

MARÍA ASUNTA, PROTOTIPO Y PERSONIFICACIÓN DE LA ESPERANZA CRISTIANA

José Arturo Domínguez Asensio
Profesor del C.E.T. de Sevilla

El dogma asuncionista

Misterio celebrado desde hace siglos en las Iglesias de Oriente y de Occidente, la asunción de María fue dogmáticamente definida por el papa Pío XII el 1 de Noviembre de 1950 mediante la constitución apostólica *Munificentissimus Deus*¹. El documento propone la doctrina de la asunción de la Virgen como «dogma divinamente revelado», por lo que negarla o ponerla en duda equivale a desviarse de «la fe divina y católica»². Esto

¹ Texto en AAS 42 (1950) 767-770. Resumen de lo esencial en: DS 3900-3904, así como en J. Collantes, *La fe de la Iglesia católica* (Madrid 1983) 421-423. Cf. el comentario de I. Filograssi, *Constitutio apostolica «Munificentissimus Deus» de Assumptione Beatae Mariae Virginis*: Gregorianum 31 (1950) 483-525. Para la historia del dogma, cf. G. Söll, *Storia dei dogmi mariani* (Roma 1981); S. Meo, s.v. *Asunción*, en: *Nuevo Diccionario de Mariología* (Madrid 1988) 263-270; C. Pozo, *María en la obra de la salvación* (Madrid 1990) 314-324; A. Calero, *María en el misterio de Cristo y de la Iglesia* (Madrid 1990) 241-269.

² Cf. DS 3903s; Collantes, 423. Al igual que en la bula *Ineffabilis Deus*, el concepto de «dogma» que aquí se emplea deriva de la constitución *Dei Filius* del Vaticano I: «debe creerse con fe divina y católica todo aquello que está contenido en la palabra de Dios escrita o transmitida y se propone por la Iglesia para que sea creído como revelado por Dios, bien por una definición solemne, bien por el magisterio ordinario y universal». DS 3011; Collantes, 48. Dos elementos esenciales configuran, según lo dicho, la noción de dogma: la verdad revelada y la «propositio

significa que la Iglesia, al definir la asunción de la Virgen, no añade una verdad nueva al «*depositum fidei*», sino que declara la inclusión en él de dicha verdad, de acuerdo con la índole propia del magisterio eclesial, el cual «no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido, pues, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, lo escucha devotamente, lo custodia celosamente, lo explica fielmente; y de este depósito de la fe saca todo lo que propone como revelado por Dios para ser creído»³.

Complementaria del «*munus docendi*» del magisterio es la función de la teología, a la que incumbe delimitar el contenido y alcance de la verdad dogmática, exponer su fundamento en la revelación divina y señalar su relieve y significación para la vida de fe de los cristianos. En el caso que nos ocupa, el contenido del dogma asuncionista es formulado por el documento definitorio en los siguientes términos:

«la Inmaculada Madre de Dios, siempre Virgen María, cumplido el curso de su vida terrestre, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial»⁴.

Las expresiones «Inmaculada», «Madre de Dios» y «siempre Virgen» son aposiciones al nombre de María y, aunque representen razones teológicas a favor de la asunción, no hay que ver en ellas la causa o motivo de la que ésta pueda deducirse lógicamente. Con la fórmula «cumplido el curso de su vida terrestre», la definición de la asunción se hace independiente de la disputa acerca de si María sufrió o no la muerte⁵. Esto no quiere decir que la cuestión sobre la muerte de María sea *teológicamente libre*, sino que el documento definitorio deja el problema en los mismos términos en que se encontraba antes de la definición. A nuestro juicio, la posición «mortalista»

Ecclesiae». Si la *Munificentissimus Deus* habla de «dogma revelado» y no sólo de «verdad revelada» o de «doctrina revelada», como hace la *Ineffabilis Deus*, ello se debe probablemente al hecho de que Pío XII consideraba la asunción de María como verdad no sólo revelada sino enseñada como tal por el magisterio universal de los obispos.

³ *Dei Verbum*, 10.

⁴ DS, 3903; Collantes, 423.

⁵ Para la posición «mortalista», cf. C. Balic, *Testimonia de assumptione B. Virginis Mariae ex omnibus saeculis* (Romae 1948); Id., *La controversia acerca de la muerte de María Santísima desde la edad Media hasta nuestros días*: EstMar 9 (1950) 101-123; J. A. de Aldama, *Mariología seu de Matre Redemptoris*, en: *Sacrae Theologiae Summa*, III (Madrid 1956) 456-463. Para la posición «inmortalista», véase M. Jugie, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge* (Città del Vaticano 1944); G. M. Roschini, *Mariologia* (Romae 1947-19482); T. Gallus, *La Vergine immortale* (Roma 1949).

es la única que se justifica teológicamente. Con ello, la ascensión de María ha de entenderse como la elevación anticipada de María al estado glorioso de los justos resucitados. Quien, pese a todo, defienda la posición «inmortalista» entenderá la ascensión como la posesión anticipada por María de aquel estado glorioso que tendrán, en la parusía del Señor, no sólo los justos resucitados sino también aquellos que, sin pasar por la muerte, serán «transformados» (cf. 1Co 15,51).

Asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial. El término asunta no se puede entender, como es obvio, en un sentido de desplazamiento espacial; indica que María ha sido *asumida*, tomada por Dios para hacerla partícipe del estado glorioso final⁶. Con la precisión *en cuerpo y alma* se indica claramente que esta glorificación afecta a la integridad del ser personal de María y no sólo a su alma bienaventurada. Por otra parte, la ascensión es un privilegio mariano. Se ha objetado a este respecto que, a diferencia de la definición de la concepción inmaculada de María, la *Munificentissimus Deus* no habla de la ascensión en su fórmula conclusiva definitoria como de «singular gracia y privilegio» concedido a la Virgen. El argumento carece de fuerza, ya que en la exposición teológica de la *Munificentissimus Deus* se hace referencia a la ascensión de María como «corona suprema de sus privilegios»⁷. El carácter de privilegio radica en el hecho de que en la persona de María se anticipa el destino glorioso de los justos: en virtud de su ascensión, la persona de María —cuerpo y alma— goza ya de aquella glorificación que los justos no poseerán hasta el último día. La profesión de fe del papa Pablo VI concreta claramente en este aspecto temporal la diferencia de María con respecto a la ley común: «[...] hecha semejante a su Hijo, que resucitó de entre los muertos, recibió anticipadamente la suerte de todos los justos»⁸.

⁶ «La définition a depouillé l'imagerie des apocryphes et de l'iconographie. Elle n'a sacrifié ni au mythe ni à l'anecdote. Fait important et plus méconnu, elle a évité intentionnellement toute image de «haut» et «bas», et toute l'imagerie du transfert. C'est inexactement et par pure commodité de style que les traductions courantes disent que Marie a été «élevée» au ciel. Ce verbe introduit une spatialisation qui a été intentionnellement évitée. Assumpta signifie assumer, autrement dit «prendre»: *sumere*, le suffixe *ad* ajoutant à ce mot l'idée d'adjonction, d'agrégation, de réunion». R. Laurentin, *Court traité sur la Vierge Marie* (Paris 1967) 149. El autor encuentra un precedente en los textos del Antiguo Testamento que hablan del fin misterioso de Henoc (Gn 5,24; Si 44,16; 49,16) o de Elías (2Re 2,3,5,9,10; Si 48,9) o en los salmos que hablan de la retribución de las almas de los justos después de la muerte (Sal 49,16; 73,24). (Ibid., 149s).

⁷ DS 3902; Collantes, 423.

⁸ *Sollemnis professio fidei*, n.15: Collantes, 1408. Cf. C. Pozo, *El Credo del Pueblo de Dios. Comentario teológico* (Madrid 1975) 142s.

Por lo demás, no es necesario concebir el privilegio asuncionista en términos de rigurosa exclusividad, como si María fuese la única en gozar anticipadamente de la gloria futura. Son posibles otros casos excepcionales, como los «santos difuntos» cuyos cuerpos resucitaron cuando murió Cristo (Mt 27,52s)⁹.

Fundamentación y sentido del dogma

Según la *Munificentissimus Deus*, la doctrina de la asunción está basada en la Escritura tal y como ha sido leída e interpretada en la tradición viva de la Iglesia. El documento consigna diversos pasajes de la Escritura que sirvieron de apoyo a los Padres y teólogos al hablar de la asunción de María. Pero, con muy buen sentido, se guarda de presentar dichos textos como testimonios explícitos en favor de la asunción de María. La fundamentación bíblica del dogma asuncionista se establece mediante una reflexión de fe sobre el hecho global, atestiguado bíblicamente, de la unión de María con Jesús. En efecto, según la *Munificentissimus Deus*, los razonamientos y consideraciones de los Santos Padres y teólogos tienen su fundamento último en las Escrituras, las cuales

«nos ponen ante los ojos a la augusta Madre de Dios en estrechísima unión con su divino Hijo y siempre participando de su suerte»¹⁰.

Esa «estrechísima unión» radica, en primer término, en el lazo de la *maternidad*. «Cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, *hecho de una mujer*» (Gál 4,4). La fórmula paulina subraya la inserción de María en el misterio de Cristo. Lo mismo hace el símbolo de la fe: «[...] y por obra del Espíritu Santo se encarnó de María la Virgen». Esta vinculación de María al misterio de Cristo y, por ello, al plan salvador de Dios es lo que justifica el puesto que ocupa María en la fe y en la vida de la Iglesia. Sus extraordinarios privilegios personales –desde la concepción inmaculada hasta la asunción gloriosa– le han sido otorgados en función de esa vinculación y sólo a su luz pueden ser entendidos correctamente¹¹. Por ello, la

⁹ Una importante corriente de la tradición patristica interpretó esta resurrección de Mt 27,52s en el sentido de verdadera resurrección escatológica y no de simple vuelta a las condiciones de la vida terrestre. Cf. H. Zeller, *Corpora sanctorum. Eine Studie zu Matth. 27,52-53*: Zeitschrift für katholische Theologie 71 (1949) 385-465.

¹⁰ DS 3900; Collantes, 421.

¹¹ «Es [...] necesario subrayar que aunque los privilegios personales de María no justifiquen suficientemente [...] la existencia de una Mariología, tales privilegios deben ser objeto de

constitución *Munificentissimus Deus* fundamenta la asunción de María en el hecho de que la Virgen está «misteriosamente unida a Jesucristo desde toda la eternidad en el mismo y único decreto de predestinación»¹².

De acuerdo con Gál 4,4, María es garantía de la encarnación del Hijo de Dios; sin María, el Hijo de Dios no sería verdadero hombre¹³. Separar de ella a Cristo equivaldría a la liquidación del núcleo esencial de nuestra fe. Por ello, Cristo es impensable sin María: ella, en efecto, ha sido «predestinada desde toda la eternidad cual Madre de Dios junto con la encarnación del Verbo por designio de la divina Providencia»¹⁴. Ahora bien, al hablar de la maternidad de María es obligado hacer ciertas precisiones.

1. Sentido pleno de la maternidad de María.

La maternidad es mucho más que el lazo físico de la generación. Toda maternidad verdaderamente humana rebasa ampliamente los contornos de un hecho biológico para convertirse en un hecho personal. Lo personal implica, en primer término, libertad. Como claramente muestra el relato lucano de la anunciación, la maternidad no es un hecho consumado que se impone a María, sino resultado a la vez de la iniciativa divina y del consentimiento verdaderamente *humano, libre*, de María. El concilio Vaticano II ha formulado concisamente esta doctrina en un texto de gran

estudio teológico una vez que la existencia de la Mariología está justificada. En el fondo, si María tiene un sentido positivo en la historia de la salvación, sus privilegios no carecen de relación con esa historia ni le han sido concedidos sin referencia a su misión en ella». C. Pozo, *María en la obra de la salvación*, 7.

¹² DS 3902; Collantes, 423.

¹³ Es, por ello, lógico que el docetismo haya negado siempre la verdadera maternidad de María, reduciendo la concepción y el parto a un mero tránsito de Jesús a través del seno de María. Ireneo sintetizó el modo de pensar de los gnósticos en esta fórmula: «Qui per Mariam transivit, quemadmodum aqua per tubum transit» (Adv. Haer.1,7,2: PG 7,513s.), es decir, Cristo pasó por María sin recibir su cuerpo de ella. Cf. sobre esto la obra esencial de J. A. de Aldama, *María en la patrística de los siglos I y II* (Madrid 1970) 7-62.

¹⁴ *Lumen Gentium*, 61. En el mismo sentido, Juan Pablo II, que enmarca la predestinación de María en Ef 1,3-7. La elección y la bendición de que se habla en el texto tienen por destinatarios a todos los hombres, pero se refiere de modo excepcional y único a María: en efecto, «en el misterio de Cristo, María está *presente* ya «antes de la creación del mundo» como aquella que el Padre «ha elegido» como madre de su Hijo en la encarnación, y junto con el Padre la ha elegido el Hijo, confiándola eternamente al Espíritu de santidad. María está unida a Cristo de un modo totalmente especial y excepcional, e igualmente *es amada en este «amado» eternamente*, en este Hijo consustancial al Padre, en el que se concentra toda la «gloria de su gracia»». *Redemptoris Mater*, 8.

densidad: «[...] el Padre de la misericordia quiso que *precediera* a la encarnación la aceptación de la madre predestinada, para que de esta manera, así como la mujer contribuyó a la muerte, también la mujer contribuyese a la vida»¹⁵. Precisamente por tratarse de un acto humano y libre, el *fiat* de la Virgen constituye una verdadera cooperación humana al plan salvador de Dios: María no es «un mero instrumento pasivo, sino [...] una cooperadora a la salvación humana por la libre fe y obediencia»¹⁶.

El anuncio del Reino de Dios confiere «una dimensión nueva y un sentido nuevo a todo lo que es humano y, por tanto, a toda relación humana», de suerte que también «la maternidad, en la dimensión del Reino de Dios, en la esfera de la paternidad de Dios mismo, adquiere un significado diverso»¹⁷. El papa Juan Pablo II encuentra reflejado ese nuevo sentido de la maternidad en las palabras de Lc 11,28 («dichosos más bien los que oyen la palabra de Dios y la guardan») con las que Jesús respondió a las de aquella mujer anónima que había exclamado en alabanza de su madre: «¡dichoso el seno que te llevó y los pechos que te criaron!» (Lc 11,27). Con su respuesta a aquella mujer, Jesús «quiere quitar la atención de la maternidad entendida sólo como un vínculo de la carne, para orientarla hacia aquel misterioso vínculo que se forma en la escucha y en la observancia de la palabra de Dios», de forma que María es, sin duda, digna de bendición por haber sido madre carnal de Jesús, pero «también, y sobre todo, porque ya en el instante de la anunciación ha acogido la palabra de Dios, porque ha creído, *porque fue obediente a Dios*, porque «guardaba» la palabra y «la conservaba cuidadosamente en su corazón» (cf. Lc 1,38.45; 2,19.51) y la cumplía totalmente en su vida»¹⁸.

La enseñanza de Juan Pablo II enlaza con la tradición de los Padres de la Iglesia, que en la figura de María han unido siempre —y aun antepuesto— la fe a la maternidad. Por medio de la fe concibió a su hijo en la

¹⁵ *Lumen Gentium*, 56.

¹⁶ *Lumen Gentium*, 56. En el mismo sentido, cf. Juan Pablo II, *Redemptoris Mater*, 13. Es significativa la insistencia de la teología protestante en presentar a María an actitud de total *pasividad* ante la acción de Dios. Con ello se despoja al *fiat* de la Virgen de todo carácter de cooperación humana a la obra salvífica de Dios. Ello es consecuencia lógica del principio esencial del protestantismo, que excluye toda posibilidad de una acción positiva del hombre en el orden de la salvación. En esto —y no en el mayor o menor fundamento escriturístico de los dogmas marianos— radica la dificultad sistemática del protestantismo en relación con la Mariología. Sobre este problema, véase C. Pozo, *María en la obra de la salvación*, 73-104.

¹⁷ Juan Pablo II, *Redemptoris Mater*, 20.

¹⁸ L. cit.

¹⁹ *Lumen Gentium*, 56.

mente antes que en el seno, de modo que «al aceptar el mensaje divino, se convirtió en madre de Jesús»¹⁹. Valga, por todos, el testimonio de San Agustín: «el ángel anuncia, la Virgen oye, cree y concibe: la fe en la mente, Cristo en el seno»[20]. «Cristo es creído y concebido mediante la fe. Primeramente tiene lugar la venida de la fe al corazón de la Virgen. A ello sigue la fecundidad en el seno de la madre»²¹. La acogida de la palabra de Dios en la fe es para María «premisa y camino hacia la maternidad divina»²².

2. La «nueva Eva», colaboradora del Redentor.

En relación con la maternidad así entendida, hay que entender el título de nueva Eva²³, tan frecuente en la literatura patrística mariana y en el que la *Munificentissimus Deus* ve el principal fundamento de la definición dogmática de la asunción de la Virgen:

«Hay que recordar, sobre todo, que la Virgen María es presentada por los Santos Padres como nueva Eva ya desde el siglo II; nueva Eva estrechísimamente unida al nuevo Adán en la lucha contra el enemigo infernal, aunque subordinada a Él. Una lucha que, como se prefigura en el protoevangelio (Gn 3,15), había de conducir a la plena victoria sobre el pecado y la muerte, que van siempre asociados en los escritos del Apóstol (Rom 5 y 6; 1Co 15,21-26; 54-57). Por todo esto, como la gloriosa resurrección de Cristo fue parte esencial de esta victoria y el último trofeo, la lucha común de la bienaventurada Virgen y su Hijo tenía que terminar con la glorificación de su cuerpo virginal. Pues como dice el mismo Apóstol, *cuando este cuerpo mortal se revista de la inmortalidad, entonces se cumplirá la palabra que está escrita: la muerte fue absorbida por la victoria* (1Co 15,54)²⁴.

El Nuevo Testamento llama a Cristo «último Adán» (1Co 15,45; Rm 5,18s). En cambio, el paralelismo Eva-María no es bíblico. Pero es muy

²⁰ «Angelus nuntiat, Virgo audit, credit et concipit; fides in mente, Christus in ventre». *Sermo 13 in Nat. Dom.*: PL 38,1019.

²¹ «Creditur Christus et fide concipitur. Fit prius adventus fidei in cor virginis et sequitur fecunditas in utero matris». *Sermo 293*: PL 38,1327.

²² Pablo VI, *Marialis cultus*, 29.

²³ Sobre dicho título, cf., sobre todo, J. A. de Aldama, *María en la patrística de los siglos I y II* (Madrid 1970) 264-299. Cf. asimismo R. Laurentin, s.v. *Nueva Eva*, en: *Nuevo Diccionario de Mariología*, 1474-1479; C. Pozo, *María en la obra de la salvación*, 32-42, donde se hallará bibliografía suficiente.

²⁴ DS 3901; Collantes, 422.

cercano a la predicación apostólica, pues aparece en los primeros Padres de la Iglesia. El primero en emplearlo fue San Justino (+165)²⁵. Lo encontramos muy poco después en San Ireneo (+202)²⁶ y desde entonces su presencia es constante en la tradición. El paralelismo es de una fuerza impresionante. Eva y María son, ambas, vírgenes e incorruptas. A la sugestión maligna de la serpiente se contraponen el anuncio angélico. Acogiendo la palabra de la serpiente, Eva da a luz desobediencia y muerte, se convierte en causa de muerte para sí y para todo el género humano; acogiendo la palabra del ángel, María concibe fe y alegría, engendra al Hijo de Dios y se hace causa de salvación para sí y para todo el género humano. Incredulidad y desobediencia de Eva se contraponen así a la fe y a la obediencia de María. Pero la tradición no se detendrá en la mera constatación del paralelismo; ahondará en él hasta aplicar a María dos dimensiones esenciales de la figura de Eva. Ésta es, en efecto, la «ayuda adecuada» (Gn 2,18) dada por el Creador al primer hombre, del cual recibió el nombre de Eva, «por ser ella la madre de todos los vivientes» (Gn 3,20). De este modo surgirá la consideración de María, nueva Eva, como *colaboradora* en la obra redentora de Cristo, nuevo Adán, y como *madre nuestra* en el orden de la gracia. Tal es, sumariamente descrito, el iter doctrinal que conduce a dos importantes textos del Vaticano II:

«Con razón, pues, piensan los Santos Padres que María no fue un instrumento pasivo en las manos de Dios, sino que cooperó a la salvación de los hombres con fe y obediencia libres. Como dice San Ireneo, «obediendo, se convirtió en causa de salvación para sí misma y para todo el género humano». Por eso, no pocos Padres antiguos afirman gustosamente con él en su predicación que «el nudo de la desobediencia de Eva fue desatado por la obediencia de María; que lo atado por la virgen Eva con su incredulidad fue desatado por la virgen María me-

²⁵ «Porque Eva, siendo virgen e incorrupta, habiendo concebido por la palabra salida de la serpiente, dio a luz desobediencia y muerte; y María, la virgen, habiendo concebido fe y alegría al darle el ángel Gabriel la buena nueva de que el Espíritu del Señor vendría sobre ella y el poder del Altísimo la cubriría con su sombra, por lo que también lo engendrado de ella, santo, sería Hijo de Dios, respondió: Hágase para mí según tu palabra. Y de ella nació aquel de quien hemos demostrado hablaron tantas escrituras, por quien Dios destruye la serpiente con los ángeles y hombres que se le asemejan, mientras que libra de la muerte a quienes se arrepienten de sus malas acciones y creen en él». *Dialogus cum Triphone judaeo*, 100: PG 6,712.

²⁶ «[...] Eva, todavía virgen, se hizo desobediente y llegó a ser, para sí misma y para todo el género humano, causa de muerte; María, virgen obediente, se convierte para sí misma y para todo el género humano en causa de salvación [...]. De este modo, la desobediencia de Eva ha

dian­te su fe»; y com­pa­rándola con Eva, lla­man a Ma­ría «ma­dre de los vi­vien­tes», afir­man­do aún con ma­yor fre­cuen­cia que «la muer­te vi­no por Eva, la vi­da por Ma­ría»²⁷.

«Con­ci­biendo a Cristo, en­gen­drán­do­lo, alimen­tán­do­lo, pre­sen­tán­do­lo al Pa­dre en el tem­plo, pa­de­ciendo con su hi­jo cuan­do moría en la cruz, coo­pe­ró en for­ma en­te­ra­men­te si­m­par a la obra del Sal­va­dor con la obe­diencia, la fe, la es­pe­ran­za y la ar­diente ca­ri­dad con el fin de res­taur­ar la vi­da so­bre­na­tural de las almas. Por eso es nues­tra ma­dre en el or­den de la gra­cia»²⁸.

Nó­tese bien cómo los tex­tos con­ci­lia­res se­ña­lan como cau­ce de la coo­pe­ra­ción de Ma­ría a la obra re­den­to­ra de Cristo la fe y la obe­diencia, o bien la obe­diencia, la fe, la es­pe­ran­za y la ca­ri­dad ar­diente. La en­cí­cli­ca *Redemptoris Mater* ha sub­raya­do, por su parte, la fe de Ma­ría como ele­men­to nu­clear de su coo­pe­ra­ción al de­signio sal­va­dor de Dios. Evi­den­te­men­te, la fe de que aquí se trata no es la me­ra ac­cep­ta­ción in­te­lec­tual de la ver­dad re­ve­lada, si­no la «fe que ac­túa por la ca­ri­dad» (Gál 5,6), la fe vi­va, que en­glo­ba la es­pe­ran­za y la ca­ri­dad y que se tra­duce en obras (Sant 2,14-26), la fe por la que «el hom­bre se en­tre­ga en­te­ra y li­bre­men­te a Dios»²⁹. Esta fe tie­ne en Ma­ría su mo­de­lo per­fec­to y acaba­do.

Esta to­tal con­sa­gra­ción de Ma­ría a la per­so­na y a la obra sal­va­do­ra de su Hi­jo a lo lar­go de to­da la vi­da de éste es pre­sen­tada por el Va­ti­cano II como una *peregrinación de la fe*: «[...] la bien­aven­tu­rada Vir­gen Ma­ría avan­zó en la peregrinación de la fe y man­tu­vo fiel­men­te la unión con su Hi­jo hasta la cruz»³⁰. Esta idea con­ci­liar es el hi­lo con­duc­tor de la en­cí­cli­ca *Redemptoris Mater*, que, fren­te a una ma­rio­lo­gía con­ce­bida ex­clu­si­va­men­te como ac­u­mu­la­ción de pri­vi­le­gios, ha da­do pri­oridad a la fi­gu­ra ter­res­tre de Ma­ría, a su peregrinación en la fe, que es mo­de­lo de nues­tro itine­ra­rio es­pi­ri­tu­al: «punto de re­fe­ren­cia con­stan­te para la Ig­le­sia, para los in­di­vi­duos y co­mu­ni­da­des, para los pue­blos y na­cio­nes y, en cierto mo­do, para to­da la hu­ma­ni­dad»³¹. Este ca­rácter de peregrinación sub­raya lo que la fe de Ma­ría tie­ne de co­mún con la nues­tra. Ma­ría es, ciertamente, la llena de gra­cia; ella «ante­cede con mu­cho a to­das las criaturas ce­les­tiales y ter­re­nas», mas no si­do res­cata­da por la obe­diencia de Ma­ría, ya que lo que la vir­gen Eva ató con la in­cre­du­lidad, Ma­ría lo desató con la fe». *Adv. haer.* 3,22: PG 7,958-960.

²⁷ *Lumen Gentium*, 56.

²⁸ *Lumen Gentium*, 61.

²⁹ *Dei Verbum*, 5. Citado en *Redemptoris Mater*, 13.

³⁰ *Lumen Gentium*, 58.

³¹ *Redemptoris Mater*, 53.

³² *Lumen Gentium*, 53.

por ello deja de estar «unida en la estirpe de Adán con todos los hombres»³². Por ello, su plenitud de gracia no puede ser entendida como una perfección estática, sino que se realizó dinámicamente, a lo largo de un camino que María hubo de recorrer avanzando cada día en la fe y en la obediencia, en medio de las oscuridades que son inherentes a la condición humana y que a ella no le fueron ahorradas.

La asunción de María representa el término glorioso de esa peregrinación de la fe de la nueva Eva que fue su asociación al nuevo Adán –y bajo el nuevo Adán– en la lucha de éste «contra el enemigo infernal», lucha que «había de conducir a la plena victoria sobre el pecado y la muerte»³³. Asociada al nuevo Adán en la lucha contra el enemigo, lo está también en su plena victoria sobre el pecado y sus consecuencias. La resurrección del Señor fue la respuesta del Padre a la obediencia de Jesús, el cual «se anonadó a sí mismo tomando la naturaleza de siervo [...], y en su condición de hombre se humilló a sí mismo haciéndose *obediente* hasta la muerte, y una muerte de cruz. *Por lo cual, Dios lo exaltó*» (Flp 2,7-9). De modo semejante, para nosotros, la resurrección gloriosa será la respuesta divina a nuestra unión con Cristo por la aceptación y observancia de la palabra de Dios (cf. Jn 5,22-29; 6,40). Pues bien, esto es lo que en María ha sucedido ya: su asunción gloriosa es la plena respuesta divina al *fiat* de la anunciación, a su aceptación obediente de la palabra de Dios en la fe. Fue esto –la aceptación de la palabra de Dios por la obediencia de la fe– lo que hizo de María la nueva Eva, asociada al Redentor. Y como la asunción es la consecuencia última de esta asociación –su «último trofeo»–, hay que ver en ella «la epifanía de la transformación tan profunda que la semilla de la palabra divina produjo en María, en la integridad de su persona»³⁴.

Según, pues, lo dicho, la asunción no es sólo un privilegio insigne –la «corona suprema de sus privilegios»³⁵– sino la culminación escatológica de la *peregrinación de su fe*, peregrinación caracterizada por su asociación como nueva Eva a la misión redentora de su Hijo. A diferencia de la maternidad divina, que es puro don de Dios, la asunción es *también* fruto de la unión de María a la obra redentora de Cristo. Asociada *de modo único y singular a esta obra, participa de modo también único y singular* (o sea, desde la terminación de su vida terrestre y, por tanto, anticipadamente respecto de nosotros) de la gloria que es fruto maduro y último de esa obra redentora.

³³ DS 3901; Collantes, 422.

³⁴ A. Serra, s.v. *Asunción*, en: *Nuevo Diccionario de Mariología*, 262.

³⁵ DS 3902; Collantes, 423.

La esperanza cristiana y la ascensión de María

La esperanza ha sido tradicionalmente, en los manuales teológicos, la «hermana pobre» entre las virtudes teologales. A la superación de semejante estado de cosas han contribuido poderosamente las modernas reflexiones de la antropología filosófica sobre la historicidad y la temporalidad constitutivas de lo humano. Estas reflexiones han puesto de manifiesto cómo la pregunta por el ser del hombre implica ineludiblemente la pregunta por su origen y su futuro. Ser que se trasciende infinitamente a sí mismo, su verdadera realidad no puede captarse en una simple definición abstracta de la esencia humana que prescinda de su concreta realización histórica y temporal. Por el contrario, temporalidad e historicidad son elementos constitutivos de la condición humana. El hombre vive en el tiempo; más aún, vive el tiempo. La temporalidad es el modo propio de su existencia. Por eso, la mera consideración de su presente –lo que somos ahora– es incapaz de dar razón suficiente del ser del hombre, ya que ese presente es siempre fruto de un pasado y virtualidad de un futuro.

Como el hombre, ser espiritual, no sólo vive en el tiempo, sino que vive el tiempo, el pasado humano no es simplemente lo ya acaecido, sino lo que pervive en mi memoria: «lo que pasa, nos pasa, es decir, nos toca, nos atañe. Por eso, lo que pasa se queda»³⁶. Y lo futuro no es lo meramente por venir, sino la potencialidad de mi presente. El pasado pervive, pues, en el presente y éste, a su vez, se configura como potencialidad del futuro. De ello se sigue una clara primacía del futuro sobre las otras dos dimensiones en la concepción de la temporalidad humana: el hombre es un ser *futurizo*³⁷. Una antropología digna de tal nombre no puede, por ello, eludir la pregunta por el futuro del hombre. Y no sólo por un futuro continuamente rebasado por el hombre en el curso de su propia historia, sino por ese futuro absolutamente último que significa la definitiva plenitud del hombre en todas sus dimensiones: como cuerpo y como alma, como individuo y como comunidad.

Ese «interrogante angustioso sobre el destino del hombre»³⁸ encuentra su respuesta en la revelación de nuestra resurrección futura. Profesar, como hace el existencialismo ateo, que el destino del hombre es su total

³⁶ J. Marías, *Antropología metafísica* (Madrid 1970) 247.

³⁷ *Ibidem*, 23, 25, 97, 248.

³⁸ *Gaudium et Spes*, 18.

aniquilación y que el camino de una existencia auténtica pasa por aceptarlo así, equivale a dejar sin respuesta el problema del sentido de la vida. Por el contrario, el hombre «juzga con instinto certero cuando se resiste a aceptar la perspectiva de la ruina total y del adiós definitivo»³⁹. Tampoco el bienestar material que proporciona la instalación en la finitud es respuesta suficiente, pues «todos los esfuerzos de la técnica moderna, por muy útiles que sean, no pueden calmar esta ansiedad del hombre; la prórroga de la longevidad que hoy proporciona la biología no puede satisfacer ese deseo del más allá que surge ineluctablemente del corazón humano»⁴⁰. La pregunta por el destino final del hombre sólo encuentra respuesta cabal en la resurrección: una participación plena en la vida incorruptible de Dios, una plenitud de vida que abarca la totalidad del ser personal del hombre: cuerpo y alma, individualidad singular y dimensión comunitaria así como enraizamiento cósmico.

Et exspecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi. El cristiano espera la resurrección futura. No se trata de una ilusión quimérica, sino de una esperanza fundada en algo realmente acaecido ya: Cristo ha muerto y resucitado. La fe en la resurrección de Cristo es el punto de apoyo de la esperanza en nuestra futura resurrección⁴¹. Esto es así porque la resurrección de Cristo no es un hecho aislado y cerrado en sí mismo. Por el contrario, el Señor resucitado es fuente de un dinamismo salvífico que nos alcanza también a nosotros. «Cristo ha resucitado de entre los muertos, primicias de los muertos» (1Co 15,20). Con esta imagen de las *primicias*, tomada de la liturgia judía, Pablo afirma que Cristo no ha resucitado solo, sino que todos nosotros, los cristianos, participamos en su resurrección,

³⁹ L. cit.

⁴⁰ L. cit.

⁴¹ Aspecto éste fuertemente subrayado por J. Moltmann: «el cristianismo está en pie o cae con la realidad de la resurrección de Jesús de entre los muertos por Dios». *Theologie der Hoffnung* (München 1966) 150. Hemos subrayado la palabra *realidad* para poner de relieve lo esencial de la concepción de Moltmann, a saber: el mensaje pascual transmitido por los apóstoles no es un convencimiento subjetivo, como pretendía Bultmann (*mir ist gewiss*) sino un hecho objetivamente cierto (*es ist gewiss*). Ibid., 156. La esperanza cristiana, según esto, depende no de la subjetiva convicción de los apóstoles, sino de la *realidad* misma de la resurrección de Jesús, que, para Moltmann, es un hecho histórico en cuanto puede atribuirsele una datación. Ibid., 157. En un sentido parecido, cf. W. Pannenberg, *Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu: KerDogm 14* (1968) 111. Con su decidida afirmación de la realidad de la resurrección de Cristo como fundamento de la esperanza cristiana, estos autores representan la reacción, surgida en el propio seno del protestantismo, contra R. Bultmann. Que las tesis de éste sigan siendo consideradas por no pocos católicos como la última palabra de la teología protestante, revela una sorprendente falta de información.

hemos resucitado con Él. Así como en las primicias se consideraba contenida la totalidad de la mies, de forma que su oblación era la ofrenda de todos los frutos, así en Cristo y con Él han resucitado todos los cristianos.

Es preciso no olvidar el realismo de esta concepción. La unión de los cristianos a Cristo en su retorno al Padre no se afirma en virtud de una ficción jurídica. Es el resultado de una solidaridad ontológica y real, como real y ontológica es la solidaridad que nos engloba a todos en el primer hombre, de forma que, a causa de su pecado, «todos mueren en Adán» (1Co 15,22). Los exegetas suelen explicar esta solidaridad mediante la concepción, familiar al pensamiento hebreo, de la personalidad corporativa⁴². Este concepto permite a Pablo establecer un paralelismo antitético entre Adán y Cristo (1Co 15,21s), entendiendo como real la inclusión de todos los hombres en el primero y de todos los cristianos en el segundo, en cuanto que, en realidad, los cristianos forman con Cristo, su cabeza, un solo cuerpo (1Co 12,12.27).

El retorno de la humanidad a Dios se ha realizado ya en Cristo muerto y resucitado como primicias. Incorporado a Cristo por el bautismo, el cristiano comparte con el Señor su muerte y resurrección. San Pablo puede, por ello, decir que el cristiano ha resucitado ya: «con Él fuisteis sepultados en el bautismo y en Él asimismo fuisteis resucitados» (Col 2,12). Esa resurrección actual es el don de una «vida nueva» (Rm 6,4), don de Dios que reclama del hombre una respuesta: buscar «las cosas de allá arriba» (Col 3,1), morir al pecado (Rm 6,11), despojarse del «hombre viejo» y revestirse del «hombre nuevo, creado según el ideal de Dios en la justicia y santidad de la verdad» (Ef 4,22-24). En una palabra: en virtud de la resurrección de Cristo, a la que hemos sido incorporados por el bautismo, nuestra salvación puede darse ya por realizada (Ef 2,4-6; Tit 3,5).

Y, sin embargo, mientras vivimos en este mundo, sólo puede decirse que hemos sido salvados «en esperanza» (Rm 8,24). La salvación inaugurada con la resurrección de Cristo y nuestra participación en ella es sólo incoada. Para que llegue a su plenitud consumada es preciso que se extienda también a nuestros cuerpos, sometidos hoy por hoy a la miseria y a la muerte, consecuencia del pecado. La resurrección de Cristo sólo habrá desplegado por completo su virtualidad salvífica cuando, con la resurrección de nuestros cuerpos, Cristo haya vencido al último de sus enemigos, la muerte (1Co 15,26). Por eso, Pablo, junto al carácter actual de nuestra

⁴² Sobre esto, cf. la obra fundamental de J. de Fraine, *Adamo e la sua discendenza. La concezione della personalità corporativa nella dialettica biblica dell'individuale e del collettivo* (Roma 1968).

resurrección, subraya con igual fuerza su índole esencialmente futura y escatológica, que es lo que la hace objeto de nuestra esperanza: «nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos suspirando por la adopción, por la redención de nuestro cuerpo» (Rm 8,23). Esta tensión presente-futuro representa un aspecto esencial de la soteriología paulina y, en general, de todo el Nuevo Testamento. Sacrificar cualquiera de sus dos polos equivale a desfigurar la resurrección. Privarla de su dimensión presente es desconocer que ya «desde ahora somos hijos de Dios»; mutilarla de su dimensión futura es tanto como olvidar que, pese a lo dicho, «aún no se ha manifestado lo que hemos de ser» (1Jn 3,2), de forma que sólo «cuando se manifieste Cristo, vida vuestra, entonces también os manifestaréis gloriosos con Él» (Col 3,4). La resurrección *actual* se orienta a la *futura* y ambas tienen su fuente y su principio —su causa— en la resurrección de Cristo. Ésta es fuente de resurrección y de vida eterna para cuantos por la fe y el bautismo somos miembros de su cuerpo. Y no sólo para los cristianos, sino también «para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre, en realidad, es una sola, es decir, divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual»⁴³.

Las reflexiones que anteceden nos aclaran el sentido del dogma asuncionista. En virtud de su ascensión, en María se ha hecho ya realidad lo que para nosotros —vivos o difuntos— es aún motivo de esperanza. En ella la esperanza ha alcanzado plenamente su objetivo último. En ella se ha manifestado ya «lo que hemos de ser» (cf. 1Jn 3,2). Ella, en efecto, «hecha semejante a su Hijo, que resucitó de los muertos, recibió *anticipadamente* la suerte de todos los justos»⁴⁴. Por eso vemos en ella el *prototipo* y la *realización anticipada* de la esperanza cristiana.

La ascensión de María y la espiritualidad cristiana

María asunta a la gloria es para el cristiano recordatorio de algo esencial: «si solamente para esta vida tenemos puesta nuestra esperanza en Cristo, ¡somos los más dignos de compasión de todos los hombres!» (1Co 15,19). En amplios sectores de la teología actual se nota una extraña

⁴³ *Gaudium et Spes*, 22.

⁴⁴ Pablo VI, *Sollemnis Professio fidei*, 15: Collantes, 1408.

preterición de las realidades escatológicas, que son objeto de la esperanza. El hecho ha tenido fuerte repercusión en la catequesis y en la predicación, que, con frecuencia, dejan en silencio cuanto se refiere al destino postmortal del hombre y tienden a situar el objeto de la esperanza cristiana en un horizonte intramundano⁴⁵.

A esta temporalización del éschaton han contribuido de forma destacada ciertas formas de la llamada «teología de la liberación»⁴⁶, que conciben la realización del Reino de Dios como construcción intramundana de una sociedad sin clases. Con ello, el creyente «se sitúa en la perspectiva de un mesianismo temporal, el cual es una de las expresiones más radicales de la secularización del Reino de Dios y de su absorción en la inmanencia de la historia humana»⁴⁷. A esa reducción secular de la salvación cristiana sirve de fundamentación una «lectura reductora de la Escritura»⁴⁸, en la que se pasa en silencio lo referente al destino postmortal del hombre⁴⁹.

Mutilada de su término trascendente, la salvación cristiana se reduce a la liberación de estructuras sociales injustas y a su sustitución por otras más justas y solidarias. A semejante reducción corresponde una idea de la misión de la Iglesia circunscrita al simple esfuerzo de promoción de la justicia y de la solidaridad entre los hombres. Ya la constitución *Gaudium et Spes* advertía que la misión confiada por Cristo a la Iglesia no era de orden político, económico o social, sino que «el fin que le asignó es de orden

⁴⁵ Se trata de una tendencia que aparece repetidamente en la historia y que suele conocerse como «la posteridad espiritual de Joaquín de Fiore». Cf. H. de Lubac, *La posterité spirituelle de Joachim de Fiore*, 2 vols. (Paris 1978-1981).

⁴⁶ Decimos «ciertas formas» porque la expresión «teología de la liberación» se aplica a construcciones teológicas diversas, lo que obliga a un discernimiento crítico para juzgar en cada caso de su rectitud o incorrección. Sobre esto, véase la instrucción *Libertatis nuntius* de la Sgda. Congregación para la Doctrina de la Fe. Cf. asimismo C. Pozo, *Algunas condiciones para una teología correcta de la liberación*: Tierra Nueva 69 (1989) 5-14.

⁴⁷ *Libertatis nuntius*, X,6: AAS 76 (1984) 901.

⁴⁸ *Libertatis nuntius*, X,5: AAS 76 (1984) 900.

⁴⁹ Este reduccionismo temporalista del concepto integral de la salvación cristiana es lo que hace inaceptables ciertas formas de la «teología de la liberación». Un teólogo alineado en dicha corriente lo ha visto con gran lucidez al comentar la antes citada instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe: «Si no existiera el marxismo, la teología de la liberación estaría condenada como reducción humanista, terrestre y secular del evangelio de la salvación». J. L. Segundo, *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger* (Madrid 1985) 119. Así es, en efecto. Lo decisivo en el juicio emitido por la Congregación vaticana es «el reduccionismo del evangelio de la salvación a lo inmanente de la historia» (Ibid., 136), siendo completamente secundario que se llegue a ese reduccionismo por la vía del análisis marxista o por cualquier otro camino.

⁵⁰ *Gaudium et Spes*, 42.

religioso»⁵⁰. Pero –añade el texto conciliar– «precisamente de esa misma misión religiosa derivan tareas, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina»⁵¹. Esto quiere decir que promoción humana y misión salvífica de la Iglesia ni se identifican ni pueden disociarse. Y ello, por la sencilla razón de que historia profana e historia de la salvación ni son idénticas ni pueden considerarse indiferentes la una de la otra, ya que «no se puede disociar el plan de la creación del plan de la redención»⁵². Por ello, la centralidad de lo específicamente religioso no debe llevar a actitudes evasivas respecto de las realidades temporales⁵³. Pero, esto supuesto, es necesario «reafirmar la finalidad específicamente religiosa de la evangelización», evitando la tentación de reducir la misión de la Iglesia a las dimensiones de un proyecto puramente temporal»⁵⁴. La razón de lo dicho radica en el concepto cristiano de salvación o liberación integral: ésta no es reductible a «la simple y estrecha dimensión económica, política, social o cultural, sino que debe abarcar al hombre entero, en todas sus dimensiones, incluida su apertura al Absoluto, que es Dios»⁵⁵. Más aún, cuando falta esa apertura a Dios, cuando su objetivo final no es la salvación y felicidad eternas en Dios, toda liberación temporal o política «decae del ideal que ella misma se propone»⁵⁶.

El Vaticano II tomó buena nota de la acusación marxista que ve en la religión el *opio del pueblo*, en cuanto que «orientando la esperanza del hombre hacia una vida futura ilusoria, lo apartaría de la construcción de la ciudad terrestre»⁵⁷. Por ello, justa y oportunamente advertía que «la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio»⁵⁸. Con la misma justicia y oportunidad habría que formular hoy dicha advertencia con un cambio de acentuación: la dedicación a las tareas temporales no debe mutilar la esperanza del cristiano de su término escatológico reduciéndola a un horizonte intramundano. El filósofo español Julián Marías ha

⁵¹ L. cit.

⁵² Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, 31.

[53] La Iglesia, en efecto, «no admite el circunscribir su misión al solo terreno religioso, desinteresándose de los problemas temporales del hombre». *Evangelii nuntiandi*, 34.

⁵⁴ *Evangelii nuntiandi*, 32.

⁵⁵ *Evangelii nuntiandi*, 33.

⁵⁶ *Evangelii nuntiandi*, 35.

⁵⁷ *Gaudium et Spes*, 20.

⁵⁸ *Gaudium et Spes*, 21.

expresado esta idea con gran lucidez:

«Hay dos actitudes inaceptables, y tan frecuentes, una en el pasado, la otra en nuestros días: la primera es desentenderse de esta vida en nombre de la otra, fiarlo todo a la salvación y a la justicia divina, abandonar religiosamente este mundo; la segunda, olvidar esa salvación y esa justicia para plantear los problemas de este mundo aislados y por sí. Ninguna de estas actitudes es religiosa, por lo menos no es cristiana; la religión tiene que informar esta vida por referencia a la otra y, claro es, a Dios mismo, a su voluntad –casi siempre olvidada–, de la cual verbalmente pedimos que se haga «así en la tierra como en el cielo». La preocupación por este mundo es esencial, pero para el cristiano lo que cuenta es el destino total del hombre, en sus dos partes inseparables»⁵⁹

La debilitación de la esperanza escatológica, la extraña tranquilidad con que tantos hombres de hoy aceptan que la muerte es la aniquilación total de su ser personal, es uno de los más graves problemas con que se enfrenta hoy la Iglesia en su misión evangelizadora. Ya Pablo advertía a los corintios de las consecuencias de esta pérdida de la esperanza escatológica: «si los muertos no resucitan, *comamos y bebamos, que mañana moriremos*» (1Co 15,32; cf. Is 22,13). La pérdida de la esperanza en la vida futura priva de sentido y valor al presente, al que terminará por trivializar inevitablemente. El camino para el logro de una existencia humana auténtica no es la instalación en la finitud que deriva de la aceptación de la muerte como aniquilación total, sino, al contrario, la rebeldía contra ella, como ya intuyó

⁵⁹ J. Marías, *Este mundo y el otro*, en: *Problemas del cristianismo* (Madrid 1982) 19. Un poco antes (p. 16), el autor recuerda cómo ya Miguel de Unamuno, en 1905, consideraba que el problema de destino postmortal del hombre —«saber qué habrá de ser de mi conciencia, de la tuya, de la del otro y de la de todos, después de que cada uno de nosotros se muera»— era, en realidad, la «única cuestión». De la abundante bibliografía sobre Unamuno, cf. N. González Caminero, *Unamuno. Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa* (Comillas 1948). Resumen de su pensamiento sobre este tema, en: C. Pozo, *Teología del más allá* (Madrid 1980) 35-39.

⁶⁰ «Y vuelven los sensatos, los que no están a dejarse engañar, y nos machacan los oídos con el sonsonete de que no sirve entregarse a la locura y dar coces contra el aguijón, pues lo que no puede ser es imposible [...]. Pues bien: ¡no! No me someto a la razón y me rebelo contra ella, y tiro a crear en fuerza de mi fe, a mi Dios inmortalizador y a torcer con mi voluntad el curso de los astros». *Del sentimiento trágico de la vida*, c.3: *Ensayos*, vol 2 (Madrid 1945) 758.

⁶¹ «Hay que creer en la otra vida, en la vida eterna de más allá de la tumba, y en una vida individual y personal, en una vida en que cada uno de nosotros sienta su conciencia y la sienta unirse, sin confundirse, con las demás conciencias todas en la Conciencia Suprema, en Dios;

certeramente Unamuno⁶⁰, de forma que la fe en la vida futura es necesaria para que la presente –con todo lo que lleva consigo de gozo y de dolor, de alegría y de frustración– sea humanamente digna de ser vivida[61]. Despojar al hombre de la esperanza en la vida futura es, en palabras de Julián Marías, «la más atroz injusticia que se puede cometer con un hombre»⁶².

Séanos permitida una cita más de Julián Marías: «el más grave error de la enseñanza religiosa, incluso de buena parte de la especulación teológica, ha sido no buscar la conexión de esta vida con la otra. Por muy otra que sea, ha de ser la nuestra, la de cada uno, en íntima coherencia con la de este mundo»⁶³. Marías insiste en algo que es patrimonio de la mejor tradición teológica y que fue sabiamente recordado por Rahner hace ya bastantes años: «la escatología [...] es la mirada anticipadora, para el hombre necesaria en su decisión espiritual de libertad y fe, desde dentro de su situación histórico-salvífica [...] determinada por el acaecer de Cristo, a la plenitud

hay que creer acaso en esa otra vida para poder vivir ésta y darle sentido y finalidad». M. de Unamuno, *Ibid.*, 941.

⁶² J. Marías, *La vertiente religiosa de la justicia social*, en: *Problemas del cristianismo*, 22. Aun a riesgo de recargar este trabajo con demasiadas citas extensas, no me resisto a reproducir estas reflexiones de nuestro filósofo y humanista: «Hoy vemos innumerables hombres y mujeres empujados a la desesperanza, despojados de la expectación de la vida perdurable mediante el ataque frontal, el desprecio, el sarcasmo, o simplemente la mención en hueco, insincera o ineficaz, o más sencillamente aún el silencio. Para mí esto es la máxima injusticia social, un despojo difícilmente perdonable. Se dirá que nuestros contemporáneos que no confían en la inmortalidad, que no esperan otra vida después de ésta, no parecen demasiado infelices. Esto me parece lo peor, porque además de perder el horizonte han perdido la conciencia de lo que es vivir, esto es, necesitar seguir viviendo *siempre*; y, lo que es más, necesitar que sigan viviendo siempre las personas amadas, cuya aniquilación, si verdaderamente son amadas, resulta insoportable. El que pierde la esperanza en la otra vida, compromete sin duda su felicidad en ésta; pero el que pierde además la necesidad de aquélla, su anhelo, aunque fuese desesperado, destruye su propia condición personal, expectante, en este mundo. ¿Se imagina despojo mayor? ¿Cabe injusticia mayor que contribuir a que nuestros prójimos se degraden hasta renunciar a su propia realidad? Unamuno quería, desde su agónica esperanza inquieta, «hacer que todos vivan inquietos y anhelantes»; ¿qué pensar de los que quieren aquietar en la siniestra seguridad de la aniquilación, privando de sentido y valor al presente?». *Ibid.*, 23. Marías concluye que la debilitación de la esperanza futura en nombre de la importancia de las tareas terrestres es una inversión del «orden de las cosas tal como lo impone una perspectiva cristiana», inversión que es «intelectualmente una falsificación, moralmente una perversión». *Ibid.*, 24.

⁶³ *Ibid.*, 18. La búsqueda de esa conexión es, según Marías (*l. cit.*), «el camino para esa imaginación deseante, sin la cual la creencia es mera fe sin esperanza, algo inerte y que se cambia por cualquier seguridad negativa».

⁶⁴ K. Rahner, *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas*, en: *Escritos de Teología*, IV (Madrid 1961) 425.

⁶⁵ *Ibid.*, 428.

definitiva de esta su propia situación existencial»⁶⁴. Síguese de ello que «no puede haber afirmaciones escatológicas que no puedan ser referidas regresivamente a la de dicha existencia cristiana tal y como es ahora»⁶⁵.

Estos principios deben aplicarse con todo rigor al dogma asuncionista. Se evitará entonces —en la teología y en la catequesis— la desconexión entre la María terrestre y la Virgen gloriosamente asunta. La segunda es la plenitud de la primera. Con la asunción llega a su meta definitiva un itinerario de fe, de obediencia a Dios, que se inicia con el *fiat* de la anunciación, camino no exento de la oscuridad inherente a la fe, y que es recorrido por María en íntima asociación, como nueva Eva, a su Hijo el nuevo Adán. Se ha dicho certeramente a propósito de la encíclica *Redemptoris Mater* que «el toque genial de la encíclica consiste, sobre todo, en haber puesto en el centro el tema de la fe de María»⁶⁶. María es presentada como paradigma de fe viva y operante y, por lo tanto, como modelo del itinerario espiritual del cristiano⁶⁷. En esta presentación de María hay una palabra clave: peregrinación. El carácter peregrinante expresa lo que la fe de María tiene de común con la nuestra. Para María, asunta a los cielos, esa peregrinación ha llegado a su término, de forma que ella ha superado ya el umbral que separa a la fe de la visión «cara a cara» (1Co 13,12). Pero, puesto que el gozo de esa meta le ha sido concedido como culminación de su peregrinación recorriendo el camino de la fe, sigue siendo en su existencia glorificada «la «Estrella del Mar» para todos los que aún siguen el camino de la fe»⁶⁸, la «Estrella del Mar» cuyo auxilio implora el pueblo que, en su peregrinar, cae y lucha por levantarse (*Stella maris, succurre cadenti surgere qui curat populo*).

La dimensión eclesial

Como es bien sabido, frente a las dos tendencias mariológicas —crístotípica y eclesiotípica— que se manifestaron en los debates en torno al capítulo VIII de la constitución *Lumen Gentium*, el concilio no tomó partido por ninguna de ellas, sino que optó por una posición de síntesis, puesta de relieve en el título que lleva el capítulo: *la Bienaventurada Virgen María, Madre*

⁶⁶ H. U. von Balthasar, *Kommentar: Maria-Gottes Ja zum Menschen. Enzyklika «Mutter des Erlösers»* (Freiburg i.B. 1987) 133.

⁶⁷ «No se trata aquí sólo de la historia de la Virgen Madre, de su personal camino de fe y de la «parte mejor» que ella tiene en el misterio de la salvación, sino además, de la historia de todo el pueblo de Dios, de todos los que tienen parte en la misma *peregrinación de la fe*». *Redemptoris Mater*, 5.

⁶⁸ *Redemptoris Mater*, 6.

de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia. Por más que dicho título fuera – como el correspondiente capítulo– fruto de un consenso entre las dos tendencias, su alcance es muy superior al de una mera fórmula de compromiso. Situando a María en *el misterio* (¡en singular!) *de Cristo y de la Iglesia*, el Vaticano II procedía en total coherencia con su concepción eclesiológica fundamental: la Iglesia como despliegue histórico-salvífico del *misterio o plan salvador de Dios*, realizado y revelado por su Hijo encarnado y llevado a plenitud por el Espíritu Santo. G. Philips ha captado perfectamente el alcance del título del capítulo VIII de la *Lumen Gentium* cuando, tras afirmar que la primera parte de dicho título («María en el misterio de Cristo») conduce por sí misma a la segunda («María en el misterio de la Iglesia»), añade como razón de su aserto: «de hecho, en sentido estricto, no hay muchos misterios, sino uno solo: Cristo, nacido de María, que por la Iglesia y en la Iglesia llega a nosotros como Salvador».⁶⁹ Este modo de hablar supone la unión vital e inseparable entre Cristo y la Iglesia, en cuanto que Cristo, por su Espíritu, se prolonga en la Iglesia, que es su cuerpo. Según esto, la mariología no puede concebirse unilateralmente en sentido cristotípico o eclesiotípico, sino que ambas perspectivas han de aunarse armónicamente en síntesis.

Este enfoque se refleja en la presentación que la constitución *Lumen Gentium* hace de la doctrina asuncionista. En el n° 59 la asunción es presentada como coronación escatológica de la relación que une a María con Cristo. Con ello, el Vaticano II no hace sino recoger la fórmula definitoria de la *Munificentissimus Deus*. Lo que constituye un verdadero enriquecimiento doctrinal por parte de la doctrina conciliar es el n° 68, que recoge la perspectiva eclesial de la asunción de María: «[...] la Madre de Jesús, de la misma manera que ya glorificada en los cielos en cuerpo y alma es imagen y principio de la Iglesia que ha de ser consumada en el futuro siglo, así en esta tierra, hasta que llegue el día del Señor (cf. 2Pe 3,10), antecede con su luz al pueblo de Dios peregrinante como signo de esperanza segura y de consuelo».

Con estas palabras el dogma asuncionista es situado en el marco de la relación tipológica María-Iglesia. Se entendería mal esta relación, enseñada por el Vaticano II siguiendo una tradición que se remonta a San Ambrosio⁷⁰,

⁶⁹ G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II* (Barcelona 1968) II, 273.

⁷⁰ *Lumen Gentium*, 63. Cf. San Ambrosio, *Epist.* 63: PL 16, 1218.

⁷¹ Cf. J. Galot, *María, tipo y modelo de la Iglesia*, en: G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona 1967) II, 1185-1200; Id., *Maria, la donna nell'opera di salvezza* (Roma 1984) 337-378.

si hiciéramos de María una simple «sombra» o «figura» de la Iglesia en la línea de las tipologías veterotestamentarias⁷¹. Las cosas suceden aquí diversamente. Con María, en efecto, se inaugura la *realidad* de la salvación escatológica. Con ella comienza la redención por Cristo y la unión con Él, es decir, la *realidad* fundamental de la Iglesia, que alcanza en ella su más alta perfección. Por eso, María es miembro de la Iglesia, pero «miembro sobreeminente y del todo singular», así como su «*typus et exemplar spectatissimum*»⁷², expresión en la que la palabra *typus* debe entenderse en el sentido de *prototipo o arquetipo* que contiene en sí toda la perfección que está destinado a representar⁷³. Según esto, en María –en la María terrestre– preexiste la Iglesia peregrinante: *Hija de Sión*, ella es la *consummatio synagogae* y la *sanctae Ecclesiae inchoatio*, miembro inicial y perfecto de la Iglesia. María asunta, glorificada en cuerpo y alma, es «imagen y comienzo de la Iglesia que ha de ser consumada en el futuro siglo»⁷⁴. En cuanto tal, representa para el pueblo cristiano un signo de *esperanza segura y de consuelo*, es decir, estímulo y referencia que lo alienta y compromete sin cesar en su peregrinar por este mundo hacia la perfección escatológica que constituye la meta de su andadura histórica.

«Conocemos a la Iglesia en razón y en la medida de la ciencia que de María tenemos»⁷⁵. La afirmación transcrita tiene una sólida justificación histórica, pues, como ha recordado J. Ratzinger, en la época patrística toda la Mariología se diseñó ya como Eclesiología sin que se mencionase el

⁷² *Lumen Gentium*, 53.

⁷³ «Maria, come dice la teologia patristica, è il *typus* della Chiesa, esempio, sostanza e insieme compendio di tutto ciò che si doveva poi sviluppare nella Chiesa nella sua essenza e destino». H. Rahner, *Maria e la Chiesa. Indicazioni per contemplare il mistero di Maria nella Chiesa e il mistero della Chiesa in Maria* (Milano 1991) 19.

⁷⁴ *Lumen Gentium*, 68.

⁷⁵ K. Rahner, *Misión y gracia*, I: *El siglo XX, ¿siglo de la gracia?* (San Sebastián 1966) 237.

⁷⁶ J. Ratzinger-H. U. von Balthasar, *Maria, Chiesa nascente* (Roma 1981) 27. Estudiosos de la Patrística tan eminentes como H. de Lubac o H. Rahner confirman esta perspectiva. Cf. H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia* (Bilbao 1966⁵), y, sobre todo, la monografía de H. Rahner, *Maria e la Chiesa. Indicazioni per contemplare il mistero di Maria nella Chiesa e il mistero della Chiesa in Maria* (Milano 1991³). En el mismo sentido se ha expresado un reciente documento de la Santa Sede: «En María [...] todo –los privilegios, la misión, el destino– es intrínsecamente referible [...] al misterio de la Iglesia. Se infiere de ello que cuanto más se profundiza en el misterio de la Iglesia, tanto más nitidamente resplandece el misterio de María. Y, a su vez, la Iglesia, contemplando a María, conoce sus propios orígenes, su naturaleza íntima, su misión de gracia, su destino de gloria, el camino de fe que debe recorrer». Sacra Congregatio pro Institutione Catholica, *La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale*, 20. Texto completo en: *Marianum* 50 (1988) 33-50. A la luz de lo dicho, hay que convenir forzosamente

nombre de la madre del Señor, de modo que la *virgo Ecclesia*, la *mater Ecclesia*, la *Ecclesia immaculata*, la *Ecclesia assumpta*, todo lo que más tarde sería Mariología fue pensado inicialmente como Eclesiología⁷⁶. Ahora bien, la Iglesia es una magnitud histórico-salvífica, cuya inteligencia teológica sólo se capta adecuadamente teniendo en cuenta su enraizamiento en las anteriores etapas del designio salvador de Dios (*Ecclesia ante legem y sub lege*) así como su futuro escatológico. La condición peregrinante no representa el estatuto definitivo de la Iglesia. Mientras peregrina en este mundo, la Iglesia «vive entre las criaturas que gimen entre dolores de parto hasta el presente, en espera de la manifestación de los hijos de Dios (cf. Rm 8,19-22)», pues aunque «somos llamados hijos de Dios y lo somos de verdad (cf. 1Jn 3,1), [...] todavía no hemos sido manifestados con Cristo en aquella gloria (cf. Col 3,4) en la que seremos semejantes a Dios porque lo veremos tal cual es (cf. 1Jn 3,2)»⁷⁷. Pues bien, en María asunta esa glorificación futura, escatológica, de la Iglesia ha sido anticipada, de forma que si María –la María terrestre– es el arquetipo de la Iglesia en el camino de fe que debe recorrer, María asunta es arquetipo e inicio de la Iglesia que un día será glorificada. Por eso, en la Virgen asunta la Iglesia «contempla gozosamente, como en una imagen purísima, lo que ella misma, toda entera, ansía y espera ser»⁷⁸.

La asunción de María y las nuevas corrientes escatológicas

La teología cristiana –católica y protestante– sostuvo tradicionalmente una concepción de la vida futura articulada en dos fases complementarias. La primera –llamada *estado intermedio*– abarca desde la muerte del hombre hasta la parusía del Señor y tiene como sujeto al alma humana, que, según la doctrina católica, pervive tras la muerte gozando de la visión de Dios, sufriendo la condenación o completando su purificación. La segunda y definitiva fase se abre con la parusía y tiene por sujeto al hombre total, reconstituida su unidad vital por la resurrección corporal.

Esta persuasión común se rompió en la primera mitad de nuestro

con S. de Fiores cuando denuncia como *escándalo teológico y lamentable omisión* el vacío mariológico que se percibe en los tratados postconciliares sobre la Iglesia. Cf. S. de Fiores, *María en la Teología contemporánea* (Salamanca 1991) 167s.

⁷⁷ *Lumen Gentium*, 48.

⁷⁸ *Sacrosanctum Concilium*, 103.

⁷⁹ Su obra fundamental es *Die Unsterblichkeit der Seele* (Gütersloh 1925).

siglo cuando C. Stange⁷⁹ introdujo en el pensamiento protestante la idea de la «muerte total» (*der Ganztod*): toda la realidad del hombre perece en la muerte. Desde entonces se fue difundiendo en la teología protestante la tendencia a negar la inmortalidad del alma –y, en consecuencia, la escatología intermedia– por considerarla una injerencia griega en el pensamiento bíblico, que únicamente conocería la idea de resurrección. La posición de C. Stange tuvo pocos seguidores, pues la consecuencia lógica de la idea de «muerte total» era el concepto de resurrección como nueva creación del hombre, con lo cual el que resucita no sería ya el que ha muerto. Muchos más seguidores ha tenido otra forma de negación del estado intermedio conocida con el nombre de *atemporalismo*. Nacida en el protestantismo con K. Barth⁸⁰ y E. Brunner⁸¹, la teoría ha encontrado acogida en algunos teólogos católicos. Su idea esencial es que la resurrección tiene lugar en el momento mismo de la muerte. Afirmación a primera vista sorprendente, que los partidarios de la teoría justifican como sigue: la temporalidad es propia de nuestro mundo. Con la muerte, el hombre sale de este mundo y, por ende, del tiempo. En consecuencia, la resurrección es para cada hombre simultánea con la propia muerte y, sin embargo, todos resucitan simultáneamente en la parusía, ya que, suprimido el tiempo, no puede hablarse de distancia temporal respecto de la parusía.

No es posible aquí entrar en una exposición promenorizada de la teoría ni en una valoración crítica de sus afirmaciones⁸². Nos limitamos a sus repercusiones en la inteligencia del dogma asuncionista. El magisterio pontificio, al hacer valoración de estas corrientes escatológicas, advertía en

⁸⁰ *Kirchliche Dogmatik*, II/1 (Zürich 19402) 698ss; III/2 (Zürich 1948) 524ss; 714ss; *Die Auferstehung der Toten* (Zürich 19534).

⁸¹ *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart* (Zürich 1953).

⁸² Baste decir tres cosas. En primer lugar, la teoría, al suprimir toda temporalidad en el estadio postmortal, atribuye al hombre un modo de ser que sólo a Dios conviene. Por otra parte, la teoría se ve obligada a concebir la resurrección con independencia del cuerpo terreno depositado en el sepulcro, con lo cual se debilita el realismo corpóreo de la resurrección, que termina siendo entendida como pervivencia de un «núcleo personal». Además, supuesta la resurrección en el momento de la muerte, la oración de la Iglesia por los difuntos queda privada de sentido. La posición del Magisterio en esta materia ha quedado reflejada en un documento de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe de 17 de Mayo de 1979: *Epistula ad Venerabiles Praesules Conferentiarum Episcopaliū de quibusdam quaestionibus ad Eschatologiam spectantibus*: AAS 71 (1979) 939-943. Resumen en: Collantes, 1373. Sobre esto, cf. J. Ratzinger, *Entre muerte y resurrección* (Una aclaración de la Congregación de la Fe a cuestiones de Escatología): *RevCatInt* 3 (1980) 273-286; C. Pozo, *Teología del más allá* (Madrid 1980²) 284-323; J. A. Domínguez Asensio, *Problemática actual en torno a la resurrección*: *Sillar* 6 (1986) 161-175.

un documento de 1979:

«La Iglesia, en su enseñanza sobre la condición del hombre después de la muerte, excluye toda explicación que quite sentido a la asunción de la Virgen María en lo que tiene de único, o sea, el hecho de que la glorificación corpórea de la Virgen es la anticipación de la glorificación reservada a todos los elegidos»⁸³.

La asunción de María significa, en efecto, que la Virgen precede a la Iglesia en la posesión de aquella glorificación total –espiritual y corpórea– a la que todos los justos están destinados. En ella es ya realidad gozosamente poseída lo que para los demás –vivos o muertos– es aún objeto de esperanza. Ahora bien, quien acepte la teoría atemporalista se verá obligado lógicamente a entender las cosas de otro modo. Supuesta la resurrección en el momento mismo de la muerte, habrá que concluir que, *al igual que todos los hombres*, también María resucitó al morir y su resurrección no sería anticipada con respecto a las de los demás hombres, ya que todas las resurrecciones son simultáneas. Lo cual es contrario a la interpretación auténtica que de la definición de Pío XII hace Pablo VI en su profesión de fe, en la cual se explica el sentido del dogma asuncionista afirmando nítidamente que la Virgen «recibió *anticipadamente* («in antecessum») la suerte de todos los justos»⁸⁴.

Por otra parte, el *atemporalismo* lleva consigo el grave inconveniente de entender la asunción con independencia del cuerpo terreno de María⁸⁵. Es cierto que el cuerpo resucitado no puede considerarse materialmente idéntico al terreno, ya que entre ambos media una profunda *transformación*

⁸³ El texto se halla en el documento de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe citado en nota anterior.

⁸⁴ *Sollemnis Professio fidei*, n.15: Collantes, 1408. En el mismo sentido se ha expresado el reciente *Catecismo de la Iglesia Católica*: «La Asunción de la Santísima Virgen constituye una participación singular en la Resurrección de su Hijo y una *anticipación* de la resurrección de los demás cristianos» (n.966). Teniendo en cuenta la clara afirmación de la Profesión de fe de Pablo VI, creemos que la interpretación tradicional del dogma asuncionista y la que de él hace la escatología atemporalista no pueden presentarse como dos «modelos» entre los que se pueda optar discrecionalmente, tal como parece sugerir, mostrando sus simpatías por la segunda, J. M. Hernández Martínez, *La asunción de María desde la reflexión actual sobre la escatología intermedia*, s.v. *Asunción: Nuevo Diccionario de Mariología* (Madrid 1988) 270-281.

⁸⁵ Sorprende encontrar esta forma de pensar en un autor como M. Schmaus, *Aufnahme Marias in den Himmel*: LThK 1, 1071. Crítica de esta posición en C. Pozo, *El dogma de la asunción en la nueva escatología*: EstMar 42 (1978) 187s.

(cf. 1Co 15, 42-44), debida a que la resurrección supone el ingreso en una nueva forma de vida y no una prolongación indefinida de las condiciones de vida de este mundo. Pero la Escritura y los símbolos de la fe afirman igualmente la *identidad* entre el cuerpo terreno y el resucitado, pues es «esto» (*touto*) corruptible y mortal lo que se reviste de incorruptibilidad e inmortalidad. Ciertamente, el cuerpo resucitado es un cuerpo espiritual, «pneumático» (1Co 15,44), pero esto no significa cuerpo «no corpóreo», sino cuerpo configurado por un principio de vida sobrenatural que es don del Espíritu Santo, mientras que el terreno estaba animado por la *psiché*, principio vital deficiente y limitado. El *atemporalismo*, concibiendo la resurrección con independencia del cuerpo terreno, debilita el realismo corpóreo de la resurrección y termina reduciendo ésta a la pervivencia postmortal del núcleo personal del hombre⁸⁶. La aplicación de estas categorías al caso de la Virgen da como resultado una inteligencia de la asunción con independencia del cuerpo terreno de María y, por lo tanto, la práctica eliminación del realismo corpóreo de su glorificación, que quedaría reducida a la pervivencia bienaventurada de su «núcleo personal».

Además, la aplicación del *atemporalismo* a la asunción de María priva a ésta del carácter de *privilegio* ya que la suerte de la Virgen se equipara a la de todos los mortales: al igual que todos los hombres, María habría resucitado, con independencia de su cuerpo terreno sepultado, en el instante mismo de su muerte. Se ha hecho notar, en este sentido, que la fórmula definitoria de la *Munificentissimus Deus* no habla de la asunción como *privilegio*, a diferencia de la *Ineffabilis Deus*, que define la concepción inmaculada de la Virgen como privilegio singular⁸⁷. Es cierto que el término *privilegio* está ausente de la fórmula definitoria, pero no del cuerpo de la constitución apostólica, que, poco antes, presenta la asunción de María como *supremam suorum privilegiorum coronam*⁸⁸. Por otra parte, el argumento ignora el dis-

⁸⁶ Así, L. Boros, *Mysterium mortis* (Olten 1962) 205ss, n.108; Id., *Erlöstes Dasein* (Mainz 19652) 46.

⁸⁷ «[...] Hay que tener en cuenta que los redactores de la fórmula definitoria podían haber calificado la Asunción como privilegio único otorgado a María sola. Pero no lo hicieron. Puede atribuirse razonablemente algún significado a la ausencia en la fórmula definitoria de toda afirmación en el sentido de que la Asunción es un privilegio único. Esta ausencia —se podría sugerir— es más significativa aún si se compara la fórmula en que se definía la Asunción con las palabras empleadas por Pío IX para definir la Inmaculada Concepción. En el caso de esta última verdad, el Papa la calificaba con estos términos: *Singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio*. Se ve claramente que el Papa quiso subrayar la singularidad de este privilegio». D. Flanagan, *La Escatología y la Asunción*: Concilium 41 (1969) 138s.

⁸⁸ DS 3902.

tinto carácter de los dos dogmas marianos. La concepción inmaculada es algo exclusivo de María, lo que justifica que se le califique como «singular gracia y privilegio». En cambio, la asunción es la realización anticipada en María de la resurrección gloriosa que es destino común de todos los justos. Lo propio del dogma mariano es la *anticipación*⁸⁹, pero lo que ahí se anticipa es la meta a la que están llamados todos los justos, lo cual explica que se eviten aquí términos de singularidad, que evocarían más bien algo exclusivo de su condición⁹⁰.

C. Pozo ha hecho ver la devaluación a que queda sometido el dogma asuncionista cuando se le interpreta a la luz de la escatología atemporalista. En efecto, si *todos* los hombres resucitan en el instante de su muerte, la asunción gloriosa no representa ningún don especial otorgado a María. La definición de Pío XII –glorificación también corpórea de María– no habría supuesto otra cosa que definir respecto de María aquella glorificación que es común a todos los justos. La definición de Pío XII habría sido una mera *canonización* de la Virgen. No le falta, por ello, razón al citado autor cuando escribe con cierta ironía: «Constituiría, por lo menos, un fenómeno extraordinariamente sorprendente el que la Iglesia haya esperado para canonizar a María hasta el año 1950 [...]. La paradoja llega a su culmen si se tiene en cuenta que esa «canonización» se habría realizado, de hecho, en medio de una notable polémica que discutía la misma definibilidad»⁹¹.

Desde supuestos mariológicos eclesiotípicos pudiera responderse a esto que, haciendo de María asunta un caso particular entre todos los justos glorificados, se resalta su condición de tipo e imagen de la Iglesia. Así, según D. Flanagan, «María incorpora en su propia persona la Iglesia gloriosa, de la que es expresión perfecta y personal. En ella se presenta plenamente la comunidad celeste ante nosotros, en su miembro más perfecto y más representativo»⁹².

La argumentación transcrita adolece de lo que pudiéramos llamar *unilateralidad eclesiotípica*. En realidad, el misterio de María no puede explicarse solamente mediante la tipología eclesial. La más honda raíz de

⁸⁹ Anticipación que, por lo demás, no excluye otros casos que habrían sido también excepciones a la suerte común. Cf. lo dicho en la n.9.

⁹⁰ C. Pozo, *EstMar* 42 (1978) 186. Cf. K. E. Boerresen, *Anthropologie Médiévale et Théologie Mariale* (Oslo 1971) 116.118s.

⁹¹ C. Pozo, *EstMar* 42 (1978) 187.

⁹² *Concilium* 41 (1969) 144.

⁹³ Cf. documentación sobre este punto en: C. Pozo, *María en la obra de la salvación*, 32-42.

esta tipología se encuentra en el título de «Nueva Eva», título que en la tradición patrística se aplica tanto a María como a la Iglesia⁹³. La aplicación de dicho título a ambas se justifica porque la una y la otra cooperan activamente a la obra salvadora de Cristo, nuevo Adán, de modo análogo a como la antigua Eva cooperó al pecado del primer Adán. Ha sido mérito de Coathalem⁹⁴ el haber puesto de relieve que la aplicación del título a María y a la Iglesia no es unívoca. La colaboración de María a la obra redentora deriva de la maternidad divina y sitúa a María en un nivel superior y trascendente a la Iglesia. María, en efecto, coopera por su maternidad al hecho redentor mismo (es decir, a lo que los teólogos llaman *redención objetiva*). La colaboración de la Iglesia a la obra redentora no puede situarse en el mismo nivel, sino que se limita al plano de la llamada *redención subjetiva*, es decir, al proceso por el que la redención obrada por Cristo se hace, mediante la fe y los sacramentos, realidad efectiva para cada uno de nosotros⁹⁵. Lo dicho hace de María una paradoja: por una parte, la Virgen es miembro de la Iglesia; por otra, la trasciende. Su figura no puede, por tanto, ser absorbida por completo en la eclesiología, sino que encuentra su lugar orgánico como eslabón intermedio que lleva de la cristología a la eclesiología.

La *Munificentissimus Deus* apoya la definición asuncionista en la colaboración de María, nueva Eva, a la obra redentora de su Hijo, el nuevo Adán, cuyo fruto maduro será la resurrección gloriosa universal. El *prius* de la glorificación corpórea de María con respecto a los demás justos que forman la Iglesia corresponde al *plus* de su cooperación a la obra salvadora. Su participación, antes de la parusía, en la resurrección coporal de Cristo responde al hecho de su cooperación *singular y única* a la redención objetiva⁹⁶.

⁹⁴ Cf. H. Coathalem, *Le parallelisme entre la Sainte Vierge et l'Église dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII siècle* (Rome 1954).

⁹⁵ María tiene *también* un papel en el proceso de distribución de la gracia, pero no es éste, sino el de su colaboración a la «redención objetiva», el aspecto primariamente subrayado por la tradición. La afirmación de una cooperación de María en la distribución de la gracia es posterior y surgió en estrecha relación con el nacimiento y desarrollo del culto de intercesión a María. Sobre el sentido de la cooperación de María a la obra salvadora de Cristo, cf. J. Alfaro, *Significatio Mariae in historia salutis*: Gregorianum 40 (1959) 9-37.

⁹⁶ «Se Maria è stata, a un titolo unico, cooperatrice immediata alla redenzione oggettiva, ha dovuto essere associata, a un titolo unico, allo scopo dell'opera redentrice che è la glorificazione del Cristo [...]. Come unica associata alla redenzione oggettiva, Maria è l'unica associata alla risurrezione e all'ascensione corporali del Cristo, prima della fine del mondo. Infatti, con la sua cooperazione alla redenzione oggettiva, ella contribuisce a porre il principio di salvezza di tutta l'umanità: con il Cristo ella detiene questa salvezza in modo completo, nella sua anima e nel suo corpo. Con lui, ella diventa primizia della risurrezione dell'umanità». J. Galot, *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, 317s.