

La Dormición de María

¿Murió la Virgen, Nuestra Señora?

Blas Piñar

Pretendo con este trabajo exponer un tema, el de la muerte de María, de acuerdo con las indicaciones del capítulo VIII de la Constitución **Lumen gentium**, es decir, huyendo tanto de la “falsa exageración como de la excesiva mezquindad” (nº 67) en lo que a la Señora se refiere, pero sabiendo, como la propia Constitución dice (nº 60), que María, “lejos de impedir la unión inmediata de los creyentes con Cristo, la fomenta”, tal como lo pone de relieve el **sensus fidei** en los versos populares y conocidos que rezan así:

*Quien busca el grano
lo encuentra en la espiga;
quien quiere oro fino
lo excava en la mina;
quien busca a Jesús
lo encuentra en María.*

La pregunta inquietante que nos formulamos sobre la muerte de Nuestra Señora, el razonamiento subsiguiente a la pregunta y la respuesta que daremos a modo de conclusión, tratarán de mantenerse en la línea de lo que Urs von Balthasar ha llamado la “teología arrodillada”, y, por ello, a sabiendas de que estamos ante uno de los misterios del cristianismo, misterio que hemos de contemplar con el **lumen fidei**, en el espejo, y no con el **lumen Dei**, en su realidad plena. Toda aproximación al misterio llevará consigo, **ab initio**, una sensación de perplejidad y asombro, pero, después, en la “teología arrodillada” que nosotros compartimos, de admiración ante las **mirabilia Dei**, y de humildad, como reconocimiento de insuficiencia para abarcar y penetrar la profundidad y la anchura del misterio mismo.

El “**mysterium mortis Mariae**” es apasionante para un cristiano, y difícil de resolver para un teólogo. ¿Cómo se produjo el “**transitus Mariae**” del **status viatoris** al **status Patriae**? Digamos, ante todo, que no se trata de un dogma de fe, y que puede mantenerse –al menos por hoy– pues “**totam questionem mortis reliqui apertam**” –una u otra postura–, la de que María murió o no murió. La Bula **Munificentissimus Deus**, del 1º de noviembre de 1950, por la que Pío XII definiera dogmáticamente la Asunción, margina la pregunta con esta frase cautelosa: “terminado el curso de su vida terrena [María] fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial”. Si el abandono por María de la espacialidad y de la temporalidad, es decir, si el término del “**terrestris vitae cursus**” de la Señora, se produjo “**previa morte**” o “**sine morte previa**”, es algo que la Iglesia, por ahora, no ha querido definir, en espera de un mayor esclarecimiento doctrinal y de una más intensa y abundante iluminación del Espíritu Santo.

Definido tan sólo como dogma que “**Maria ad coelum viva fuerit translata**” o “**in coelum assumpta simul corpore et anima**”, queda por averiguar –y sujeto por ello a discusión teológica– si el alma y el cuerpo de María se separaron o no, y cuáles fueron las razones por las cuales, en el supuesto de que

dicha separación se produjera, el cuerpo permaneciese incorrupto hasta el momento de su resurrección y glorificación. En este sentido, el Cardenal Pizzardo, en su alocución al primer Congreso Internacional de Mariología, celebrado en Roma, en 1950, aseguró que “la cuestión del fin de la Señora es un problema muy oscuro, que está pidiendo una investigación a fondo”. Esta investigación, lógicamente, ha de enmarcarse en la “verdadera doctrina católica sobre María”, para una “más exacta comprensión del misterio de Cristo y de la Iglesia”, como pedía Pablo VI en su Discurso de la clausura de la tercera sesión del II Concilio Vaticano.

Aquí es precisamente donde se halla la médula de la investigación, pues María está ligada a Cristo y a la Iglesia, al núcleo redentor y a la humanidad redimida, al **ordo Christi** y al **ordo Adami**. Por eso –adelanto mi punto de vista– será necesario, para que la investigación nos lleve a buen puerto, construir una Mariología que sea algo más, por asimilación, que un capítulo de la Cristología o de la Eclesiología, para jugar de puente entre ambas y en torno a la eminencia (**Lumen gentium**, nº 53) y a la singularidad de la Señora en la economía de la salvación.

A esta luz abordamos el tema sin escrúpulos que, en otro tiempo y circunstancia, hubiera producido la reacción, más temperamental que lógica, de quienes calificaron la postura que niega la muerte de María de “blasfema, de fábula y delirio, de escandalosa y temeraria, con sabor herético”, que la Inquisición debería perseguir. En esta línea condenatoria, aunque más moderada, el Arzobispo de Génova, Salvatore Magnano, afirmaba el 20 de diciembre de 1862 que el planteamiento de la muerte de la Virgen era tanto como plantear una “cuestión inútil, inoportuna y dañina”.

Vamos, pues, a arriesgarnos a la difícil empresa de “explicar (como quiere la Constitución **Lumen gentium**, nº 54) la función de la Santísima Virgen en el misterio del Verbo encarnado y del Cuerpo místico” en una materia –la de la muerte de María– que “aún no ha dilucidado plenamente la investigación de los teólogos”. Para ello contamos con el reconocimiento “conciliar para todas las opiniones que en las escuelas católicas se proponen libremente, acerca de Aquella que, después de Cristo, ocupa en la Santa Iglesia el lugar más alto y, a la vez, el más próximo a nosotros”.

Insisto en que la cuestión que nos ocupa es difícil, porque incluso le ofreció dudas a Juan Pablo II, que en su homilía de la Asunción, en Castelgandolfo, el 15 de agosto de 1980, decía: “La que en su concepción fue inmaculada, esto es, libre de pecado, cuya consecuencia es la muerte, ¿no debería ser libre de la muerte?”, respondía a esta interrogante, en la homilía de 1982, afirmando que “María ha estado preservada de la ley de la muerte”, mientras que, comentando las palabras que dedica a la Asunción de la Virgen la Constitución **Lumen gentium** (nº 50), se pronunció en sentido diverso, tal y como las reprodujo la revista **Alfa y Omega**, de 25 de julio de 1997, asegurando que si “Cristo murió, será difícil decir lo contrario para su Madre [pues] el hecho de que la Iglesia proclama a María libre de pecado original, no lleva a concluir que Ella recibiera también la inmortalidad corporal [aunque en este caso] la muerte [de María] pudo ser concebida como una dormición”.

El tema de la muerte de María exige una exposición didáctica, la cual requiere, a su vez, la toma de contacto con la cuestión medular que interroga sobre las siguientes preguntas: ¿murió o no murió nuestra Señora?, y en el supuesto de que muriera, ¿cuál fue la razón de su muerte?: ¿la exigencia de su **conditio carnis**?, ¿la exigencia de su gracia cristiana?, ¿la exigencia de su misión corredentora? En cualquiera de los tres supuestos, ¿cómo fue su muerte?: ¿una muerte cruenta, una muerte natural o una muerte de amor? Por el contrario, ¿no murió María porque no podía morir la que no tuvo pecado?, ¿murió, sin embargo, porque no estando destinada a morir, renunció de hecho a lo que por derecho le correspondía?

El hilo del tema, a su vez, y en esta exposición didáctica, habrá que analizarlo con apelación a la Historia y a la Teología, ya que la muerte de la Señora puede entenderse como hecho histórico que se estima envuelto en la oscuridad, y como hecho teológico, que algunos afirman que no está demostrado. De otra parte, los dos últimos dogmas marianos, el de la Concepción Inmaculada de María, proclamado por Pío IX el 8 de diciembre de 1854, en la Bula **Ineffabilis Deus**, y el de la Asunción, proclamado por Pío XII el 1º de noviembre de 1950, por la Bula **Munificentissimus Deus**, obligan a examinar la cuestión, por la incidencia de ambos documentos en la Mariología, en la época anterior y en la época posterior a los mismos.

La Historia nada nos dice acerca de la muerte de María. De esa muerte no hay ni parte médico ni certificación del Registro Civil. Lo último que sabemos de María es que el Apóstol San Juan, después de recibirla como madre al pie de la cruz, “la tuvo consigo en su casa” (Juan 19, 27) y que en una habitación alta, posiblemente el Cenáculo, perseveraba en oración con los discípulos y las mujeres piadosas (Hechos 1, 14). Estos son los últimos datos que tenemos de la Virgen a través de la Sagrada Escritura. Habrá que inquirir, por consiguiente, si la Tradición, que es para los católicos cauce de la verdad revelada, nos dice algo sobre la muerte de María.

Con toda sinceridad creemos que la Tradición guarda silencio. Juan, que la acogió en su casa, calla, y callan los Apóstoles. Ni siquiera las actas del Concilio de Éfeso, donde Juan vivió, celebrado el año 431, y que proclamó la maternidad divina de la Señora, aluden al tema. Durante cinco siglos no hay un solo dato revelador, aunque es curioso que según pone de manifiesto Giacinto Scaltriti “en Nicea están los restos de una Iglesia cristiana del siglo IV, de la que los mismos turcos dicen que estaba dedicada a la Inmaculada, la cual un día se durmió y los ángeles viendo que era tan bella en el sueño, la llevaron al Paraíso” (“Revelazione e Magisterio”, en **Renovatio**, abril/junio 1957, pp. 230-231).

Los primeros datos sobre la muerte, resurrección y asunción de la Señora no aparecen hasta bien entrado el siglo V, y los encontramos en los Evangelios apócrifos y en los libros que se ocupan del **Transitus Mariae Virginis**. Los Evangelios y los libros citados difieren entre sí en cuanto al lugar donde murió la Señora, Éfeso o Jerusalén; en cuanto al lugar del sepulcro, que suele situarse en el Valle del Cedrón, junto al Getsemaní, donde el obispo Juvenal, entre los años 453 y 458, construyó una basílica, de la que hoy sólo se conserva la cripta. Santa Pulqueria, por su parte, en la época del emperador Mauricio, también levantó en Constantinopla un templo con el propósito de albergar el sepulcro de la Señora.

Lo común a estos relatos se halla en su carácter imaginativo y fantasmagórico. Los apóstoles llegan para reunirse en torno a María, a punto de morir. También acuden, según los casos, Adán y Eva, los patriarcas y los ángeles. Suele estar ausente Santo Tomás, que llega con tres días de retraso y contempla con los demás apóstoles el sepulcro vacío. El cuerpo de María unas veces se traslada a un lugar oculto, otras al paraíso primero, donde al pie del árbol de la vida aguarda incorrupto la resurrección universal, otras, en fin, reconocen la ascensión gloriosa, en cuerpo y alma, de María.

Entre tanta leyenda cabe descubrir un fondo de verdad, y ese fondo de verdad se traduce en una repulsión instintiva del pueblo cristiano a que el cuerpo de María padezca la corrupción del cadáver, y una fórmula destinada a resolver el problema, y que responde al principio mariológico, ya latente, de asimilación a Cristo: la resurrección, más o menos inmediata, y la Asunción gloriosa a los cielos.

Por lo que respecta a la liturgia, según los textos que he podido consultar, la fiesta de la Asunción no aparece hasta el siglo VI en Oriente, y hasta el VII en Occidente. Esa liturgia está muy directamente inspirada en la tercera de las homilias de San Juan Damasceno, que trae causa de los Apócrifos. Ello explica dos cosas, a saber: la antigua oración “Veneranda”, en la que se hace referencia a la muerte de María (“*in qua Sancta Dei genitrix mortem subiit temporalem*”), y la secreta “Subveniat”, que en latín dice, refiriéndose a la Señora, que “*pro conditione carnis migrasse cognoscimus*”.

Pues bien, el “*migrare de hoc saeculo*” nos parece una traducción correcta del griego, que no nos lleva a la conclusión de un tránsito por muerte. A tal fin, no puede olvidarse la terminología griega que distingue entre *thanatos* (muerte), *koimesis* (dormición), *anastasis* (resurrección) y *metastasis* (traslado). Pues bien, la liturgia griega no habla jamás de *thanatos* de la Señora, sino de *koimesis*, y la fiesta de la Asunción la entiende no como una *anastasis*, sino como *metastasis*.

Ello explica que tanto antes como después de la época en que se recoge la fiesta litúrgica de la Asunción se haya podido mantener la tesis que se opone a la muerte de María.

Así, San Epifanio, que fue obispo de Constancia, en Chipre, en el siglo IV, en su libro *Panarion* o *Adversus haereses*, escribía que “en las Escrituras no se habla de la muerte de María, si murió o no murió, si murió de muerte natural, si fue muerte por la espada, según la profecía de Simeón, o si dejó este mundo sin morir y fue sencillamente transportada a la gloria eterna”. “No digo –añade– que fuera inmortal, pero tampoco estoy seguro de que haya muerto”.

San Isidoro de Sevilla, en el siglo VII, dice que “nada se ha escrito sobre la muerte de María”, y los obispos asturianos del siglo VIII, Ascarico y Tuscaredo, aseguran que “*De gloriosa Mariae nulla historia doceat morti*”.

También en España, un autor anónimo, que parece identificarse con Ignacio Camargo, profesor de la Universidad de Salamanca, publicó en 1680 un *Tractatus de immortalitate Beatae Virginis Mariae*, condenable por la Inquisición, en el que negaba la muerte de Nuestra Señora.

Hasta la Bula *Ineffabilis Deus*, la afirmación de la muerte de la Señora tenía el respaldo de las argumentaciones de San Buenaventura y de Santo Tomás de Aquino, que arrancaban de una redención universal, sin excepciones, que, incluyendo a María, no la excluía del pecado original. El hecho de que la redención actúe no sólo con carácter liberatorio, sino con carácter preservativo, tal y como entendieron Guillermo de Ware y Juan Duns Escoto, conciliaron aquella necesaria redención universal con la concepción inmaculada de María.

Por eso, a partir del 8 de diciembre de 1854, vuelve a plantearse, lógicamente y con más rigor, el tema que nos ocupa, ya que pueden contemplarse los dos supuestos siguientes: 1º) Murió María, a pesar de no haber pecado (“*macula de peccati non est in te*”). Si ello es así se acusa a Dios de injusto, pues castiga al inocente; 2º) María murió, no por haber pecado, sino por la salvación de la humanidad. Si así fue, se reconoce la insuficiencia de la redención de Cristo. Ante este dilema, en 1879, Domenico Arnaldi publicó en Milán un libro titulado *Super transitu Beatae Mariae Virginis Deiparae exemptae omni labe culpae originalis dubia proposita*, en el que sostuvo que la absoluta exención del pecado en María demandaba la absoluta exención de la muerte.

Ya el 12 de diciembre de 1945, la Universidad Gregoriana de Roma manifestaba que “*mors et resurrectionem non necessario pertinet ad essentiam mysterii Assumptionis*” y contrarios a la mortalidad de María opinaban Tiburcio Gallus, en 1949 (*La Vergine immortale*, Roma) y Martin Jugie (“La mort de la sainte Vierge et la spéculation théologique”, *Miriâm*, n° 4, 1942 y n° 5, 1943).

Entre nosotros, el cardenal Monescillo, siendo obispo de Jaén, pidió al Concilio Vaticano I que declarara la Asunción de María en alma y cuerpo inmortal, argumentando que si “*peccati stipendium mors, quae non peccavit, poenam peccati non potuit ferre*”.

A partir del 1º de noviembre de 1950, el silencio de la Bula *Munificentissimus Deus* sobre el “cómo” del “*Transitus Mariae*”, volvió a estimular el debate teológico sobre su muerte, distinguiéndose, por la defensa de la tesis negativa, el P. Martin Jugie (*L'Immaculée Conception dans l'Écriture sainte et dans la Tradition orientale*, Roma, 1952) y el P. Gabriel Roschini (“Il problema della morte di Maria dopo la Costituzione dogmatica «Munificentissimus Deus»”, en *Marianum*, 1951).

Aquí, en España, el P. López Quintás escribe que “si María se vio libre de todo débito en orden a la mancha original, se vio libre también de derecho y hecho de la muerte [ya que], la incorruptibilidad constituye una propiedad de la carne de María”. (“Sugerencias sobre la definición dogmática de la Asunción” en *Estudios*, 1951). A esta corriente inmortalista se suma en 1989 José Javier Itoiz Leoz, para el cual la Bula de Pío XII “encierra de modo insuperable e inseparable el sentido inmortalista” (*El tránsito de Santa María y su relación con los demás dogmas marianos*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1989).

Sentado, pues, que ni la Escritura, ni la Tradición, ni el Magisterio soberano de la Iglesia, ni la Liturgia, pues la oración “Subveniat” que incluía la muerte de María ha desaparecido del nuevo “*Ordo missae*”, las posiciones giran en torno al hecho teológico de la misma y sobre dos preguntas fundamentales: ¿es la muerte, en todos los supuestos, un salario del pecado? Si el pecado explica la muerte, y María no pecó, ¿por qué murió nuestra Señora? ¿Acaso “*mors in praesenti statu est (solamente) sequela peccati originalis*”?

A estas dos preguntas se responde con la teoría de las tres exigencias, afirmando que la muerte –con independencia de sanción o castigo– viene exigida, en el caso de la Señora, por el abandono del hombre al estado de naturaleza pura, por la índole misma de la gracia cristiana y por su misión corredentora. Estudiamos el alcance de las tres exigencias.

1. Exigencia del estado de naturaleza pura

María tuvo necesariamente que morir, porque su naturaleza humana procede de Adán, “*mors in omnes advenit primi parentis*” (Santo Tomás, *Summa* III, q. 14, ad. 31), y aun cuando sea cierto que fue preservada del pecado de origen, la naturaleza, individualizada y subjetivada en su persona por la concepción, fue una naturaleza desprovista de los dones preternaturales que esa naturaleza tuvo en el estado de inocencia del paraíso. Por tanto, la muerte de María no fue estipendio del pecado, sino consecuencia de la *conditio carnis*, de la naturaleza sin dones preternaturales que recibió de Adán a través de sus padres.

Para aclarar las ideas, los teólogos distinguen tres estados de la naturaleza humana, a saber: el estado de naturaleza pura, el estado de inocencia original del paraíso y el estado de naturaleza caída. En el estado de inocencia –se dice– hay que distinguir la gracia del alma, es decir, la vida divina por participación, y los dones preternaturales concedidos al cuerpo. Uno de estos dones era el de la inmortalidad y consiguiente incorruptibilidad.

Pues bien; el pecado de nuestros primeros padres, de un lado, afectó al alma, que quedó privada de su participación en la vida divina, y, de otro, al cuerpo, que perdió la inmortalidad y la incorruptibilidad. En este sentido, la muerte fue algo más que la separación del alma, como principio vital de la carne animada por él.

Pero admitido esto, por el pecado no hubo un regreso al estado de naturaleza pura, y ello por cuatro razones: la primera, porque regreso supone vuelta al punto de partida, y la verdad es que no hubo un punto de partida de naturaleza pura, pues el hombre, en el Paraíso, fue creado **ab initio**, originariamente, en estado sobrenatural; la segunda, porque no hubo tampoco degradación a ese estado de naturaleza pura, que hubiese hecho necesario que el alma racional, espiritual e inmortal quedara reducida a escala zoológica, pasando a ser principio de vida puramente sensitivo, animal y mortal, y que el cuerpo, que se corrompe al separarse del alma, *“*quia pulvis es et in pulverem reverteris*”* (Gén. 3, 19), quedara reducido a polvo para siempre, cuando es así que esa pulverización es tan sólo *“*ad tempus*”* y desaparecerá *“*in terminis*”*. “Expectante –dice San Pablo (Rom. 8, 23)– **redemptionem corporis nostri**”, de tal forma que ese mismo cuerpo mortal sembrado en la corrupción resucitará incorruptible, recobrando su inmortalidad (I Cor. 15, 53-54), y glorificado en los justos podrá satisfacer el *“*desiderium naturale videndi Deum per essentiam*”*, que dice Santo Tomás, es decir, la *“*contemplatio facie ad faciem*”*; tercera, porque, por ello mismo, la unidad en la persona del alma y del cuerpo no se pierde, sino que queda suspendida, y bien puede decirse que el hombre no muere del todo; y cuarta, porque hay una diferencia cualitativa en la creación visible de los cinco días primeros, que responde a un *hágase* imperativo que la hace surgir de la nada, y la creación en el día sexto, realizada por el mismo Dios, que dice: “hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”, y no sacándolo de la nada, sino formándolo con el polvo, ya creado, de la tierra, e inspirando en su rostro un aliento de vida (divina, y por tanto inmortal) que animó al hombre (Gén. 1, 26 y 2, 7) y que no desaparece con la muerte, es decir, con la separación del cuerpo y del aliento de vida, que es el alma, y que no muere.

El pecado original no condujo, pues, a un regreso al estado de naturaleza pura, sino a un ingreso en el estado de naturaleza caída, que es algo muy diferente; y tanto, que el hombre, a pesar del pecado, conserva su destino sobrenatural, aunque, como dice el P. Sauras (**La Asunción de la Santísima Virgen**, Edit. F.E.D.A., Valencia, 1950, p. 49), se halla incapacitado, al perder la gracia, para alcanzarlo, gracia que, lógicamente, requerirá y habrá de serle devuelta para conseguirlo.

En el curso de este razonamiento se acostumbraba a iniciar en la diferencia entre la gracia propiamente dicha y los dones preternaturales, es decir, los que no siendo debidos a la naturaleza Dios le quiso conceder. Uno de ellos –hemos dicho– fue el de la inmortalidad de la carne. *“*Natura humana, naturaliter, mortalis et passibilis est*”* y *“*mortalis erat conditio corpori animalis; immortalis beneficio conditoris*”*, dice San Agustín. Si *“*Deus creavit hominem inextinguibilem*”*, como se lee en el libro de la Sabiduría (2, 23), la inmortalidad corporal fue una atribución extrínseca a aquello que intrínsecamente era mortal. Pues bien, la *“*inmortalitas carnis*”* como atribución extrínseca, al igual que los otros dones preternaturales, la ciencia infusa, la impassibilidad y la integridad, no se

recuperan por la gracia redentora de Cristo, ya que es un hecho que el bautizado, en el que desaparece el pecado original, sigue en la ignorancia, padece la concupiscencia y sufre durante toda su vida terrena.

A partir de aquí, se llega a la conclusión de que en el pecado original de Adán hay que distinguir entre el pecado original originante, que a él también le afectó como persona, y el pecado original originado en la naturaleza humana, y que se transmite generacionalmente por la concepción, de tal forma que la naturaleza lo hace llegar a la persona y ésta, de nuevo, por la naturaleza, cuando se personifica, a cada uno de nosotros. Pues bien, si el pecado original, como pecado personal de nuestros primeros padres, llevó consigo la muerte –“moriréis” (Gén. 3, 19)– como pena-sanción, la muerte, que como corrupción del cuerpo afecta a los hombres, es una pena-defecto, una de las penalidades propias de la carne en el estado de naturaleza caída.

De aquí a la conclusión de la muerte de María no hay más que un paso: si María no pecó, debió no obstante morir, no como pena-castigo a un pecado que nunca tuvo (“*In Virgine Deipara mors non fuit poena*”), sino como exigencia de la “*conditio carnis Adami*” que recibió su persona. Si según el Concilio de Trento (Decreto 15), “*Mors corporis poena peccati est*”, “*peccatum originale est peccatum naturae non personae*”, dice Santo Tomás, “*privatio boni*” y no “*species mali*”.

¿Pero será posible que la muerte de María, admitida a fines dialécticos, haya sido tan sólo una muerte biológica, sin trascendencia teológica? ¿Cabe que María, tan íntimamente asociada a la tarea salvadora, haya muerto solamente porque así lo exigía su naturaleza humana, privada, como defecto físico, de la inmortalidad? Tal es la fuerza del argumento, que a la muerte de María se le busca otra razón.

2. Exigencia de la gracia cristiana

La muerte corporal biológica tiene en el hombre un fundamento teológico, y es, en sí, un hecho teológico que prueban los textos siguientes:

1. “Todos los hombres mueren por Adán” (I Cor. 15, 22)
2. “Está decretado a los hombres el morir” (Heb. 9, 27)
3. “Por el pecado entró la muerte en este mundo y se fue propagando en todos los hombres” (Rom. 5, 12)
4. “Reinó el pecado para dar la muerte” (Rom. 5, 21)
5. “Por un hombre vino la muerte [y] en Adán mueren todos” (I Cor. 15, 21-22)
6. “El estipendio del pecado es la muerte” (Rom. 6, 23)
7. “El diablo tenía el señorío de la muerte” (Hebreos 2, 14)
8. “Del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas porque el día que de él comieres morirás” (Gén. 2, 17)

Por tanto, si María murió, tuvo que morir, no “*ex conditione et defectu suae naturae*”, sino por sus relaciones con la obra de la redención, por exigencia de la gracia cristiana que ella tuvo en plenitud (“*gratia plena*”, Luc. 1, 28).

Desde este punto de vista: 1) La gracia postula la muerte, y la muerte es un requisito **sine qua non** para que actúe la gracia redentora; 2) sin la muerte no hay apropiación personal de la riqueza objetiva de la redención; y 3) la muerte es algo más que un hecho biológico, algo más que el salario del pecado (Rom. 6, 23), es una exigencia de la gracia.

Si ello fuera así, llegaríamos al absurdo de que la muerte es al mismo tiempo una exigencia de dos contrarios, del misterio de la gracia y del misterio de la iniquidad, del Señor de la Vida y del Señor de la muerte; y la gracia que redime sería, como se ha escrito, una gracia matadora, lo que resulta inexplicable.

Para hacer luz, basta tener en cuenta que la gracia redentora no exige la muerte, sino la victoria sobre la muerte (I Cor. 15, 54-55) y que esa victoria puede conseguirse superando la muerte, bien al evitarla, impidiéndola, o bien pasando por ella, resucitando. El esquema lógico se repite, ya que: 1) la gracia evita que caigamos en la tentación, como pedimos en el Padre Nuestro, pero también perdona nuestros pecados cuando caemos en ella; 2) esa misma gracia redentora preserva del pecado original, immaculando la concepción, como en el caso de María, y libera **a posteriori** del pecado contraído por la naturaleza por medio del bautismo; 3) y esa misma gracia consigue la victoria sobre la muerte mediante la redención anticipada del cuerpo, sin rendirle tributo, o mediante la resurrección que la derrota después de su triunfo.

Por otra parte, en el argumento de que la gracia redentora lleva consigo la muerte de María, se echa en el olvido el efecto somático de la gracia y que la gracia hace referencia a un alma que unifica un cuerpo con el que, unido, constituye el sujeto receptor de la misma, de tal forma que así como lo que afecta al cuerpo —el dolor físico, la enfermedad— influye, como se dice, en el estado de ánimo, así también la gracia santificante, que hace partícipe de la vida divina, actúa sobre el cuerpo como lo observa la intuición popular cuando afirma que la cara es el espejo del alma; y hasta el punto de que, bajo el influjo de la gracia, se producen en los santos los éxtasis, las levitaciones y los estigmas.

Pues bien, si la gracia de María fue plena, hasta podríamos decir que invasora y penetrante desde el punto de vista somático, siendo superior, dicen los teólogos, a la de todos los ángeles y todos los santos juntos, habiendo sido seleccionada entre todas las mujeres —**“ego elegi vos”*— para la maternidad divina, resulta evidente que el Hijo de Dios —el Redentor—, que se encarnó en ella y al que llevó fisiológicamente en sus entrañas, con la gracia única y exclusiva de esa maternidad la redimiera preventivamente de la muerte consecuencia del pecado original, tanto si se le considera como originante o como originado, del que ya, también de modo preservativo, fue redimida.

Da la impresión de que Marta intuía vagamente este poder inmortalizador de la gracia cuando le dijo a Jesús: “Señor, si hubieras estado aquí, mi hermano no hubiera muerto” (Juan 11, 21). ¿Y no estuvo presente el Señor, como nadie lo ha estado, en el seno de su Madre durante los nueve meses de la gestación, y no le comunicó, tan íntima y entrañablemente unido a ella, el privilegio o don preternatural de no morir?

La muerte de María no puede ser, por lo tanto, una exigencia de la gracia cristiana de la que ella es portadora en su plenitud. Ello equivaldría a decir que el campo de minas que rodea a la ciudad es un requisito indispensable para tomarla. De aquí que los teólogos que están a favor de la muerte de la Señora busquen apoyo en una tercera razón, que examinaremos ahora.

3. Exigencia de corredención

Si Cristo, el Redentor, al que nadie arranca la vida, muere porque voluntariamente la entrega para redimir con su muerte al género humano, ¿cómo no había de morir la Corredentora, no por necesidad biológica ni por exigencia de la gracia, sino voluntariamente, por renuncia a la inmortalidad? “*Caro Christi est caro Mariae*”. María es “*Speculum iustitiae*”, espejo en el que todo el itinerario del Justo, es decir, del Santo por excelencia que es su Hijo, se reproduce. La maternidad divina de la Señora, que es un derivado de la “*gratia unionis*” que se da en Cristo, postula una línea de semejanza y asimilación a Cristo de todos los misterios marianos.

Sin embargo, las cosas no son tan claras, y el principio mariológico de semejanza y asimilación no puede llevar a la identificación absoluta, porque ello equivale a desconocer el principio, también mariológico, de singularidad. No puede olvidarse, para resolver el problema, que la Corredentora no es un duplicado del Redentor, ya que la analogía no puede confundirse con la identidad, pues llevada la identidad a sus últimas consecuencias exigiría que:

1. La Señora hubiese muerto de muerte cruenta, en el Calvario y al pie de la Cruz;
2. la necesaria muerte corredentora de María, aunque se distancie de aquel momento, puede dar a entender que algo faltaba, y que no era perfecta, por lo tanto, la muerte redentora de Cristo;
3. parece muy difícil conciliar la necesaria muerte corredentora de María con el hecho indudable de que ella, como hija de Adán, necesitaba la redención. ¿Y es posible ser al mismo tiempo corredentora y redimida?

La única explicación posible a estos problemas se halla, a mi juicio, en la ascensión por Cristo redentor de la pasión, y no de la muerte de María; pasión dimanada de la pasibilidad de la Señora, que le hace, compadeciéndose, sufrir en su alma todos sus padecimientos, no penales, sino perfectivos, así como la agonía que Cristo sufrió en el madero, es decir, una “*mors in fieri*”, una muerte mística, pero no una muerte física. A este sufrimiento aludió proféticamente Simeón al referirse a la espada que traspasaría el alma (Luc. 2, 35) pero no el cuerpo de María. La “*passio Mariae*” basta para que sea corredentora, y no impide que sea preservada de la muerte, como redimida por la muerte del redentor.

Ratifica esta opinión no solo el que no es fácil renunciar a la inmortalidad para poder morir, como no es comprensible renunciar a la razón para volverse irracional, sino el valor absoluto del “*consummatum es*” (Juan 19, 30) en el Calvario, que significa tanto como que la Redención, objetivamente, se había realizado y no precisaba de una añadidura posterior, es decir, de la muerte de María, que tuvo lugar mucho después.

La corredención de la Señora, aunque no esté dogmáticamente declarada, se la considera como verdad teológica, y yo, personalmente, la comparto, y tiene, a mi juicio, justificación si se entiende –como ya hemos insinuado– que la corredención de la Virgen es una corredención compasiva y no una corredención conmoriente, que exigiría entender –contradiciendo las palabras de Cristo– que la Redención, hasta la muerte posterior de María, no se consumó, o que misteriosamente se da a esa muerte futura un efecto retroactivo.

Para mí, ninguna de esas dos soluciones puede aceptarse, puesto que quien redime es Cristo, Verbo encarnado, que, por serlo, no requería –ya lo hemos dicho– ninguna aportación ajena. Ello no

obstante, la corredención compasiva de la Madre de Jesús fue cierta, sin mermar de ningún modo el oficio redentor de Jesús.

Para entender que Redención y Corredención son compatibles, sin menoscabar lo más mínimo el hecho de que es Jesús el que redime, basta traer a colación un ejemplo que yo me propongo a mí mismo, a saber, el del agua que mueve la rueda del molino. En efecto, el agua es la que mueve la rueda, pero si en el agua se vierte un perfume, está claro que el agua se impregna del perfume y se empapa de su aroma. De igual modo, la tarea redentora le corresponde a Cristo, pero esa tarea se marianiza al impregnarse del perfume del dolor y del sufrimiento de su Madre, antes de la Crucifixión y al pie de la Cruz, y ese perfume, incorporado, de la compasión de la Señora, no cabe duda que si no redime de por sí, sí corredime al impregnar, marianizándola, la Redención que su Hijo llevó a cabo.

Examinada la teoría de las tres exigencias que postulan la muerte de la Señora, hagamos un replanteamiento teológico para defender la postura opuesta.

A tal fin, conviene no identificar la gracia redentora con la gracia del Paraíso, es decir, con la gracia del estado de inocencia o de justicia original.

El replanteamiento teológico que propugnamos parte de una economía de la salvación en la que hay dos líneas diferentes, a las que hicimos referencia, la del “*ordo Adami*” y la del “*ordo Christi*”. Pues bien, en cada línea hay un núcleo dinamizante propio: una para la línea de la muerte y otra para la línea de la vida.

El primer núcleo dinamizante lo integran el Diablo, Eva y Adán. Así resulta de los siguientes pasajes bíblicos: 1) “*Diabolus homicida erat ab initio*” (Juan 8, 44); 2) “*invidia diaboli mors intravit in orbem*” (Sab. 2, 24); 3) “*per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransit*” (Rom. 5, 12); 4) “*diabolus per mortem habebat mortis imperium*” (Heb. 2, 14).

El segundo núcleo dinamizante lo integran Dios, María y Cristo. Así resulta de los siguientes textos sagrados: 1) “*Deus mortem non fecit*” (Sab. 1, 13); 2) “*Deus creavit hominem inexterminabilem*” (Sab. 2, 23); 3) “*In ipso* –en el Verbo, Dios-Hijo– *vita erat*” (Juan 1, 4); 4) “*Verbum caro factum est*” (Juan 1, 14); 5) “*Ego sum vita*” (Juan 11, 25 y 14, 6); 6) “*Nemo tollit (vitam meam), potestatem habeo ponendi eam et potestatem habeo iterum sumendi eam*” (Juan 10, 18). Por eso, mediante la entrega de su vida, muriendo, *mortem destruxit*, destruyendo a su autor (Heb. 2, 14).

Si “el salario del pecado es la muerte”, decía San Pablo (Rom. 6, 23), “el salario de la justicia es la vida”, afirmaba San Agustín (*Confesiones*, Libro X, cap. 43, 68-70), y es en el núcleo dinamizante de esta línea vital donde hay que detenerse, estudiando la empresa común de Cristo y de María, que consiste en propagar por regeneración, naciendo (Juan 3, 8) o renaciendo del Espíritu Santo (Juan 3, 5), la vida divina en el hombre, y ello por contraste con la propagación del pecado y de la muerte, que se produce por generación en los que son concebidos y nacen “*ex voluntate carnis*” (Juan 1, 13).

Para esa lucha común, así como en Adán y Eva hay una plenitud de pecado que afecta a la persona, alma y carne, también hay, en Cristo y en María, una plenitud de gracia que ha de afectar también a la persona, carne y alma. El “*plenum gratiae*” (Juan 1, 14) de Cristo no coincide, sin embargo, con la “*gratia plena*” (Luc. 1, 28) de María. La plenitud de gracia de Cristo, que es el que viene de arriba: 1) es la del contenido, se produce por la hipóstasis y conlleva una comunicación de esencia, de tal

modo que “*in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*” (Col. 2, 9); 2) es una gracia redentora que da a su muerte en la cruz un valor teándrico; 3) esa muerte ha sido querida por el propio Cristo, que la asume en su *kenosis* y no la recibe como necesidad (pues ello equivaldría a subordinar a Cristo al diablo, que le impondría una naturaleza condenada a morir por obra suya). La plenitud de gracia de María, que es de aquí abajo: 1) es la del continente, y aunque llena su ser, tiene las limitaciones de la criatura; 2) se produce, no por comunicación de esencia, sino por comunicación de vida; 3) es la gracia de la redimida que actúa plenamente en una criatura necesitada de redención y en la que la muerte estaba llamada a producirse, no por ser asumida, sino por ser contraída *conditione carnis*.

Sentado esto, hay que averiguar cómo la gracia redentora de Cristo actúa en María. Insistimos en que la gracia redentora no es la gracia del paraíso, pero apuntamos –ya lo hemos hecho– que la gracia, ésta y aquélla, influye en la carne, de tal modo que cabría preguntar si los llamados dones preternaturales fueron en realidad extrínsecos o fueron más bien, si no ontológicos a la misma, robustecimiento interno para ella. No es lo mismo, en efecto, apuntalar un edificio para que no se caiga, que construirlo con cemento e introducir en él varillas de hierro para armarlo, como no es lo mismo fortalecer un músculo débil y flojo que sujetarlo y apretarlo con un corsé.

En cualquier supuesto, de lo que no cabe la menor duda es que la gracia redentora actuó plenamente en María e influyó, tratándola, en su naturaleza y en su persona, en tanto en cuanto fue Hija predilecta del Padre, Esposa del Espíritu Santo y Madre del propio Redentor, al que concibió y llevó en su seno.

Tanto si hay diversos tipos de gracias santificadoras como si existe una tan solo con cualificaciones especiales, lo que no puede discutirse es que en cualquier caso, “*secundum divinam ordinationem*”, la gracia se ordena y está dotada para la misión que le ha sido conferida, y que, con realidad espiritual infundida en el alma, trasciende a la persona. En el caso de la Virgen, la gracia del núcleo redentor, con sus cualificaciones, o las gracias diversas, tienen que operar con plenitud. Esa operatividad tuvo por objeto impedir que en el momento de la concepción la naturaleza transmitiese el pecado, por el que el diablo, con la muerte, dominó al hombre. La victoria en este terreno trajo consigo: 1) la inmaculada concepción de María; 2) la ausencia de “*debitum peccati*” y del “*fomes peccati*” o concupiscencia; y 3) la santidad o inmunidad de todo pecado (“*macula de peccato non est in te*”), no por falta de libertad, sino por adhesión libre a la voluntad divina.

Pero la operatividad de la gracia redentora no se comportó negativamente en María, como se comportan los antibióticos, sino que actuó también, y simultáneamente, como las vitaminas, vigorizando la naturaleza y dotándola de tal forma que la “*conditio carnis*”, o el defecto inicial de la naturaleza, no fuera obstáculo para su integridad, su virginidad (verdadera “consagración del cuerpo de María”, reconoce el P. Aldama en *Razón y Fe*, “La teoría de la Asunción”, Julio/Diciembre de 1951, pág. 22) y su inmortalidad (evitando el defecto gravísimo de la disolución del sujeto que supone la muerte). Y es lógico que así fuese, porque la gracia redentora es una regeneración, una *re-creatio*, que depara una criatura nueva y que, frente a Eva, transmisora de la muerte, coloca a María en una corriente recirculatoria, como *fons vitae*. Por eso, en María, por la *gratia plena* que perfecciona la naturaleza, hay una redención típica completa en la medida en que la gracia redentora lo requiere: sobre el pecado (que no llega a mancharla) y sobre la muerte (que no llega a dominarla). Tal es la prerredención de la que ha sido redimida de un modo eminente, como dice la Constitución dogmática *Lumen gentium* (nº 53); tal es la obra maestra de la redención, redención por su plenitud. De alma y de cuerpo, de la persona, en suma, preservada de pecado y de muerte de modo anticipado, ejemplar y esperanzador.

De este modo, en el núcleo dinamizante de la línea vital de la economía de la salvación, puede distinguirse la gracia del Redentor, que redime, y la gracia de la Señora, que queda redimida. Lo sorprendente del misterio está en que, en el plan divino, se instrumentaliza la propia naturaleza humana, a la que se convierte en arma redentora, y de tal modo que, por un lado, la muerte de un hombre tiene valor teándrico y, de otro, la misma naturaleza humana, *ab initio*, desde ya, queda redimida en la persona de María con su gracia singular y en términos absolutos. Así, el dispositivo dador de vida da testimonio anticipado de su victoria plena sobre la muerte, impidiendo morir a una criatura.

Esta solución nos permite salvar los escollos que difícilmente tratan de soslayar los que aseguran que María murió. La muerte de María, en nombre de las tres exigencias, no explicará nunca ni su integridad, ni su virginidad en el parto, ni la incorrupción de su cadáver. Luego de decir con énfasis que la Naturaleza humana que María recibió carecía de esos dones preternaturales porque su gracia no era la del Paraíso, tienen que reinventarlos para mantener la integridad, la virginidad y la incorruptibilidad de la Señora.

Por el contrario, si la gracia, que influyó poderosamente en la naturaleza para su finalidad redentora, la somete a tratamiento tal y como indicamos, puede contemplarse sin dificultad a María, no sólo sin visión beatífica (“bienaventurada porque has creído”, Luc. 1, 45), sino sin ciencia infusa y sujeta al sufrimiento y al dolor, pero, a la vez, con integridad, virginidad e incorruptibilidad.

Me extraña y sorprende, por ello, que Joseph Gili Ribas, en su artículo “La muerte de María” (*Ephemerides Mariologicae*, Madrid 2005, abril/septiembre, p. 207), escriba que la simple insinuación de la no muerte de María añade y proporciona desgraciadamente nuevas razones a los que acusan a la Mariología de no respetar como es debido la auténtica humanidad de la Madre del Señor.

¿Pero cómo es posible decir que la no muerte de María es una falta de respeto a su humanidad?

¿Acaso la inmortalidad de nuestros primeros padres, tal y como fueron creados por Dios, les negaba su condición de seres humanos?

Hay dos argumentos más para probar que María no pudo morir.

El primero, porque el ser humano se compone de cuerpo y alma, y cuando la muerte los separa se produce la corrupción máxima, que es la descomposición y disolución del sujeto, y de tal forma que subsistiendo el alma, el cuerpo deja de serlo y se transforma en cadáver, y como tal cadáver, desvitalizado, se corrompe y pudre, cumpliéndose así en cada hombre la condena que leemos en el Génesis (3, 19): “polvo eres y al polvo volverás”. Pues bien, para evitar esa putrefacción en el sepulcro, los teólogos que podemos llamar inmortalistas sostienen que la putrefacción en el cuerpo de María no se produjo y que se mantuvo intacto –como ya hemos dicho– en virtud de un privilegio singular concedido a la Señora y en espera de su resurrección anticipada a la del fin de los tiempos, lo que supondrá un don preternatural específico que no se prueba de ningún modo.

El segundo, porque si María murió y resucitó, aunque fuera poco tiempo después, no cabe la menor duda de que Satanás, mientras duró la incorrupción, se apoderó del cuerpo de la Madre y la apresó, quedando sin efecto la promesa divina hecha en el Paraíso, según la cual la Mujer, es decir, la Señora, aplastaría la cabeza del diablo cuando éste intentara causarle la muerte (Gén. 3, 15).

Pero es que, además, si María murió, el alma de María hubiera ido al cielo para disfrutar inmediatamente de la visión de Dios, cara a cara, mientras que su cuerpo, aunque incorrupto, sólo después de resucitar, reunido con su alma y rehecha la persona, pues es el sujeto de la Asunción, lograría ser glorificado, consiguiendo la unión beatífica. La Asunción, dice la Bula, fue en alma y cuerpo, y a éste no lo clasifica de resucitado sino de redimido, por lo que entiendo que no hubo muerte de María, sino tránsito, paso de la vida del tiempo a la vida de la eternidad, cumplimiento fiel de la “*vita mutatur, non tollitur*”, la dormición, en suma, como sostienen la mayoría de los teólogos de la Iglesia Ortodoxa, y entre ellos Karpovith, según el cual “María no murió, sino que se durmió”; y como se recuerda y conmemora en el Oficio de la Vigilia de la Asunción de la Iglesia rusa: “El Creador te ha transportado al cielo en cuerpo y alma, tu cuerpo ha sido glorificado junto a tu alma”.

San Ildefonso, arzobispo de Toledo y defensor de la virginidad de la Señora –al que cita Mauricio Gordillo en su libro **La Asunción de María en la Iglesia española (siglos VII-XI)**, Editorial La Estrella del Mar, Madrid 1992, p. 98– escribió lo siguiente: “Nunca es home complido sinon quando son en uno el alma et el cuerpo [...]; et quando non es asi, no es home; mas el alma et el cuerpo ayuntados en uno es home”. “Et pues la Egleſia dice **assumpta est Maria in coelis**”, que quiere decir “tomada y recibida es María en el cielo”, cierto es que por el alma et por el cuerpo todo ayuntado es uno lo dicen; pues si el alma por su cabo fuese en paraíso, no sería Sancta María en el cielo cumplidamente et esto sería decir que la Egleſia non tiene ni creye nin dice la verdad”.

La inmortalidad de María fue un don preternatural, no porque al haber sido concebida sin pecado hubiera tenido que permanecer en ella la gracia del Paraíso, sino porque siendo la nueva Eva de una nueva Creación, de la Nueva Alianza del hombre nuevo (Ef. 4, 24), la “Bendita entre todas las mujeres” (Lc. 1, 42), su gracia tenía que ser plena (Lc. 1, 28), muy superior a la justicia original, por lo que en ella “*fecit mihi magna qui potens est*” (Lc. 1, 49), concediéndole Dios los dones preternaturales que estimó precisos, como el de la maternidad sin mengua de la virginidad –recuérdese el ejemplo del rayo de luz que atraviesa el cristal sin romperlo ni mancharlo, o el del alumbramiento en el portal de Belén–, derogando para ella el “parirás con dolores” del capítulo tercero, versículo 16 del Génesis, para desempeñar su papel en la tarea redentora activa, sin perjuicio de ser redimida como criatura beneficiaria de la Redención.

A esta dotación preternatural y su génesis, por razón de su maternidad divina, se debe referir Pío XII en su Encíclica **Fulgens Corona**, cuando destaca los privilegios y gracias con que Dios enriqueció a la Señora, tanto en su alma como en su vida.

La inmortalidad de María, asegura José Javier Itoiz Leoz, es, por ello, “una realidad de su ser”, ya que su cuerpo “*ex vigore naturae integrae*”, en virtud de la redención preservativa, fue **ab initio**, y no desde su resurrección, revestido de la inmortalidad y, por consiguiente, de la incorruptibilidad de que nos habla San Pablo en la Epístola a los Corintios (15, 53-54).

María, para mí al menos, no murió, ni siquiera de amor, sino que el amor a su Hijo la hizo caer en el arrebatamiento de la unión mística. El amor es fuerte como la muerte, pero no es la muerte; como el sueño, aunque se le parezca, tampoco lo es. La Señora se quedó dormida. “Pastor, que con tus silbos amorosos me despertaste del profundo sueño”, podríamos decir con Lope de Vega. Por eso cabe que hablemos de dormición, y no de muerte de María. María, escribió Benedicto XV, casi murió, pero no murió. En el **transitus Mariae** hubo desmayo, desfallecimiento, pero no fallecimiento o muerte. “Decid a mi amado que desfallezco de amor”, leemos en el Cantar de los Cantares (5, 8), y

desfallecida y sin morir, glorificando su cuerpo y unido al alma, llena de gracia, en el éxtasis de la divina contemplación, “bella como una paloma”, fue asunta a los cielos.

En este sentido nos orientan y pueden con fundamento interpretarse los versos protoevangélicos del Génesis, la salutación angélica de la Anunciación, el canto del *Magnificat*, la visión del Apocalipsis y la Parusía de los últimos tiempos.

Pues bien, para no alargar este trabajo nos fijaremos solamente en la visión del Apocalipsis y en la Parusía de los últimos tiempos.

a) La visión del Apocalipsis

Juan, que, según Newman, escribió el último de los libros sagrados luego de que María terminara el curso de su vida terrena, escribe: “*Signum magnum apparuit in caelo*” (Apoc. 12, 1), “una mujer vestida de sol”. A esa mujer se enfrenta el dragón, pero la mujer, luego de dar a luz un hijo que regirá a todas las naciones, escapa, sin que el dragón le pueda dar alcance, al lugar preparado por Dios (Apoc. 12, 4-18).

Creo, con toda sinceridad, que la Mujer del Apocalipsis es la Mujer del Génesis, y que la Mujer del Génesis y la Mujer del Apocalipsis es María, y que María, en la visión, entre real y misteriosa, de quien la aceptó como Madre y con ella vivió, aparece ilesa entre los asaltos –pecado y muerte– del diablo.

b) La Parusía de los últimos tiempos

Cuando se cierre la historia, es decir, cuando el Señor vuelva, juzgará a vivos y muertos, es decir, que en la sesión del Juicio universal la comparecencia no será solo de los muertos que resucitan, sino también de los que en ese instante no hayan muerto, y estando vivos, no tienen por qué resucitar. Así resulta de dos textos del Apóstol San Pablo: “*mortui resurgent incorrupti, et nos immutabimur*” (I Cor. 15, 52), “*mortui qui in Christo sunt, resurgent primi. Deinde nos, qui vivimus, qui relinquimur, simul rapiemur cum illis... et sic semper cum Domino erimus*” (I Tes. 4, 15-16).

Ante ese espectáculo de vida, el apóstol exclama triunfante: en aquel día, final de los últimos tiempos, “la muerte será el último enemigo destruido” (I Cor. 15, 26), y grita: “*Absorpta est mors in victoria. Ubi est, mors, victoria tua?*” (I Cor. 15, 54). La Teología de la gloria será entonces la única Teología posible.

Ahora bien; esta realidad absoluta de la Teología de la gloria, que implica la victoria sobre la muerte sin pasar por ella, surge, no con carácter general, pero sí con carácter normal, antes de la Parusía. La razón es que los últimos tiempos comenzaron con la Redención. Por eso, como señala Rahner (“Sobre el sentido del dogma de la Asunción”, en *Escritos de Teología*, Taurus, t. II, Madrid 1963, p. 251):

“Si la salvación ha llegado ya, no puede producir asombro la existencia de hombres en los que el pecado y la muerte han sido ya definitivamente superados”.

Precisamente porque cualquiera que sea la duración de los últimos tiempos, los últimos tiempos están iniciados, San Mateo nos dice (27, 52) que los cuerpos de muchos santos que habían muerto resucitaron tan pronto como Cristo murió en la Cruz. La economía redentora se ha puesto, por consiguiente, en marcha y manifiesta al exterior el triunfo sobre la muerte, tanto si se ha pasado por ella, resucitando, como si no se ha pasado por ella, sin sufrirla. Tal es lo que sucederá con la última generación de los justos, que serán revestidos directamente de inmortalidad, sin padecer la corrupción, y que serán arrebatados y trasladados.

Pues bien; si estamos en los últimos tiempos, y María está en el núcleo redentor que los pone en marcha con Cristo, su glorificación corporal sin muerte no es más que un adelanto, con todo valor probatorio, de la etapa de la historia de la salvación en que nos encontramos.

Por otra parte, si las grandes figuras de los tiempos primeros que nos muestra el Antiguo Testamento son prefiguraciones del tiempo último a que el Nuevo se refiere, nada puede extrañarnos tampoco que Enoc (Eclo. 44, 16 y Heb. 11, 5) y Elías (II Reyes 2, 11-14 y Eclesiástico 48, 9-12), sin pasar por la muerte, fueran arrebatados a la manera de los justos de la última generación; como tampoco puede extrañarnos ni el rumor de la inmortalidad del discípulo amado, “*non moritur*” (Juan 21, 22-23), ni la transfiguración del cuerpo de Cristo en el monte Tabor, a la que se hace presente Elías, como nos recuerdan Mateo (17, 1-3), Marcos (9, 2-4) y Lucas (9, 28-35).

María ha alcanzado, pues, los últimos tiempos, como dice Rahner (*María, Madre del Señor*, Herder, 1967, p. 112), y como tipo y fruto perfecto de la Iglesia, participa de su inmortalidad, porque la Iglesia, animada por el Espíritu Santo, “*Sponsa Christi*”, sin mancha y sin arruga, no muere, como no mueren los santos de los últimos tiempos en los que está representada.

La Señora, pues, no murió. El hecho mismo de la agonía moral, sin muerte, en el Calvario, demuestra que Dios sólo quiso la “*passio Mariae*”, y el hecho de que al pie de la Cruz pasara a ser la “*Mater Ecclesiae*”, avala la tesis –and no me importa que se la clasifique de eclesiotípica– de que, no muriendo la Iglesia, su Madre tampoco podía morir.

Para concluir este trabajo, me ha parecido bien reproducir dos poemas, que agradarán a quienes, como yo, se declaran inmortalistas con relación a la Señora. Una es de Fray Íñigo de Mendoza, que en tiempos de Isabel la Católica escribió:

*Tu cuerpo templo sagrado
do puso Dios su tesoro
cuerpo sin culpa engendrado
cuerpo sin ningún pecado
carne más limpia que el oro,
porque conozca la gente
que jamás nunca pecó,
a gozo tan excelente
con tu alma juntamente
se subió.*

La otra poesía, moderna, es de Francisco Garfías, y se titula *No podías morir*:

*Tu cuerpo quedó intacto
y la huella de Dios permaneció en tu vientre.
Se quedaba en tu sangre
la estela de la divinidad
y esa estela eres tú.
¡No podías morir!
No podían morir ni corromperse
las arterias que fueron
corrientes de la vida;
ni el corazón que aprisionó en sus fibras
el latido de Dios;
ni el vientre poderoso que fue Sagrario vivo
Y un día de Nisán
cuando ya la semilla de la sangre germinaba,
te quedaste dormida.*

FUNDACIÓN
GLADIUS