ASSUMPTIO BEATAE MARIAE VIRGINIS, SEGÚN KARL RAHNER

ESTUDIO DE UN TEXTO CONTROVERSIAL

FÉLIX PALAZZI VON BÜREN

1. TEXTO *MARIOLOGIE*

En la primavera de 1950, Karl Rahner se había propuesto iniciar un estudio sobre el dogma de la Asunción corporal de María a la gloria celeste. El 13 de junio de 1951, concluyó su prólogo a un trabajo de unas 423 páginas[1]. Sin embargo, la mayor parte de la obra se encontraba elaborada antes de la proclamación del dogma. El manuscrito original comprende un prólogo y cinco secciones. Se trata de un exhaustivo estudio, con los medios que contaba en su época, sobre la *Assumptio-Arbeit*[2], como él mismo lo denominó, que nunca fue publicado, y apenas pudo consignar para uso privado de algunos de sus colaboradores cercanos[3]. El libro que permanecía parcialmente inédito fue al fin editado en el año 2004 en la ardua labor de recopilación y sistematización de la obra de Rahner, con el título de *Sämtliche Werke, Maria, Mutter des Herrn*, Band 9. Con anterioridad a esta fecha era en parte conocido[4] y aludido en cuanto objeto de estudio solo en algunos

[1] Nos referimos, en este caso, al texto que reposa en *Rahner-Archiv-Innsbruck* bajo el código KRA, Rahn I. B. 16, finalmente publicado en alemán: K. RAHNER, *Sämtliche Werke*, María, Mutter des Herrn, Band 9, bearbietet von Regina Pacis Meyer, Freiburg I. B 2004. La complejidad en el estudio de diferentes ediciones que se hicieron es claramente notable, pues entre el texto, que podríamos denominar como una primera edición, el KRA, Rahn I. B. 13, que es un esbozo escrito a mano de unas 388 páginas, y el KRA, Rahn I. B.17, se encuentran el KRA, Rahn I. B. 14 y el KRA, Rahn I. B. 15. El KRA, Rahn I. B. 14 comprende correcciones que se insertan respectivamente en el KRA, Rahn I. B. 16 y en el KRA, Rahn I. B. 17; mientras que el KRA, Rahn I. B. 15 es tan solo una parte incompleta del manuscrito. En el KRA, Rahn I. B. 17 (Rahn I. B. 17b y Rahn I. B 17c) se pueden apreciar cuatro páginas de color rojo que incluyen una lista de distintas anotaciones, algunas de ellas ya insertas y otras por introducir o realizar. Estos folios podrían significar un futuro plan de corrección y reelaboración de la obra, tal como lo corrobora K. Neufeld, pues Rahner se había propuesto modificar el trabajo con el fin de intentar nuevamente su publicación. Cfr. K. NEUFELD, *Die Brüder Rahner,* Freiburg 1998, p. 211. Tal presupuesto nos permite pensar que el KRA, Rahn I. B. 16, sea una edición anterior al KRA, Rahn. I. B. 17. Con ello, nos unimos a la opinión del padre K. Neufeld, quien afirma que existen tres redacciones del texto. Cfr. K. NEUFELD, "Zur Mariologie Karl Rahners-Materialen und Grundlinien", *ZKTh* 109 (1987) 435. En *Rahner-Archiv-Innsbruck* no existe otro texto bajo ningún título alterno a lo aquí expuesto.

[2] En una carta que dirige al general de la Orden el 13 de diciembre de 1951, se refiere más específicamente al título de su trabajo: *Assumptio Beatae Mariae Virginis*. Cfr. K. RAHNER, *Sämtliche Werke*, Maria, Mutter des Herrn, Band 9, p. XIII. A partir de ahora citado *SW* Band 9.

[3] KARL RAHNER, *SW* Band 9, p. XIII.

[4] El trabajo no había permanecido inédito en su totalidad, del mismo ha sido publicado el primer capítulo "Der rechte Beginn" en *Schriften zur Theologie* VII, 103-122 bajo el título

trabajos sobre la teología de este autor[5]. La edición más conocida circula bajo el nombre de *Mariologie* (Innsbruck 1959), carece del *excursus* "Sobre la muerte" y presenta únicamente el prefacio y las cinco secciones, con una numeración que no se compagina con las de las ediciones precedentes[6]. Con una pieza de tal magnitud, Rahner no pretendía producir una miscelánea o un homenaje referido a la proclamación del dogma; tampoco era su objetivo una aclaración pastoral del mismo[7]. Tales pretensiones eran consideradas por nuestro teólogo más que saturadas[8]. Él estimaba que en el ámbito de la teología alemana faltaba un estudio teológico sobre el dogma de la Asunción[9].

El estudio no habría de entenderse como "piadosa sutilidad" sobre la suerte final de la Madre de Dios. El nuevo dogma merecía, en la opinión de Rahner,

"Ich glaube die Kirche"; la sección segunda, "Dogmenentwicklung", con el nombre "Zur Frage der Dogmenentwiklung" en SchTh I, 49-90, cuyo material, originalmente pertenece al KRA, Rahn I. B. 17 y no al KRA, Rahn I. B. 16, lo cual nos incita a sostener que el KRA, Rahn I. B. 16 puede ser una edición anterior a la cual Rahner hizo algunas modificaciones en el KRA, Rahn I. B.17. El punto segundo del capítulo sexto de la sección cuarta, "Das dogmatische Gesamtbild von der heiligen Jungfrau und Gottesmutter Maria", solo se ha publicado en francés: "Le principie fondamental de la théologie Maríale", *RSR* 42 (1954) 481-522. El capítulo tercero de la quinta sección, "Die antropologische Bedeutung des neuen Dogmas", fue editado en alemán en *GlDei* 9 (1954) 132-139. Finalmente, el *excursus* "Zur Theologie des Todes" apareció por primera vez en *ZKTh* 79 (1957) 1-44, y luego, en 1958, se editó por separado con un *excursus* sobre el martirio. El *excursus* sobre la teología de la muerte, como bien sostiene Neufeld, no pertenece al plan original de la obra, es anterior a la misma e independiente de ella. Cfr. K. NEUFELD, *Die Brüder Rahner,* 208. Dicho *excursus* no se encuentra en el KRA, Rahn, I. B. 13, como tampoco en el texto "Mariologie" 1959. En "Mariologie" se hace alusión al *excursus* en la introducción (II-III) y en la página 184, en una nota al pie, se hace una referencia al mismo, como material de consulta para mayor comprensión de lo allí propuesto.

[5] Entre aquellos estudios que hacen explícita referencia al texto, considerado en sí mismo como objeto de investigación, encontramos las siguientes investigaciones: K. NEUFELD, "Zur Mariologie Karl Rahners-Materialen und Grundlinien", *ZKTh* 109 (1987) 431-439; J. BOLEWSKI, *Der reine Anfang, Dialektik der Erbsünde in Marianischer Perpektive nach Karl Rahner*, Frankfurt am Main 1991; ID., "Das Assumptio-Dogma und seine Bedeutung für die Eschatologie nach Karl Rahner", *CollTh* 58 (1988) 89-115; M. BURGER, "Antizipation vollkommener Erlösung. Aspekte einer Mariologie im Anschluß an Karl Rahner", en M. DELGADO – M. BACHMANN, eds., *Theologie aus Erfahrung der Gnade, Annäherungen an Karl Rahner*, Berlin 1994, 178-197; C. SCHICKENDANTZ, "Teología de la muerte. Un texto inédito de Karl Rahner", *TeoVi* 38 (1997) 331-346; ID., *Autotrascendencia radicalizada en extrema impotencia, la comprensión de la muerte en Karl Rahner*, Santiago de Chile 1999. En 2012 fue publicado otro trabajo sobre la mariología de Karl Rahner: MATUSCHEK DOMINIK, *Konkrete Dogmatik, Die Mariologie Karl Rahners*, Innsbruck 2012.

[6] El texto "Mariologie" no posee ninguna variación de contenido (excepto que no contiene el *excursus* sobre la muerte). Sin embargo, la diferencia en la numeración es evidente con respecto a las ediciones KRA, Rahn I. B. 16 y KRA, Rahn I. B. 17.

[7] Cfr. K. RAHNER, *SW* Band 9, p. 3.

[8] El mismo K. Rahner en 1964 afirmaba: "Yo creo y debe ser dicho, que se han escrito cientos de libros sobre mariología luego de la guerra. Esto es bueno: *De Maria numquam satis*. Pero hoy, también me parece que se pone frente a nosotros un gran problema, en el cual todas las verdades que nosotros predicamos se encuentran... No tenemos tiempo para escribir tomos sobre tantas sutiles menudencias sobre mariología... No tenemos tiempo para estas cosas, sobre todo cuando vemos el mundo, tal como realmente es". J. O'BRIEN, *Das Konzil - ein neuer Beginn*, en P. IMHOF – H. BIALLOWONS, eds., *Karl Rahner im Gespräch* I, 44.

[9] Cfr. K. RAHNER, *SW* Band 9, p. 3.

ser estudiado conjuntamente con el problema del desarrollo del dogma en general y bajo una perspectiva escatológica[10], que tiene como objetivo amplio un estudio del dogma dentro de un horizonte global y recíproco. El análisis aislado del dogma tendría como desventaja el peligro de separarlo de un contexto global y reducirlo a un hecho parcial. Ese aislamiento y la escasa visualización de las relaciones que esta verdad de fe guarda con otras verdades, empobrecen la interpretación del dogma y su significado. Obviamente, un reto de tal magnitud implica también sus riesgos, de los cuales Rahner era consciente. El primero de ellos se hace evidente al considerar el dogma en relación con algunos puntos que en la teología católica estaban y están todavía abiertos a discusión. En consecuencia, se podría terminar afirmando alguna proposición del todo discutible. Otra dificultad, inherente al método del proyecto de la obra, podía presentarse en el desarrollo de los puntos expuestos, pues algunos horizontes abiertos, dada la amplitud de los mismos, no lograrían tratarse con la exhaustividad requerida. Sin embargo, el posible riesgo de esta precariedad va en ventaja a una visión de conjunto que se gana en la interpretación del dogma[11].

Rahner, como jesuita y teólogo, sentía el deber y la exigencia de dedicar un estudio profundo al nuevo dogma[12]. Lo que el profesor de Innsbruck no esperaba es que tal deber y exigencia habrían de ser interpelados e incomprendidos por algunos de sus hermanos y por los miembros de la Congregación de la Doctrina de la Fe. La historia del texto es cosa ya conocida y bien documentada[13]. Un estudio exhaustivo de la misma escapa a nuestros objetivos, y por ello nos contentamos con el resumen que Rahner mismo ofrece.

> Esto me ha resultado extraño. Yo había escrito en 1951, en Roma, una *Mariología*, exactamente una amplia justificación del nuevo dogma de la Asunción de María a los cielos. Mi hermano era uno de los censores de la orden, el otro era el Padre Lakner. Éste aclaró que él no se consideraba capacitado y le devolvió al provincial la tarea de censurar la obra. Yo recomendé nombrar otro censor, uno de Frankfurt. El Padre Bäumer hubiera podido realizar esto. Entre tanto, el provincial ya había dado parte del proceso a Roma, sería nombrado un censor romano, y finalmente se conoció que sería el P. Dhanis, un teólogo fundamental que definitivamente suspendió el libro. Éste no ha sido jamás publicado y tampoco hoy ha podido ser publicado[14].

Poco tiempo antes de su muerte, tal vez un poco más serenamente, Rahner evalúa el proceso desde otra perspectiva, pero manteniendo siempre su tono crítico.

[10] Cfr. K. RAHNER, *SW* Band 9, pp. 3-4.

[11] Cfr. K. RAHNER, *SW* Band 9, p. 4.

[12] Cfr. K. NEUFELD, *Die Brüder Rahner*, 209.

[13] Cfr. K. NEUFELD, *Die Brüder Rahner*, 206-214. Información más detallada en K. RAHNER, en *Sämtliche Werke*, Mara, Mutter des Herrn, Band 9, 2004, pp. XI-LVI.

[14] G. SPORSCHILL, *Karl Rahner: Bekenntnisse Rückblick auf 80 Jahre, München* 1984, 21-22.

> Escribí un libro y lo entregué para que fuese examinado por la censura de la orden. Para un jesuita era un deber evidente, al menos en esos años. El provincial de Austria, para aquel entonces, fue extremadamente cauto y decidió someter mi obra *Mariologie* a un particular control de la censura romana. Allí permaneció el libro bloqueado. Posteriormente estuve por ello muy contento. Según el parecer de la orden, no tendría ninguna dificultad de publicarlo actualmente, pero sería un libro que me haría desfigurar, porque la teología bíblica que éste contiene se encuentra ya superada (...). Pero con ello, no quiero decir que la decisión era la correcta o que ella es el resultado de una alta sabiduría eclesiástica. Al contrario, ella fue producto de una descarada eclesialidad primitiva, una mentalidad reaccionaria, que por aquel entonces dominaba en Roma[15].

Rahner había sometido el manuscrito al parecer y la corrección de algunos de sus colegas, posiblemente con la intención de un nuevo intento de publicación[16]. Sin embargo, el trabajo de una reelaboración del texto requería un esfuerzo que el pensador, por otras múltiples obligaciones, no podía realizar[17]. Si bien el manuscrito *Mariologie* puede ubicarse dentro de un período de la vida de nuestro teólogo que E. Farrugia ha descrito como un lapso "de nuevos descubrimientos", el cual abarca de 1950 a 1962[18], también es verdad que esta etapa estuvo acompañada de incomprensión y censura. La presión ejercida sobre él lo había hecho desistir de cualquier intento de editar otra obra[19]. Ciertamente, el problema no se limitó, en este tiempo, únicamente al manuscrito sobre mariología, sino también a aquel ya editado en 1949 bajo el título de "*Die vielen Messen und das eine Opfer*"[20]. Cinco años antes de su muerte, retomó una vez más ese difícil proceso y afirmó:

> Yo, en una audiencia privada, una vez le dije a Pablo VI: "vea Usted, santo Padre, un par de años atrás me habría sido prohibido por el Santo Oficio escribir sobre la concelebración (la celebración de muchos sacerdotes en una eucaristía) y hoy concelebra Usted mismo". Él se sonrió benévolamente y dijo: "hay un tiempo para llorar y otro para reír".

15 K. Lehmann, *Ein Lehrer wird befragt*, Freiburg 1984, en P. Imhof – H. Biallowons, eds., *Glaube in Winterlicher Zeit*, 30-31.

16 Ello se podría deducir de la gran cantidad de material bibliográfico recogido en distintos ficheros y las páginas de color rojo con diversas anotaciones en el KRA, Rahn I. B. 17. Del mismo parecer es el P. Neufeld. Ciertamente es difícil establecer cuándo inicia K. Rahner la reelaboración del texto; es muy probable que haya estimado una nueva posibilidad de publicación de la obra para el año mariano de 1954, decretado por Pío XII. Cfr. K. Neufeld, *Die Brüder Rahner*, 211; Cfr. Id., "Zur Mariologie Karl Rahners-Materialien und Grundlinien", *ZKTh* 109 (1987) 433.

17 Cfr. K. Neufeld, "Zur Mariologie Karl Rahners-Materialien und Grundlinien", *ZKth* 109 (1987) 433.

18 E. Farrugia, *Aussage und Zusage*, 21.

19 K. Neufeld, "Lehramtliche Missverständnisse, zu Schwierigkeiten Karl Rahners in Rom", *ZKTh* 111 (1989) 423.

20 K. Rahner, "Die vielen Messen und das eine Opfer. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Meßhäufigkeit", *ZKTh* 71 (1949) 257-317. Tal escrito había sido criticado, según la percepción de Rahner, el 2 de noviembre de 1954, por Pío XII en la alocución "Magnificate Dominum", *AAS* 46 (1954) 666-667. A pesar de que la alocución no se refiere de modo explícito al texto, tácitamente se da por aludido. Cfr. G. Sporschill, *Karl Rahner, Bekenntnisse. Rückblick auf 80 Jahre*, 22. Un detallado estudio al respecto en K. Neufeld, "Lehramtliche Missverständnisse, zu Schwierigkeiten Karl Rahners in Rom", *ZKTh* 111 (1989) 420-430.

> Qué debía significar exactamente ello, yo no lo sé. Pero vea Ud., desde esta pequeña anécdota, que no se puede decir, todo ha estado dicho en vano o todo ello ha sido un mal entendido; aquello que uno ha dicho, pudiera tener éxito en el futuro[21].

Correr el riesgo de la incomprensión era imprescindible para Rahner, pues se imponía la necesidad de hacer accesibles el dogma y la fe, y por ello se aventuró a abrir un diálogo honesto con el mundo. Si se pretendía ofrecer una reflexión teológica sincera del dogma mariano al hombre de la postguerra, era oportuno avanzar a través de hipótesis y tentativas en el desarrollo de tal estudio. Esta reflexión teológica, sin desestimar las Sagradas Escrituras, la tradición y el magisterio, tendría como reto el ser una reflexión madura, receptiva, global, creativa y vivaz en la exposición de la revelación recibida a través de nuevas tentativas y preguntas. Un examen del dogma no podía limitarse a repetir aquello que ya se había proclamado; por eso, el estudio del dogma de la Asunción realizado por K. Rahner tiene como objetivo fundamental abrir espacios de diálogo con el mundo intelectual y, a la vez, con la teología protestante. En su obra se puede apreciar claramente el talante especulativo o deductivo de su teología, y en este mismo talante, el espíritu crítico, reconciliador y abierto de la misma. En el tema que nos atañe, ese espíritu se refleja de modo abierto, pues a pesar de que Rahner no consideraba ni "oportuna" ni "inteligente" la proclamación del dogma de la Asunción de María a los cielos[22], no obstante asume el dogma como lugar de encuentro, diálogo y elaboración de una mariología a partir de una perspectiva global de la fe y de la existencia humana. Nuestro teólogo percibe que dicha proclamación ofrece una oportunidad a la teología católica para exponer el *modo* y la *forma* según los cuales, frente a las Iglesias separadas y el mundo, entiende la inspiración, el desarrollo del dogma y la escatología en general[23].

La teología rahneriana pretende acompañar estas dificultades del hombre y del creyente contemporáneo, de allí que el teólogo considera oportuno dedicar un estudio al dogma en el cual cada uno de los términos de dicha definición había de ser expuesto y analizado. Para comprender muchos de sus aportes es necesario observar su talante anímico en el análisis de los temas mariológicos. Rahner se reconoce públicamente como uno de los personajes de la parábola de Mt 21,28-31. Leyendo muchos de sus análisis mariológicos, se deja descubrir como aquel hijo que, negado en un principio a la voluntad del padre, termina por cumplirla. Tal vez no es uno de los que se alegran impulsivamente por un acto de piedad o la proclamación de un dogma mariano, pero es aquel que termina buscando, pensando

21 M. Krauss, *Karl Rahner. Erinnerungen*, im Gespräch mit Meinold Krauss, Freiburg 1984, 79.

22 Cfr. W. Harenber – P. Stähle, *Scheidewege – zum Strukturwandel der Kirche*, en P. Imhof – H. Biallowons, eds., *Karl Rahner im Gespräch* I, 185-186.

23 K. Rahner, "Das neue Dogma", *WuW* 5 (1950) 805-820 = *Das neue Dogma*, Wien 1951. Este artículo, en cuanto al contenido, es bastante similar al del texto "*Mariologie*" y, aunque encontramos en él lo que parece una reproducción textual de un párrafo del manuscrito *Mariologie* (*SW* Band 9 p.129 = Das neue Dogma 13), revisando con cuidado es claro que la redacción es completamente distinta.

y reflexionando sobre los posibles puntos de encuentro que tales actos o dogmas pueden representar para la comprensión y la exposición de la fe[24]. Esta actitud tan característicamente suya hace que sus reflexiones mariológicas tengan un tono pacificador controversial, si sirve la paradoja.

En sus análisis de la historia del dogma de la Asunción, Rahner no pretende realizar un estudio pormenorizado sobre el desarrollo histórico del tránsito glorioso de María. Su objetivo se resume en estas dos preguntas:

> ¿Cómo es la historia real y concreta del desarrollo de la enseñanza en lo que concierne a la evolución de la pregunta aquí planteada? ¿Cómo esa historia se encuentra considerada e interpretada fundamentalmente desde las normas generales del desarrollo del dogma?[25]

Meditaremos, de un modo especial, sobre la primera pregunta. Es decir, nos aproximaremos, desde el análisis de Rahner, a una descripción general de la historia de la evolución de esta doctrina. Se advierte que una consideración teológica sobre la historia del dogma ha de partir del presupuesto de que al hacer referencia a la historia la percibimos y comprendemos tal como ella ha llegado hasta nosotros, sin someter a discusión a la historia en sí misma, es decir, el hecho en sí tal y como ocurrió[26]. Esa consideración inicial es relevante, ya que escapa a nuestras posibilidades humanas el llegar a la comprensión de la totalidad del hecho histórico en sí mismo. Nuestra aproximación al ámbito en el cual esta evolucionó y se transmitió será siempre insuficiente. De igual modo, al abordar una reflexión teológica sobre la historia no podemos ignorar que ella es también *historia del Espíritu*. En consecuencia, una consideración teológica de la misma tiene como presupuesto fundamental el hecho de que no ha de limitarse a un simple acto intelectual y descriptivo de acontecimientos consecutivos que suceden en un espacio y un tiempo determinados, sino que también presupone que dicho acontecimiento es una historia del Espíritu de Dios que acompaña a su Iglesia, asistiendo y guiando a sus miembros en la comprensión de su Misterio. Este presupuesto pneumatológico en la exposición del desarrollo del dogma es de fundamental importancia en la exposición que hace K. Rahner.

En esta perspectiva, el teólogo se propuso, como objetivo principal, realizar un estudio equilibrado e imparcial, en cuanto le fue posible, no solo de los acontecimientos históricos en la evolución de la doctrina de la Asunción, sino también sobre *cómo* dicha historia va más allá de una simple consideración de datos aislados. Una reflexión teológica ciertamente no puede ignorar las siguientes preguntas: ¿es evidente que tal doctrina era ya conocida en los primeros siglos de la Iglesia? ¿Se encuentra la doctrina de la Asunción contenida, sea explícita o implícitamente, en la predicación apostólica y en el depósito de la fe? Es lógico que para responder a tales preguntas se deba recurrir a un análisis de los datos de la tradición, sin olvidar que esta historia se origina *en* la Iglesia y *para* la Iglesia,

[24] Cfr. K. RAHNER, "Das Marianische Jahr", *GuL* 26 (1953) 406-408.
[25] K. RAHNER, *SW* Band 9, p. 50.
[26] Cfr. K. RAHNER, *SW* Band 9, p. 51.

y que no es una simple consideración de piedad o curiosidad intelectual sobre el destino final de la Madre de Dios.

2. ETAPAS DE LA EVOLUCIÓN DE LA DOCTRINA DE LA ASUNCIÓN

Hemos dividido el estudio histórico realizado por K. Rahner en cuatro períodos, con la finalidad de exponer la evolución de su doctrina en una forma más breve y sencilla. Rahner pretendía referirse sintéticamente solo a algunas líneas fundamentales de la historia del dogma de la Asunción. Hemos de advertir que, aunque su objetivo no era un análisis pormenorizado de todos los datos de la tradición, no por ello se puede pensar que abordó de una manera superficial el examen de los datos históricos. Su reflexión sobre "la historia de la doctrina de la santa Virgen" ("Die Geschichte der Lehre von der heiligen Jungfrau"), que comprende la tercera sección del texto *Mariologie*, constituye una de las secciones con mayor número de citas y referencias bibliográficas. Entre los distintos trabajos de los que se sirve para la elaboración de su análisis histórico podemos individuar aquel al que se referirá con frecuencia: el estudio de los padres M. Jugie[27] y C. Balić[28]. Dividimos el trabajo realizado por Rahner en los siguientes períodos: *Período de gestación* (I-IX), de *consolidación* (X-XVI), de *confirmación* (XVII-1870) y de *legitimación* o *reafirmación* (1870-1951).

2.1. Período de gestación (I-IX)

Para K. Rahner, en los primeros siglos de la Iglesia no existe una afirmación explícita y clara acerca de la doctrina de la Asunción. En su opinión, la Iglesia de los primeros siglos no se planteó de una forma clara, como pregunta teológica, el problema de la muerte y la glorificación de María, ni es evidente una tradición sobre la existencia de una tumba de María, como tampoco todos los relatos apócrifos son unánimes en aclarar su destino final. Ello quiere decir que tal doctrina se gestó dentro de la historia del cristianismo. En ese sentido, es una doctrina que evolucionó en la medida en que la Iglesia creció en la comprensión del misterio de la salvación. Rahner piensa que hasta el siglo V no se puede localizar una tradición que, positivamente, afirme tal acontecimiento. Además, hasta el siglo VII, en la percepción del pensador alemán, la teología no se ocupó, en un sentido verdaderamente teológico de la pregunta acerca del fin bienaventurado de María[29].

El esfuerzo histórico por ubicar algunos testimonios sobre la doctrina de la Asunción en un período cercano a la era apostólica no soluciona nuestro problema, pues, en la apreciación de Rahner, existe un desconocimiento sobre la

[27] M. JUGIE, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge. Étude historico-doctrinale*, Roma, 1944. Citado por K. RAHNER, *SW* Band 9, p. 50, nota 1.
[28] C. BALIĆ, *Testimonia de Assumptione Beatae Virginis Mariae ex omnibus saeculis.* Pars prior ex aetate post Concilium Tridentinum, Roma, 1948. Citado por K. RAHNER, *SW* Band 9, p. 50 nota 1.
[29] Rahner, con tal afirmación, se contrapone al esfuerzo realizado por algunos teólogos que trataron de justificar la doctrina de la Asunción en las inmediaciones de la era apostólica. Entre estos, Rahner reconoce a Otto Faller y J. M. Bover.

suerte final de María en los primeros siglos de la Iglesia. Esta incertidumbre y desconocimiento de la doctrina en cuestión son testimoniados, entre muchos otros, por Epifanio († 403), Jerónimo y Cirilo de Jerusalén, quienes a pesar de pertenecer a una tradición palestinense, ignoraron una tradición sobre el destino final de la Madre de Dios. Rahner estima como muy improbable la existencia de una predicación, cercana al año 400 d.C., atribuida al presbítero Timoteo de Jerusalén, pues nuestro teólogo, siguiendo el juicio de B. Capelle[30], se inclina por ubicar tal texto en una fecha inmediata a los siglos VI-VIII.

Rahner reconoce que ciertamente podríamos encontrar algunos comentarios sobre la exégesis del texto de Lc 2,35, pero los mismos no se ocupan del destino final de María después de la muerte[31]. Tal vez, y con gran probabilidad, el destino final de María, en el caso de que dicho interés en su suerte final fuera una verdadera interrogante teológica de los primeros siglos, estaría entonces vinculado a la exégesis del texto de Mt 27,51[32]. Asumiendo este punto de partida, podríamos conjeturar si para las primeras comunidades cristianas la suerte final de María ha sido percibida en unidad con la suerte de los justos en el Señor. ¿Es posible que una cierta tranquilidad sobre el destino final de María descanse sobre el presupuesto de Mt? Aunque Rahner infiere ya en este período una cierta vinculación de la doctrina de la Asunción con dicho texto, no nos ofrece un testimonio concreto de la tradición.

Insistimos en que Rahner no encuentra y no presupone en los primeros siglos de la Iglesia una claridad en la reflexión sobre la doctrina de la Asunción. Aun la fiesta celebrada el 15 de agosto en Jerusalén, localizable aproximadamente en la mitad del siglo V, no se puede aducir que contenga, con certeza, una reflexión sobre el destino final de María[33]. Rahner solo advierte en el siglo V un cambio en la situación de la evolución de la doctrina. Ciertamente se puede percibir que el surgimiento de diversas leyendas apócrifas que relatan la suerte final de la Madre del Salvador comienza a transformar el contexto de la doctrina de la Asunción. Sin embargo, es pertinente hacer notar que nos encontramos con un género literario propio, que muchas veces presentará la opinión del autor o del grupo de autores revestida de un ropaje o con unas características particulares. El primero de estos relatos, al que Rahner se refiere, es la leyenda del tránsito en siríaco. Si tal tránsito es el original de la versión griega o viceversa, o proviene de un período

[30] B. Capelle, "Les homélies liturgiques du prétendu Timothée de Jérusalem", *EphLiturg* 63 (1949) 5-6. Citado por K. Rahner, *SW* Band 9, p. 52.

[31] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, pp. 53-54.

[32] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 54.

[33] Rahner afirma, que si bien a mitad del siglo V, ya en el día 15 de agosto se celebra una fiesta dedicada a María, tal fiesta no indica una relación explícita con la pregunta teológica sobre la Asunción. Era una fiesta que recordaba a María en general o que tenía una significación local, en cuanto dedicación de una Iglesia a la Madre de Dios. La fiesta litúrgica que celebra el fin terreno de la Virgen nace justo bajo la tradición apócrifa y con la intención de completar un ciclo litúrgico mariano ya existente. A inicios del siglo VII la conmemoración de la *Dormitio* de María será festejada en Oriente, pero su contenido no es del todo unánime ni claro. Esta fiesta también se extenderá por Occidente. Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, pp 59-61.

cercano al fin del siglo V o del IV, es del todo discutible. Lo que interesa señalar en este período es la proliferación de las leyendas sobre la suerte final de María. Una enumeración de las mismas escapa del objetivo de nuestro estudio. Lo importante es indicar que para Rahner, aun dado este cambio radical en el contexto de la doctrina, no se puede afirmar una unanimidad y claridad en el testimonio sobre el destino final de la Virgen después de su muerte[34], independientemente de las versiones y contradicciones que estos relatos presentan sobre las diversas imágenes del paraíso o el viaje del alma a través de distintos niveles o la discrepancia en el tiempo de tal acontecimiento. Aunque todos describen la muerte corporal de María, al final se diferencian al afirmar su destino definitivo. En algunos de estos relatos María es colocada bajo el árbol de la vida en espera de la resurrección de los muertos; en un número mayor de ellos se afirma su glorificación anímico-corporal ya en el paraíso. Por ello, Rahner considera que el valor teológico de tales narraciones es insignificante, debido a que no existe una respuesta evidente a la pregunta teológica sobre la glorificación de María[35].

En la percepción del teólogo alemán será solo en el siglo VII cuando la Iglesia empiece a ocuparse teológicamente de tal pregunta[36], aunque no tengamos como resultado final de este proceso de reflexión teológica una clara exposición sobre la doctrina de la glorificación de María. Tal vez el testimonio más significativo y relevante sea, en la opinión de Rahner, el del Pseudo-Modesto de Jerusalén quien, conociendo las leyendas sobre el tránsito de María, alude a la maternidad de Cristo como causa fundamental de dicho acontecimiento[37]. A esta argumentación se adhieren muchos otros Padres de la Iglesia como Juan Damasceno (+749) y Germán de Constantinopla, entre otros. Paralelamente con este desarrollo en la justificación de la doctrina de la Asunción crece también poco a poco la elaboración poética que tiende a ensalzar y presentar el fin bienaventurado de María.

Como conclusión, se puede afirmar que en este período la propagación de las diversas leyendas sobre el destino final de María influye en la piedad y en la vida litúrgica de estos nueve primeros siglos. La razón teológica fundamental que trata de responder a tal acontecimiento se fundamenta en la gloriosa maternidad de María. Si bien es cierto que no existe una visión unánime de la enseñanza sobre el final de la vida terrena de María, tampoco existe una negación de un posible final bienaventurado. A partir de esta perspectiva, Rahner concluye que aunque en estos siglos encontramos las bases de la doctrina de la Asunción, el esquema teológico de dicha doctrina es todavía muy elemental[38].

2.2. Período de consolidación (X-XVI)

Del siglo X al siglo XIII las influencias del Pseudo-Agustín y del Pseudo-Jerónimo se dejan sentir progresivamente, algunos de los teólogos se

[34] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 55.

[35] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 56.

[36] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, pp. 56-58.

[37] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 57.

[38] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, P, 67.

refieren a la glorificación de María. Reiterando su tesis, pero ahora aludiendo a la historia, Rahner reseña cómo Guibert de Nogent (1121) y Elredo de Rieval (1166) consideraban la Asunción de María desde la perspectiva de Mt 27,51[39]. Aquí Rahner encuentra un aval en la historia de lo que será su futura tesis al abordar la reflexión teológica del dogma de la Asunción. El texto de Mt 27, 51 será objeto de estudio en capítulos posteriores.

A partir del siglo XI y hasta el siglo XIII prosperaron distintas consideraciones en torno a la calificación teológica de la doctrina en cuestión. Mientras que para un grupo de teólogos la doctrina podía ser estimada como una "*opinión devota*" expresada en el culto y narrada según distintos géneros literarios, para otro grupo dicha doctrina implicaba una *verdadera realidad*, aunque libre de toda obligación de prestársele fe. En todo caso, según Rahner, hasta los inicios de la alta escolástica, la pregunta por la glorificación de María se consideraba —en tanto "*pie creditur*"— abierta a toda discusión, por lo que se concluye que la calificación teológica de la Asunción era hasta ese entonces una cuestión abierta[40]. Dicha calificación, en general, se podía estimar como una "*enseñanza razonable*" o como una "*doctrina probable*", pero no poseía un grado de obligación concreto[41]. Rahner observa que el mismo Tomás de Aquino consideraba la doctrina bajo la categoría de "*pie creditur*" y que poseía una *argumentación racional*, aun cuando ella no provenía directamente de la Escritura[42].

El teólogo alemán percibe que la situación respecto a la obligatoriedad de la doctrina comienza a dar un giro en el siglo XV, cuando Baldo de Ubaldis († 1400) consideró que la negación de la Asunción era, si no una herejía, sí una afirmación próxima a ella. En 1497, la universidad de la Sorbona, junto con el obispo de París, condenó la actitud de Jean Morcelle, quien afirmaba que la negación de la doctrina de la Asunción no era un pecado mortal. Ante esta propuesta, la Facultad y el obispo obligaron a J. Morcelle a retractarse y a considerar su aseveración como atrevida, escandalosa, herética y falsa[43]. A raíz de este debate, a fines del siglo XV, y al menos en la Sorbona, la doctrina no fue más analizada como una libre opinión que pudiera ser tratada abiertamente.

Rahner indica que ya en la alta y tardía escolástica, la doctrina deja de ser solo "probable" para pasar a ser considerada una doctrina segura, cuya negación alcanza una cierta audacia y cuya obligación tiene un determinado peso en la fe[44]. Es en este período cuando la argumentación teológica crece en consistencia. De ahora en adelante no se aludirá solamente a la maternidad gloriosa de María, sino también a su ser inmaculado, al amor del Hijo por su madre, a la unidad entre la madre y el Hijo, a la interpretación del texto de Ap 11,19 junto con el de Mt 27,51, al paralelismo Adán-Eva y Cristo-María, a su participación en los dolores y en la

[39] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, notas 110 y 113.
[40] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 70.
[41] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p.73.
[42] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p.74.
[43] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, pp.75-76.
[44] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, pp. 78-79.

gloria de Cristo, al desconocimiento de una tradición sobre la tumba de María o a la no presencia de sus reliquias en la Iglesia[45]. Todas ellas serán razones que se acentuarán diversamente en este período.

2.3. Período de confirmación (XVII-1870)

En este lapso, que hemos denominado de confirmación, la cuestión sobre la calificación teológica en la obligatoriedad sobre la doctrina de la Asunción de María permanece como hasta entonces; es decir, si bien no existe una enseñanza definida por el magisterio, una negación del contenido de la doctrina de la Asunción puede ser considerada como una audacia y un atrevimiento cercano a la herejía[46]. Sobre las razones que argumentan y sostienen la doctrina de la Asunción no encontramos un mayor avance respecto a las ya argumentadas en el período anterior. Sin embargo, Rahner considera en esta etapa dos acontecimientos como profundamente significativos en la historia de la evolución de esta doctrina.

El primero de ellos es la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción en 1854. Con ella se reafirmó una de las razones en las que se basa la doctrina de la Asunción. Tal acontecimiento es considerado significativo en un doble aspecto: el hecho de la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción abría un paradigma en el modo de entender la evolución del dogma y, a la vez, exponía nuevamente la discusión teológica sobre la muerte de María y su destino definitivo[47]. En adelante, la doctrina de la Asunción se considerará en profunda unión con el dogma de la Inmaculada Concepción[48]. La proclamación del dogma de 1854 se convirtió en un punto de apoyo como nunca antes había tenido la doctrina de la Asunción de María. Ello produjo, sin duda alguna, el inicio de las peticiones para la pronta proclamación del dogma de la Asunción gloriosa de María.

El segundo acontecimiento fue la realización del Concilio Vaticano I (1870). El concilio fue significativo por el hecho de que por primera vez en la historia, independientemente de si el número de obispos era mayoritario o no, los obispos reunidos pidieron que se proclamara el dogma[49], lo cual, por razones diversas, no se llegó a concretar. Sin embargo, a partir de este acontecimiento surgió un movimiento llamado asuncionista, que promovió las distintas peticiones a la Santa Sede para la pronta proclamación del dogma. El movimiento de las peticiones estaba inspirado en la iniciativa de los padres Wilhelm Hentrich y R. Walter de Moos[50].

[45] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 75.
[46] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9 pp.79-80.
[47] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, pp. 80-82.
[48] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, pp. 82-83.
[49] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 83.
[50] W. Hentrich – R. Walter de Moos, *Petitiones de Assumptione corporea B. M. Virginis in coelum definienda ad S. Sedem delatae propositae secundum ordinem hierarchicum, dogmaticum, geographicum, chronologicum ad consensum Ecclesiae manifestandum*, Roma 1942.

2.4. Período de legitimación o proclamación (1870-1951)

Pío XII, según Karl Rahner, no solo deja toda la libertad a ese movimiento de peticiones, sino que también lo estimula indirectamente[51]. El 29 de junio de 1943 se produce un hecho sin precedentes en la historia de la doctrina de la Asunción, cuando Pío XII en la encíclica *Mystici Corporis*, se pronunció sobre este misterio. Por primera vez un Papa, en el magisterio ordinario de la Iglesia, hacía referencia explícita a esa doctrina. El Santo Padre concluía su encíclica con las siguientes palabras:

> La misma santísima Generadora de todos los miembros de Cristo (...) que ahora se encuentra en el cielo, reinando junto con su Hijo, resplandece en la gloria del cuerpo y del alma[52].

Era evidente que en el magisterio ordinario de la Iglesia esta doctrina no causaba incomodidad y que ella subsistía en la vida de la Iglesia sin mayor inconveniente. El movimiento asuncionista[53], encabezado por las peticiones de los padres W. Hentrich y de Moos, adquiría una mayor influencia en el ambiente de discusiones teológicas. Sin embargo, tanto Rahner como Jugie creían que las peticiones de por sí no habían añadido nada nuevo; en sí mismas, no fundamentaban *cómo* esta doctrina se encontraba en el conjunto de la fe, pues consideradas en sí mismas no contribuyeron más allá del progreso que hasta entonces la doctrina de la Asunción ya había alcanzado. Si bien tal doctrina no había estado definida en los siglos anteriores, su negación era considerada una grave osadía[54].

En este período la discusión sobre cómo esta doctrina se encuentra contenida en el depósito de la fe ocupa un lugar importante. Los grupos se dividen en dos; el primero de ellos propone que la doctrina se encuentra explícitamente en el depósito de la fe, mientras que el segundo grupo considera que se encuentra solo implícitamente. En esta discusión no se llega a un acuerdo definitivo.

El 1° de mayo de 1946 la doctrina inicia su fase definitiva. El Papa consulta a los obispos sobre la posibilidad de la proclamación de este dogma, algo similar a lo que había realizado Pío IX con el dogma de la Inmaculada. La respuesta del episcopado fue unánime y favorable. Con ello, por primera vez en la historia, el magisterio ordinario y los obispos en pleno se manifestaban a favor de esta doctrina. En consecuencia, Rahner es de la opinión que la proclamación del dogma el 1° de noviembre de 1950, "no crea para nosotros por primera vez la seguridad de que esta doctrina pertenece al depósito de la fe, sino que confirma solamente, en modo solemne y claro, una seguridad que antes de esa definición, al menos desde 1946, era ya sostenida"[55]. El magisterio ordinario, según el teólogo alemán, antes de la proclamación del dogma ya se había manifestado positivamente sobre la doctrina de la Asunción.

[51] Cfr. K. RAHNER, *SW* Band 9, p. 83 *MI*, 107.
[52] Pío XII, "Mystici Corporis", *AAS* 35 (1943) 248.
[53] Con este movimiento designamos a aquel grupo de teólogos que, entonces, trataron de justificar con razones teológicas la doctrina de la Asunción.
[54] Cfr. K. RAHNER, *SW* Band 9, p. 84.
[55] K. RAHNER, *SW* Band 9, p. 94.

Con la proclamación del dogma de la Asunción se afirman positivamente dos aspectos: la Asunción de la Virgen María a la gloria celeste y el carácter de dicha verdad como una verdad revelada. Sobre esos dos aspectos, muchas preguntas permanecen abiertas a la discusión.

3. CONSIDERACIONES SOBRE EL PROCESO HISTÓRICO

Con la exposición de algunos datos o líneas básicas de la historia de la doctrina de la Asunción, como hemos podido observar, Rahner pretendía señalar que se trata de una doctrina que no solo evolucionó en la justificación de su contenido, en cuanto pregunta teológica sobre el destino final de la Madre del Salvador, sino también de una doctrina cuya calificación teológica en su obligatoriedad no siempre fue uniforme, y cuya "obligatoriedad" o el "venerable respeto" a que llama, están dados desde mucho antes de su proclamación solemne. Bajo esta perspectiva, era el deseo de Rahner que la teología católica avanzara mucho más en la concepción evolutiva del dogma, teniendo como caso particular y palpable de esta evolución el dogma en cuestión[56]. En su última lección del curso del semestre invernal correspondiente a 1967-1968, en Münster, afirmaba:

> Lo que nos interesa sobre el desarrollo de la historia del dogma es, antes que nada, fijar que es evidente que no siempre ha existido una tradición explícita sobre tal realidad de fe. El dogma no procede de una experiencia directa de algo, después de la muerte de María, donde quiera que ésta haya podido ser. Es completamente distinto a la situación de la resurrección de Jesús. Nosotros no presuponemos en los primeros siglos una explícita tradición de lo ocurrido de un modo histórico, sino que la hemos aceptado como evidente; ello no puede negarse explícitamente y, a la vez, tal doctrina no se apoya en una experiencia directa, como sucede en la resurrección del Señor[57].

De esta forma, para nuestro teólogo la Asunción de María representa un caso típico y claro de la evolución del dogma y, en esta evolución, del modo en que la Iglesia expone el misterio revelado. Lo que llamamos revelación no se puede entender como un conjunto de frases o sentencias que Dios, en el cielo, piensa sobre sí mismo y de alguna manera comunica directamente al hombre[58]. Es posible que tal afirmación parezca obvia pero, ¿es la historicidad de dicha revelación igualmente obvia y consabida, asumida por la Iglesia en su reflexión y en su praxis? La evolución del dogma supone que la revelación se hace historia en conceptos filosóficos, culturales, sociológicos, en fin, en categorías analógicas humanas que exigen a la teología la revisión y actualización permanentes de sus conceptos; pero también supone que es una evolución en la Iglesia, y por ello, guiada por el Espíritu. Así pues, el hecho de que no exista un testimonio explícito de la doctrina de la

[56] Cfr. K. RAHNER, "Das neue Dogma", *WuW* 5 (1950) 817.
[57] K. RAHNER, *Theologie der personalen Heilsvermittlung*, KRA, Rahn I. E. 110, pp. 169-170.
[58] Cfr. K. RAHNER, *Coloquio Mariologie* 26-05-82, KRA, Rahn I. E. 121, 7.

Asunción en los primeros siglos no indica que esa doctrina no haya sido revelada. Rahner sostenía al respecto:

> La Iglesia puede responder esta pregunta (refiriéndose al misterio de la Asunción), pues aunque la pregunta y la respuesta no han estado siempre explícitamente formuladas, su fe no es un tesoro impasible de un número determinado de verdades fijas que giran en torno a un círculo teológico eterno y vago. El mensaje creído por la Iglesia se desarrolla permaneciendo siempre el mismo, alcanzando, de forma clara y articulada, su propia conciencia bajo la ayuda permanente del Espíritu, que lo guía en la verdad. Por ello, puede darse el momento en el cual la Iglesia proclama lo que lentamente ha articulado y aprendido del Espíritu, tomando posesión de ello definitivamente, y nunca más como expresión infructífera o variable, definida en un concilio o por una definición solemne[59].

El intento de justificar *cómo* tal doctrina pertenece a la tradición apostólica no puede limitarse a escudriñar alguna homilía o testimonio localizable lo más cerca posible de la era apostólica; además, esta limitación no puede desalentar a la teología en su tarea de justificar *cómo* y *porqué* esta doctrina pertenece a dicha era. Para la teología católica es evidente que esa doctrina pertenece al depósito de la revelación culminado y plenificado en Cristo-Jesús. No se trata de una simple revelación humana o de una especulación teológica llevada a su máximo grado de obligatoriedad. Una posibilidad en la evolución de la comprensión de la revelación culminada en Cristo es solo admisible en la apertura de la Iglesia guiada por el Espíritu. No sería la primera vez que la Iglesia procede de este modo. Rahner sugiere que no se considere únicamente la virginidad en el parto y en el ser inmaculado de María, sino que se observe también la doctrina sacramental de la institución de los siete sacramentos, la validez de un sacramento debidamente administrado fuera de la Iglesia, etc. Todos estos son algunos ejemplos, entre muchos otros acertados, correspondientes a diversos campos de la vida de la Iglesia[60].

El dogma de la Asunción se fundamenta en la realidad más profunda de la historia de la salvación, en tanto que ésta es *gesto y palabra*[61]. Existe una verdadera unión de lo personal e histórico y el orden de la salvación. La acción salvífica de Dios no es solo palabra revelada, sin que ésta simultáneamente sea gesto y acción en la historia. Es por ello por lo que "María es —y ella es ante todo— una persona en la historia de la salvación, en la cual la salvación por Jesucristo se ha realizado real y plenamente. Ésta es la razón esencial y clara (o al menos una) del por qué la fe se pregunta por el destino final de María y ofrece una respuesta a esa pregunta. Porque, en cuanto que la salvación es personal-histórica y no un orden esencial abstracto o ideal, la fe debe ser creíble real y fundamentalmente; y no por

[59] K. RAHNER, "Das neue Dogma", *WuW* 5 (1950) 812.
[60] Cfr. K. RAHNER, *SW* Band 9, p. 108.
[61] Cfr. K. RAHNER, *SW* Band 9, p. 339. En este sentido, Rahner añadía: "Las verdades centrales del mensaje cristiano no son principios y normas abstractas y atemporales. Al contrario manifiestan la esencia de los actos salvíficos de Dios, que nos han sido revelados y desde los que se fundamenta nuestra salvación. De modo que nuestras celebraciones, en el sentido cristiano más estricto, celebran y conmemoran esas acciones de Dios en la historia de la humanidad". K. RAHNER, "Das neue Dogma", *WuW* 5 (1950) 817.

algún acontecimiento histórico por parte de los hombres, con el que Dios ha conseguido realizar esa acción salvífica y, en ella, su finalidad. Por eso afirmamos que puede creerse en esta plenitud de la salvación realmente en determinadas personas de esta historia de la salvación"[62]. En tal sentido, la pregunta por el destino final de María no resulta superflua, ni tampoco de índole privada, reservada únicamente a la interrogante por el destino particular y final de una persona. Se trata de una pregunta real y verdadera de la fe que incluye toda una propuesta teológica[63].

No es una tarea fácil para la teología mostrar *cómo* una doctrina pertenece a la predicación apostólica primitiva. No obstante, a la teología le corresponde no solo evidenciar de qué manera en la doctrina de la Asunción se contienen las distintas verdades marianas y viceversa, sino también la relación y la unión que la doctrina de la Asunción tiene con las afirmaciones apostólicas y con el depósito de la revelación confiado a la Iglesia[64]. En este horizonte de ideas, Rahner recuerda que "la tarea fundamental de la teología es aclarar *cómo* esta doctrina se encuentra unida a las afirmaciones apostólicas y primitivas de la fe"[65]. Anteriormente nos habíamos referido, en la exposición de la virginidad, al doble sentido que puede tener el argumento de la tradición, su *sentido dogmático* e *histórico-dogmático*. Tal argumentación es válida también para la doctrina de la Asunción. El argumento de la tradición no solo ha de ser considerado en un *sentido dogmático*, analizando el proceso histórico de esta doctrina y buscando en la historia de la Iglesia cómo y cuándo ésta ha sido formulada y predicada, sino también ha de ser considerado en su *sentido histórico-dogmático* hasta alcanzar a mostrar cómo esta doctrina está referida a la tradición apostólica y teológicamente pueda comprobarse como implícitamente contenida en ella[66].

Con ello podemos concluir que nos encontramos frente a una doctrina que evolucionó a partir de la predicación apostólica y en una relación implícita y estrecha con ella. Para Rahner y desde esta perspectiva, el esfuerzo de comprobar esta doctrina como proveniente de los apóstoles solo será posible cuando se compruebe la conexión íntima de tal verdad con el núcleo de las verdades predicadas y recibidas de la era apostólica[67]. Únicamente así se garantiza una clara dependencia de esta doctrina respecto a la predicación apostólica. Por ello, nuestro teólogo concluye que:

> La teología no tiene la tarea de suministrar la seguridad y el grado de obligatoriedad de una determinada doctrina —tal autoridad viene del magisterio—, sino que tiene la tarea de hacer inteligible la doctrina y fundamentar con los medios, aquellos principios que la teología misma posee: la comprobación de una doctrina en concordancia con la Escritura a través de la ordenación convincente de esa doctrina, en su unidad interior, con las verdades de fe, mediante la derivación de un principio superior, etc.[68]

[62] K. RAHNER, *SW* Band 9, p. 132.
[63] Cfr. K. RAHNER, *SW* Band 9, p. 172.
[64] Cfr. K. RAHNER, *SW* Band 9, p. 116.
[65] K. RAHNER, *SW* Band 9, p. 109.
[66] Cfr. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* IV, 183 [188].
[67] Cfr. K. RAHNER, *SW* Band 9, p. 86.
[68] K. RAHNER, *SW* Band 9, p. 204.

Así pues, el deber de la teología se traduce en la explicación y consolidación de dicha doctrina en la predicación apostólica.

4. CONSIDERACIONES TEOLÓGICAS Y CUESTIONES ABIERTAS EN TORNO A LA *MUNIFICENTISSIMUS DEUS*

La teología en el ámbito de la mariología no solo no debe limitarse a un estudio de las consecuencias que al menos los dos últimos dogmas marianos poseen en el ámbito ecuménico, sino que también tiene como tarea fundamental profundizar y crecer en su propio entendimiento en torno a la comprensión y la exposición del contenido de dichos dogmas[69]. En este sentido, Rahner se lamentaba al expresar que:

> Se puede realmente afirmar que la teología católica no ha hecho mucho esfuerzo en hacer entendible, por ejemplo, el dogma de la Inmaculada Concepción o el de la Asunción corporal de María a los cielos, y ofrecer de estas verdades algunas suposiciones previas y perspectivas de entendimiento. ¿Hay entre nosotros, por ejemplo, algún trabajo que se refiera a la problemática evangélica moderna sobre el pecado original y que, desde éste, se pueda hacer entendible el dogma de la Inmaculada Concepción? ¿Hay entre nosotros algún trabajo que se ocupe de la enseñanza bíblica de la unidad entre el cuerpo y el alma, desde una perspectiva global de la escatología bíblica y el texto de Mt 27,52ss, que facilite la comprensión de la Asunción corporal de María en su glorificación?[70]

Un dogma, además de significar un momento culminante de un proceso, es también punto de inicio de nuevas reflexiones, en cuanto representa, en dicho proceso, una *discontinuidad* al pronunciarse de forma definitiva sobre algunos aspectos dándolos por clausurados mientras que, simultáneamente, constituye la posibilidad de una *continuidad* y progreso en la comprensión, reflexión y exposición de los términos definidos, así como en los puntos dejados abiertos a la discusión.

> La definición clausura un largo proceso. La Iglesia ha hallado en el desarrollo de la comprensión de la fe una certeza absoluta e infalible. El hecho de que María haya encontrado la total plenitud en cuerpo y alma es ciertamente revelado por Dios. Pero tal clausura no significa un fin. La definición deja conscientemente abiertos muchos interrogantes, y los deja a la consideración de los teólogos. El contenido de la definición es, como todo misterio de fe, un argumento que requiere una profundidad creyente, orante y científica. La definición encuentra sólo su meta cuando *en ella* se produce un nuevo comienzo. La palabra de la revelación divina no sólo debe ser testificada y proclamada, sino que ha de ser creída[71].

Hemos recibido esta verdad como una verdad revelada, proclamada en y por la Iglesia. Este acontecimiento es un hecho indudable y libre de todo cuestionamiento. La Iglesia ha proclamado solemnemente que la madre del Salvador, al final de su vida terrena, ha sido asumida en cuerpo y alma a la gloria celeste. No obstante, en esta misma proclamación Rahner percibe que quedan muchas preguntas abiertas, y que desde ellas se abre un espacio de reflexión que enriquece la comprensión y exposición del dogma proclamado. Que el espacio esté abierto a la discusión se debe a que la misma constitución dogmática no ha tomado una posición definitiva respecto a muchas cuestiones inherentes al dogma, que incluso antes de la proclamación solemne eran cuestionables[72]. En consecuencia, Rahner observa que "todas las preguntas de la teología fundamental que hasta entonces eran controversiales, han permanecido aún después de la bula"[73]. Todo esfuerzo en la comprensión y exposición del dogma no solo es permitido, sino necesario y legítimo. Desde una consideración global del análisis de Rahner, percibimos que no se trata de negar el objeto de la definición, es decir, la Asunción gloriosa de María en cuerpo y alma a los cielos luego de su vida terrena, ni mucho menos se busca afirmar una *insuficiencia formal* del dogma. Desde la lógica propia del dogma en general, este exige a la misma Iglesia y a la teología la necesidad de ser no solo *testificado* y *proclamado* sino, también, *creído,* en una actualización y una exposición honestas de sus términos. Por ello, no ha de extrañarnos que el dogma deje conscientemente varias cuestiones abiertas, pues ciertamente no pretendía dar una respuesta a todas las propuestas teológicas originadas antes de su proclamación. Es así como Rahner no pone en duda la verdad proclamada; su objetivo principal es el *sentido dogmático-histórico*, distinguiendo y fundamentando los puntos que pueden ser fructíferos a la hora de elaborar un análisis o un estudio de esta verdad en la globalidad de la fe. Desde el talante crítico-constructivo propio de Rahner podemos emprender el análisis de términos definidos por la constitución dogmática.

La primera observación que el teólogo alemán realiza en esta dirección se centra en el término de la definición *fuisse assumptam*[74]. Considerado en sí mismo, señala tanto a un acontecimiento que ya ha ocurrido como a un acontecimiento que, en su resultado, implica una continuidad[75].

Lamentablemente Rahner no desarrollará las implicaciones de esta idea apenas citada, pues tal vez no lo consideró necesario. Posiblemente solo pretendía indicar un acontecimiento que, aunque presumimos que ha ocurrido en un punto determinado de la historia de una persona, posee una continuidad en su resultado para el presente y el futuro. Los conceptos utilizados en la definición, en la opinión de Rahner, no causan ninguna confusión en la comunidad eclesial, ya que ésta también conoce la Ascensión de Jesús, además de la de otros personajes del antiguo testamento y profesa la resurrección en la carne[76]. Con la definición no se ha introducido un *concepto nuevo* dentro del depósito de la fe que necesite de una explicación particular. No obstante, si bien es cierto que con el dogma no se

[69] Cfr. K. Rahner, "Zur konziliaren Mariologie", *StdZ* 174 (1964) 93.
[70] K. Rahner, "Zur konziliaren Mariologie", *StdZ* 174 (1964) 94.
[71] K. Rahner, *SW* Band 9, p. 102.
[72] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, pp. 96-97.
[73] K. Rahner, *SW* Band 9, p. 97.
[74] Pio XII, "Munificentissimus Deus", *AAS* 42 (1950) 770.
[75] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 95.
[76] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 95.

introduce una novedad conceptual para la comunidad cristiana, no es menos cierto que existen muchos puntos por dilucidar y ahondar.

La definición dogmática no ha explicado *cómo* tal verdad se encuentra contenida en el depósito de la fe. ¿Se encuentra esta verdad *explícita* o *implícitamente* contenida en la predicación apostólica? Si bien aceptamos tal doctrina como revelada, el problema estriba en *cómo* la misma nos ha sido revelada, lo cual permanece para nosotros en silencio. Lo mismo se podría decir de la *calificación teológica* de los argumentos en los que el dogma se fundamenta. Al observar las argumentaciones, sean de orden histórico o aquellas en las que se alude a la mariología y a la fe en general, Rahner se pregunta: consideradas en sí mismas, ¿poseen para el teólogo una *obligatoriedad lógica* o pueden ser estimadas como razones de *conveniencia probable*?[77] Para el pensador alemán no existe un común acuerdo sobre este punto. Rahner pudo apreciar que, en este aspecto, los mismos teólogos en Roma no llegaron a un acuerdo, pues tanto C. Balić[78] como A. Bea[79], que habían formado parte de la comisión pontificia para la elaboración del dogma, difieren en la consideración del grado o la calificación de obligatoriedad de dichos argumentos. En consecuencia, a su parecer, el problema de la obligatoriedad de los argumentos expuesto en la bula debe permanecer abierto[80].

De modo similar, Rahner revisó la implicación que tal doctrina posee con las fuentes de la Revelación: ¿se encuentra ésta *formal* o *virtualmente* implicada en ellas?[81] Evidentemente, en las sentencias "*Haec omnia Sanctorum Patrum ac theologorum argumenta considerationesque Sacris Litteris, tamquam ultimo fundamento, nituntur*[82]" o "*(...) quae veritas Sacris Litteris innititur*"[83], se afirma que entre las Escrituras y la doctrina de la Asunción existe una vinculación indiscutible; no obstante, la bula evita pronunciarse sobre cómo se llega a tal vinculación con los textos sagrados[84].

Del mismo modo, al estudiar la exposición histórica realizada en la constitución dogmática sobre los datos de la tradición, Rahner pudo apreciar que ésta se ha limitado solamente a citar algunas voces de la tradición. Sin embargo, al declarar que la doctrina en cuestión es de "*antiquissimis temporibus comprobata*«"[85] no se esclarece todo el problema. Es notorio que en esta misma exposición del desarrollo histórico Rahner se percataba, entre otras cosas, de la omisión que se ha hecho en la bula de las distintas fases o etapas que esta doctrina ha tenido, así como de las luchas y controversias, de la diversidad de opiniones[86]. En considera-

[77] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 97.
[78] C. Balić, *Antonianum* 24 (1949) 158s. Citado por K. Rahner, *SW* Band 9, p. 97 nota 258.
[79] A. Bea, *Civiltà Cattolica* 101/IV (1950) 547-561. Citado por K. Rahner, *SW* Band 9, p. 97 nota 258.
[80] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 97.
[81] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 97.
[82] Pio XII, "Munificentissimus Deus", *AAS* 42 (1950) 767.
[83] Pio XII, "Munificentissimus Deus", *AAS* 42 (1950) 769.
[84] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, pp. 97-98.
[85] Pio XII, "Munificentissimus Deus", *AAS* 42 (1950) 769.
[86] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 98.

ción de nuestro teólogo, dicha exposición se ha limitado a una selección de algunas voces que, por su situación de actual seguridad de la fe[87], pretenden mostrar una continuidad ininterrumpida de la doctrina y presentarla bajo la forma de un desarrollo homogéneo en la historia de la tradición. En tal sentido, permanece del todo discutible *cuándo* se inicia esta tradición, y si procede de una forma explícita de la predicación apostólica.

4.1. Consideraciones antropológicas del dogma

Las distintas consideraciones realizadas por K. Rahner en torno al contenido del dogma se justifican en la medida en que nuestro teólogo percibe, desde su *sistematicidad abierta y deductiva*, que no existe una afirmación de fe que de alguna manera no implique y sea contenida en el conjunto de la totalidad. En tal sentido,

> ...cuando debemos hablar sobre el significado de un dogma particular, debemos, en una justa medida, no olvidar que un dogma no se encuentra sin relación a los otros. Ellos se remiten mutuamente unos a otros, en su objeto están todos dirigidos a la acción única y total de Dios sobre los hombres. Se puede, entonces, por así decirlo, encontrar nuevamente la totalidad de la realidad de la fe en cada verdad de fe particular (...). Cuando se pregunta por el significado de este dogma, no sólo adquiere un significado mariológico en sí mismo, sino que también se puede considerar si y cómo otras afirmaciones de fe, a través de este dogma, ganan claridad de conciencia en el creyente y en su eficacia o significado existencial[88].

Es así como la definición dogmática de la Asunción permite comprender que en la realidad de cada ser humano se conjugan diversas dimensiones simultáneamente, es decir, no solo el alma o el cuerpo, sino ambas realidades a la vez. "En la Asunción, la totalidad del hombre es salvada y glorificada"[89], y no una de sus partes. Tenemos la intuición de que la constitución dogmática no presenta, desde el análisis realizado por Rahner, una dificultad especial en la comprensión de la antropología cristiana. Al contrario, esta proclamación favorece e incita a la antropología, de manera muy especial, a expresar, de forma privilegiada, que el hombre es una unidad total en la pluralidad de sus dimensiones. En esta unidad dialéctica una dimensión no se sobrepone, anula o ignora a la otra. "En la Asunción se muestra que el Espíritu alcanza su plenitud en la carne y la carne en el Espíritu, porque ambos son de Dios y ambos tienen, fuera de sí, su plenitud en Él"[90]. El hombre, como símbolo, es el epicentro que no puede ser comprendido desde una única dimensión y, a la vez, no existe ninguna dimensión de la realidad que no afecte e implique, en cierta forma, a las otras.

Obviamente para la teología católica hay muchas preguntas relevantes abiertas como, por ejemplo, ¿qué significa y cómo podemos explicar esta glorifica-

[87] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 98.
[88] K. Rahner, *SW* Band 9, p. 311.
[89] K. Rahner, *SW* Band 9, p. 329.
[90] K. Rahner, *SW* Band 9, p. 329.

ción corporal de María? Se nos impone la tarea de tomar en serio los conceptos allí expuestos, o las menciones "cuerpo", "ahora", "gloria celeste"[91].

4.2. Consideraciones para una teología de la muerte

La definición no ofrece muchas luces sobre el fin terrestre de María; la bula solo afirma *expleto terrestris vitae cursu*[92]. En este sentido, la definición no toma una posición definitiva sobre el problema de la mortalidad o inmortalidad de María[93]. La cuestión sobre su muerte y los argumentos desde los cuales ésta se podía fundamentar o excluir formaban parte de un proceso cuyas conclusiones no eran claras al sugerir una conclusión final. Sin embargo, *cómo* tal muerte ha ocurrido o si ella forma parte de la doctrina de la Asunción no queda explícito en la exposición o en el desarrollo de la constitución dogmática. Tampoco este dogma ofrece una respuesta o incita a pensar en una sucesión temporal entre la muerte y la Asunción de María, o entre la glorificación del alma y su gloriosa reunificación con el cuerpo[94]. De este modo, la pregunta acerca de un estado intermedio entre la muerte y la glorificación no es abordada por el dogma. De allí que, no solo se ve afectado e interpelado el problema del así llamado "estado intermedio", sino que de igual forma, si se considera a la muerte como una separación alma-cuerpo, entonces la definición deja en la incógnita, cómo llegar a una comprensión del hecho de la muerte de María, ya que a partir de ella no se puede afirmar directamente la concepción de la muerte en cuanto separación de dos realidades.

4.3. Consideraciones para una lectura escatológica

Una interpretación adecuada de la constitución dogmática no puede pasar por alto la lectura escatológica de la doctrina allí proclamada. Esta lectura se justifica plenamente en cuanto una interpretación escatológica del dogma no puede limitarse a corroborar un acontecimiento futuro. Si la escatología cristiana "se refiere al hombre redimido, tal y como es ahora, y *partiendo de él* comprende el futuro como lo *bienaventuradamente* incomprensible que ha de aceptar libremente"[95], entonces la Asunción de María, comprendida como la victoria de la gracia en la redención consumada a plenitud, no puede ignorar ni la obra del Redentor ni a los redimidos. Rahner era del parecer contrario a la opinión de J. Daniélou[96], quien afirmaba que "algunos autores eclesiásticos han pensado que ciertos santos del Antiguo Testamento han resucitado y están ya en cielo con el Señor. Con la definición del dogma de la Asunción, la Iglesia afirma que ésta es un privilegio singular de María (...). El punto central del dogma no es la resurrección del cuerpo en general, ni tampoco una anticipación de cierta resurrección,

[91] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 124.
[92] Pio XII, "Munificentissimus Deus", *AAS* 42 (1950) 770.
[93] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 95.
[94] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 95.
[95] K. Rahner, *Eschatologie*, en *SM* I, 1188 [II, 658].
[96] J. Daniélou, "Le dogme de l'Assomption", *Ét* 267 (1950) 289-302. Citado por K. Rahner, SW Band 9, p. 100 nota 268.

sino, el hecho de la glorificación anticipada de María"[97]. Si bien es cierto que lo estrictamente afirmado y proclamado en la definición dogmática es el hecho de la glorificación anticipada de María, es relevante destacar que la observación de Rahner es por completo válida y justificada. Una lectura escatológica del dogma de la Asunción se justifica porque ésta, en tanto afirmación escatológica, es una aseveración en modo superlativo de la cristología y la antropología[98], es decir, el dogma mismo y su interpretación escatológica encuentran su criterio hermenéutico en la cristología y en la antropología. De igual modo, una justa interpretación del dogma de la Asunción no puede ignorar o evadir una confrontación bíblico-sistemática con el texto de Mt 27,52, entre otros.

Rahner percibe que, *desde* una lectura del dogma, no se puede afirmar una resurrección inmediata *en* la muerte, en la cual el día del juicio final solo representaría un punto culminante de un proceso coexistente en el tiempo desde Cristo[99]. La misma bula, en su exposición, no permite tal interpretación al exponer que "por ley general, Dios no quiere conceder a los justos el pleno efecto de esta victoria sobre la muerte, sino hasta cuando haya llegado el fin de los tiempos. Por eso también los cuerpos de los justos se disuelven después de la muerte, y sólo en el último día volverá a unirse cada uno con su propia alma"[100]. Consecuentemente, Rahner valora como un esfuerzo "demasiado racionalista" cualquier intento de interpretación de la comprensión del dogma desde la afirmación de la resurrección *en* la muerte[101]. A pesar de esto, no por ello se ha de desestimar o desvalorizar cualquier ensayo de interpretación del dogma a partir de una lectura del texto de Mt 27. Por ahora nos interesa solo indicar que el estudio de dicho texto, en un comentario de la definición dogmática en cuestión, no puede ser ignorado o desautorizado, especialmente cuando el mayor número de testigos de la tradición citados en la exposición de la bula como sostenedores de la doctrina de la Asun-

[97] J. Daniélou, "Le dogme de l'Assomption", *Ét* 267 (1950) 291. Daniélou, al aludir a algunos autores eclesiásticos, se refiere a H. Zeller, quien en un copioso y amplio estudio sobre el texto de Mt 27,52 afirmaba: "*In den theologischen Erörterungen, die in den letzten Jahren um die Definierbarkeit der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel stattfanden, wurde nur selten Bezug genommen auf die Eschatologie, in deren Zusammenhang eine Aufnahme in die Verklärung zweifellos gehört. Aber diese Dinge wurden meist als letzte ganz an den Endpunkt der Geschichte gerückt und verloren ihren systematischen Platz in der Soteriologie und Gnadenlehre (...). Es käme in der Bemühung um den Nachweis des Faktums bei der bekannten Schwäche des historischen Arguments zunächst und vor allem darauf an, dessen theologische Sinnhaftigkeit zu zeigen, und dies nicht so sehr in Richtung auf Privilegien (ein Begriff, dessen Anwendung auf göttliches Handeln immer etwas Künstliches und Gezwungenes an sicht hat), sondern eher umgekehrt in Richtung auf Zusammenhängen. Zur Herstellung solcher Zusammenhänge empfehlen sich vor allem bibeltheologische Überlegungen*". H. Zeller, "Corpora Sanctorum", *ZKth* 71 (1949) 385. Como podemos percibir, existe evidente afinidad entre la propuesta de H. Zeller y la de K. Rahner.
[98] Cfr. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* IV, 428 [439].
[99] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 100.
[100] "*Attamen plenum de morte victoriae effectum Deus generali lege iustis conferre non vult, nisi cum finis temporum advenerit. Itaque iustorum etiam corpora post mortem resolvuntur, ac novissimo tandem die cum sua cuiusque gloriosa anima coniungentur*". Pío XII, "Munificentissimus Deus", *AAS* 42 (1950) 754.
[101] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, pp. 100-101.

ción, también admite una cierta forma corporal en la cual los justos están ya con el Señor en el cielo[102].

Otro aspecto que se puede observar en la lectura general del dogma es la relación de identidad entre el cuerpo terrestre y el cuerpo glorificado[103]. Elaborar una consideración teológica sobre este problema en la interpretación del dogma no debe ser dejado de lado, según Rahner, simplemente bajo la excusa de que se trata de un tema pasado de moda y sin importancia[104]. Obviamente, la definición dogmática no describe la relación existente entre ambos. Al evitar el problema de la muerte de María deja, de igual manera, otros asuntos para la reflexión o interpretación posteriores. Expresiones como: "los cuerpos de los justos se disuelven después de la muerte"[105], "no estuvo sujeto a la ley de permanecer en la corrupción del sepulcro"[106], "que no estuvo sujeto a la corrupción del sepulcro su sagrado cuerpo y que no fue reducido a putrefacción y cenizas el tabernáculo del Verbo de Dios"[107], entre algunas otras, parecen proponer una *identidad material* entre el cuerpo glorificado y el cuerpo terrestre. Según la percepción de nuestro teólogo, la *Munificentissimus Deus* no afronta esta pregunta[108]. Es verdad que esta glorificación del cuerpo no puede entenderse como una simple reasunción del cadáver, aunque Rahner percibe que el desarrollo de la exposición del dogma deja entrever una cierta similitud con la "tumba vacía" de Cristo[109].

La glorificación corporal no depende única y exclusivamente de una identidad material, es decir, se podría decir que María ha sido asumida aun en la suposición de que se encontraran sus reliquias corporales[110]. Tal vez una de nuestras mayores dificultades para comprender este dogma estribe, precisamente, según Rahner, en que la dogmática se ha empeñado en defender apologéticamente la resurrección de Cristo y no ha elaborado en profundidad "la esencia y consecuencia de ella sobre la totalidad de la creación (que pertenece también a su humanidad inseparable), por ello no es claro, para nosotros qué es lo que podemos decir cuando afirmamos: un ser humano ha encontrado ya en su resurrección su total plenitud"[111]. En tal sentido, el dogma de la Asunción abre un espacio hermenéutico para lo que la teología entiende como la unidad de la historia, de la materia y del espíritu: el sentido de la glorificación del cuerpo, del mundo y del cielo. Por ejemplo, para nuestro pensador alemán, un elemento sugestivo de la definición es el

[102] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 93.
[103] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 101 nota 272.
[104] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 101 nota 272.
[105] "*Itaque iustorum etiam corpora post mortem resolvuntur*". Pio XII, "Munificentissimus Deus", *AAS* 42 (1950) 754.
[106] "*Atque adeo legi illi permanendi in sepulcri corruptione obnoxia non fuit*". Pio XII, "Munificentissimus Deus", *AAS* 42 (1950) 754.
[107] "*Sacrum eius corpus sepulcri corruptioni obnoxium fuisse numquam, numquam augustum illud Divini Verbi tabernaculum in tabem, in cinerem resolutum fuisse*". Pio XII, "Munificentissimus Deus", *AAS* 42 (1950) 757-758.
[108] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 101.
[109] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 101.
[110] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 101.
[111] K. Rahner, "Das neue Dogma", *WuW* 5 (1950) 807.

uso de la expresión *caelestis gloria*, antes que el término *caelum*. Pero con ello no queda claro si la definición ha preferido favorecer más un "estado" bajo la forma de una participación bienaventurada en la vida divina, o un concepto celestial referido a un espacio o lugar[112].

4.3.1. Dialéctica de lo particular y lo común: consideración del privilegio de la Asunción

Un punto más conflictivo y que requerirá de una mayor atención es el problema del privilegio mariano. A diferencia del dogma de la Inmaculada, en la fórmula en la que se proclama el dogma de la Asunción no se afirma que este sea un "privilegio peculiar o singular". Rahner también se remite a la prédica de Pío XII el día de la definición[113]. El Papa se refiere al tema como un "privilegio insigne" que se une a la corona de sus prerrogativas singulares y particulares. Según Rahner, "con ello no se dice que María sea, junto a Cristo, el único ser humano que desde ya posea la plenitud total. Con ello sólo se afirma que se trata de una excepción de una ley vigente en *una generalidad*, pero también se pueden conocer otras excepciones semejantes"[114]. La propuesta de Rahner es similar a la de H. Zeller. En efecto, citando a este y a otros como K. Gschwind[115] y K. Prümm[116], afirma que: "cuando nosotros confesamos en el credo apostólico que el Señor descendió al mundo de los muertos, esto significa también, en el sentido de la Iglesia primitiva, que el Señor triunfa a través de esa victoria, no sólo en su propia humanidad, sino también en otros hombres"[117].

4.4. Consideraciones para un camino ecuménico en la comprensión y exposición del dogma

Es evidente que el dogma causa cierta dificultad en el diálogo con las Iglesias protestantes y con la Iglesia ortodoxa. Si bien la Iglesia ortodoxa no ignora o niega el objeto de la definición, considera este dogma como un acto particular de la Iglesia católica. Para la Iglesia ortodoxa la dificultad de reconocer esta verdad de fe como dogma radica, en esencia, en que se ha proclamado en un período posterior a la separación y se ha sostenido, fundamentalmente, sobre la infalibilidad de la Iglesia católica. Para las Iglesias protestantes es, en verdad, dificultosa la comprensión de esta verdad de fe como una verdad revelada. Sin embargo, el obstáculo no se centra solo en la consideración del dogma mariano como palabra revelada de origen divino o como simple palabra humana[118].

[112] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 95.
[113] Cfr. Pio XII, "Munificentissimus Deus", *AAS* 42 (1950) 780. Citado por K. Rahner, *SW* Band 9, p. 99.
[114] K. Rahner, *SW* Band 9, p. 100.
[115] Cfr. K. Gschwind, *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt*, Münster, 1911 [reed. 1991]. Citado por K. Rahner, "Das neue Dogma", *WuW* 5 (1950) 809.
[116] Cfr. K. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt* II, Leipzig, 1935. Citado por K. Rahner, "Das neue Dogma", *WuW* 5 (1950) 809.
[117] K. Rahner, "Das neue Dogma", *WuW* 5 (1950) 809.
[118] H. Asmussen, "Ganzheit und Mitte des Glaubens", *WuW* 5 (1951) 167.

La Asunción de María, en cuanto puede ser percibida como un modelo paralelo y similar a la Ascensión de Cristo, colocaría a la primera en el mismo nivel que Cristo o en la misma esfera divina. Por ende, la glorificación corporal de María podría entenderse como un atentado al primer artículo de la fe[119], en el sentido de la proclamación o dogmatización de una sinergia entre Dios y María. A ello se le suma el inconveniente de que, según sostienen las Iglesias protestantes, el dogma de la Asunción no se fundamenta en las Sagradas Escrituras[120] y tampoco en el credo apostólico[121]. Por otra parte, es evidente que para los teólogos protestantes esta verdad de fe no ha sido una verdad homogénea en el decurso de la historia de la Iglesia. De ese modo la definición del dogma se encontraría en contraposición al axioma de Vicente de Lerins: "*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*"[122].

Rahner no pretendía, como tampoco es nuestro objetivo, la descripción de las distintas observaciones que las Iglesias separadas realizaron con motivo de la proclamación del dogma de la Asunción. Para él era más necesario, relevante y urgente, elaborar una exposición teológica del dogma que abriera un camino al diálogo. Si esta interpretación no existía, era "culpa" de los teólogos católicos por no haberla sabido ofrecer a sus hermanos protestantes[123]. Nuestro teólogo estimaba que la intención de la Iglesia católica con la proclamación del dogma de la Asunción no fue nunca abrir más la brecha que nos divide[124]. Con esta proclamación no se pretendió, ni se pretende, cerrar definitivamente el camino para el encuentro y el diálogo, antes bien, "también nosotros podemos aprender, en el diálogo, a completar nuestra verdad, a enriquecerla, a matizarla, para centrar lo definitivo y decirlo mucho mejor en una dosis existencial (...). Tiene un sentido para ambos lados permanecer en su valla, mirar hacia arriba y hablar con el otro"[125].

En la definición dogmática de la Asunción de María a la gloria celeste, la cuestión de la corredención de María y su mediación en la gracia queda absolutamente como estaba antes de la definición. Con este dogma no ha de verse lesionada nuestra fe en un único Dios y en la suficiencia de la gracia en Cristo[126]. En tal sentido, con la definición de la Asunción no se ha definido correlativamente la mediación y la corredención de María. Más aún, si como católicos consideráramos esta mediación de María, la misma sería siempre una mediación *en* Cristo y no al lado de Él[127].

[119] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 341.
[120] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 341.
[121] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 347.
[122] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 347.
[123] Cfr.K. Rahner, *SW* Band 9, p. 348. "Weil wir unseren evangelischen Brüdern in diesen Fragen eine Antwort schuldig sind, hat diese Frage auch eine ökumenische Bedeutung".
[124] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9 p. 342.
[125] K. Rahner, "Gespräche über den Zaun, offener Brief Karl Rahners an Hans Asmussen", *WuW* 5 (1951) 179.
[126] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 344.
[127] Cfr. K. Rahner, *SW* Band 9, p. 346.

Todo esfuerzo, aun en el caso que sea del todo cuestionable, por lograr un punto de contacto y de diálogo con la teología protestante ha de ser bien recibido. Por lo tanto, una interpretación del dogma desde una posible conexión con la hipótesis de una resurrección en la muerte o una desmitificación del así llamado "estado intermedio", aun por muy cuestionables que puedan ser estos intentos, al menos buscan interpretar y presentar el dogma en toda su amplitud y con todas sus consecuencias. Con ello no afirmamos que Rahner sea partidario o propulsor de estas hipótesis.

En conclusión, todas estas cuestiones o puntos abiertos deben llevarnos a impulsar el quehacer teológico a una interpretación trascendental del dogma, en la cual se logre mostrar, de modo paralelo, cómo el objeto de la definición considerado en su *sentido histórico dogmático,* está referido, directa o indirectamente, a la tradición apostólica; pero también se ha de evidenciar *por qué* esta doctrina no ofrece, teológicamente, ninguna contradicción con el depósito de la revelación confiado a la Iglesia. En consecuencia, el objetivo de Rahner se cifra en evidenciar esta relación de la doctrina en el conjunto de la teología y de la revelación. Todo su análisis antropológico o escatológico está inscrito en función de este objetivo.

Cet article veut présenter les lignes générales d'un travail du théologien allemand Karl Rahner qui est resté inédit jusqu'à 2004. Du fait que l'original a été écrit en allemand et a été connu il y a à peine plus de 10 ans, le texte a été peu connu et étudié. L'intérêt de cet ouvrage vient de l'étude de la forme selon laquelle le théologien étudie de dogme de l'Assomption, en 1951, à partir de la perspective systématique et existentielle qui est le propre de sa méthode. Cette approche-ci essaie d'offrir une synthèse d'une œuvre importante qui a représenté pour l'auteur allemand un moment de difficulté vue la censure romaine qu'il eut à subir et qui invite le théologien actuel à réfléchir sur la mariologie.

This article intends to present, in general terms, a work by a German theologian, Karl Rahner, which remained unpublished until 2004. Given that the original was written in German and was published a little more than ten years ago, the text has been barely known and studied. The intention of the article is to show how the theologian studies the Dogma of the Assumption in 1951 from the systematic and existential perspective that is characteristic of his method. This article tries to present a synthesis of an important work which, on one hand represented a difficult moment for its author because of the roman censorship which he had to suffer, and on the other hand, invites the theologian of today to reflect on Mariology.

Palabras clave

Karl Rahner, Asunción corporal de María, Mariología, Historia del dogma, Antropología, Gracia, Escatología.

Mots clés

Karl Rahner, Assomption corporelle de Marie, Mariologie, Histoire du dogme, Anthropologie, Grâce, Eschatologie.

Key concepts

Karl Rahner, Corporal assumption of Mary, Mariology, History of the dogma, Anthropology, Grace, Eschatology.