

# La muerte de la Santísima Virgen, según una obra reciente

Trabajo de largos años es el volumen recientemente publicado por el P. Martín Jugie, A. A., sobre la Asunción de Nuestra Señora<sup>1</sup>. Trabajo que quiere ser algo así como la historia dogmática del gran privilegio mariano. A cualquiera que recorra, siquiera sea ligeramente, sus páginas, salta a la vista la imponente erudición histórica del autor, que ya en estudios anteriores nos había ofrecido pruebas de ella. Puede afirmarse que difícilmente se encontrarán testimonios o documentos nuevos que el autor no haya utilizado e incorporado a su obra.

En cambio, la interpretación histórica y teológica de los textos citados no a todos parecerá aceptable. Ni por lo mismo, la historia doctrinal trazada por el autor. Ya han empezado a aparecer las divergencias<sup>2</sup>. Entre las cuales, el P. Balic ha puesto de manifiesto la nueva tendencia metodológica que corre a través de todas las páginas del libro del P. Jugie. Y realmente la crítica del P. Balic nos parece acertada en este punto. Hay, en efecto, en la obra citada un empeño que resulta altamente hipercrítico y minimista. Con ello sus conclusiones difícilmente encontrarán la aprobación de los teólogos.

No queremos en estas páginas traerlas a examen. Sería demasiado para un artículo, aunque es obra que se impone realizar. Pretendemos solamente fijarnos en uno de los puntos de la obra: el referente a la muerte de la Virgen, que el P. Jugie separa del privilegio de la Asunción.

La tesis del P. Jugie sobre la muerte de la Santísima Virgen se contiene en estas palabras de su libro: "A nuestro

---

<sup>1</sup> M. JUGIE, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Etude historico-doctrinale* (Città del Vaticano, 1944) VIII-747 págs.

<sup>2</sup> Por ejemplo, O. FALLER, *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis* (Analecta Gregoriana, 36, Romae, 1946); G. BALIC, *De definibilitate Assumptionis B. Virginis Mariae in caelum*: *Antonianum* 21 (1946) 3-67.

juicio, la muerte de la Madre de Dios, toda vez que no se afirma claramente en la Sagrada Escritura ni se enseña con certeza en lo que conocemos de la tradición de los seis primeros siglos, se presenta como un hecho histórico particular, envuelto en oscuridad, y no aparece como necesariamente conexa con una verdad revelada conocida. Sin afirmar en absoluto que dicha conexión no exista objetivamente, pensamos que en el estado actual de la ciencia sagrada no se puede demostrar teológicamente que exista”<sup>3</sup>.

No es que el P. Jugie defienda la tesis de la inmortalidad de María. Tiene buen cuidado de notarlo repetidas veces a través de su obra, como, por ejemplo, cuando escribe: “No pretendemos en ningún modo definir si María ha muerto o ha permanecido inmortal. Para determinarlo sería preciso tener pruebas *decisivas* en favor de una de las dos tesis, o si se quiere, hipótesis. Ahora bien, hemos demostrado que esas pruebas faltan lo mismo para la una que para la otra”<sup>4</sup>. Como se ve, la tesis podría expresarse así: *la muerte de María es una cuestión que puede disputarse libremente entre los teólogos*.

¿Qué pensar de esta tesis? Creemos sencillamente que no puede sostenerse. El hecho de la muerte de la Virgen es algo más que una *sententia pia*<sup>5</sup>. Vamos a verlo examinando los argumentos que aduce el P. Jugie. Lo que equivale a preguntar: ¿es verdad que la tradición no contiene nada decisivo a favor de la muerte de María? ¿Es verdad que la especulación teológica, apoyada en la tradición y en la analogía de la fe, no aporta tampoco razones concluyentes?

### 1. *La muerte de María en la tradición, según el P. Jugie.*

Los resultados de la investigación hecha por el P. Jugie los podemos resumir, en gran parte con el mismo autor, en los puntos siguientes:

1.º “Al principio, en un círculo más restringido de fieles, hubo una verdadera tradición oral [que se remonta a San Juan] sobre el modo con que María pasó de la tierra al cielo. Pero hay que hacer constar que esa tradición, conocida de muy pocos, se oscureció muy pronto, aun en Palestina,

<sup>3</sup> JUGIE, 503s.

<sup>4</sup> JUGIE, 482.

<sup>5</sup> JUGIE, 664 nota.

hasta el punto de que el palestinense San Epifanio no tiene de ella el menor recuerdo" 6.

2.º "En la Iglesia de los seis primeros siglos no existía una tradición positiva, *constante y unánime*, sobre la manera cómo la Madre de Dios abandonó la tierra; es decir, sobre el hecho mismo de la muerte, negada por unos y puesta en duda por otros" 7.

3.º "Los pocos autores que durante ese período mencionan la muerte de María lo hacen casi todos incidentalmente y sin prestarle atención especial. Hablan de ello como de una cosa natural, porque la Virgen era una criatura mortal, como los demás hombres" 8.

4.º "Hasta fines del siglo VI se desconoce en Jerusalén la existencia de un sepulcro de la Virgen, aunque a partir de fines del siglo V se muestra en Getsemaní una casa de María, desde donde se dice que Ella fué llevada al cielo" 9.

5.º "No hay en este período sino dos Orientales, dos palestinenses de la segunda mitad del siglo IV, San Epifanio y Timoteo de Jerusalén, que hayan consagrado una *atención directa* a la muerte de María; el primero, para declararla dudosa; el segundo, para negarla categóricamente" 10.

6.º "Sin embargo, a fines del siglo V comienzan a circular narraciones apócrifas sobre la *muerte de Santa María*. Estas narraciones apócrifas se multiplican en todas las lenguas durante todo el siglo VI. La hipótesis humanamente más verosímil sobre el modo de abandonar la Virgen el mundo era evidentemente la de la muerte natural... No es extraño que los autores de los apócrifos se hayan declarado unánimemente por esta solución... Gracias a estos apócrifos, difundidos rápidamente en todas las Iglesias de Oriente y Occidente, la opinión de que María murió, y murió de muerte natural, se hizo común y casi universal" 11.

7.º "Es innegable que esos mismos escritos han sugerido a algunas Iglesias Orientales la creación de una fiesta especial de la muerte, o de la *dormición* de la Santísima Virgen, fiesta que reemplazó, bajo un título nuevo, a la primitiva fiesta mariana... Esta fiesta de la dormición aparece probable-

6 JUGIE, 586s.

7 JUGIE, 507.

8 JUGIE, 507.

9 JUGIE, 508.

10 JUGIE, 508.

11 JUGIE, 508.

mente por primera vez en la Iglesia jacobita de Siria en la segunda mitad del siglo VI" <sup>12</sup>.

8.º "De este modo el hecho de la muerte de María, que era dudoso para los fieles de los primeros siglos y sobre el que la Iglesia no había dicho nada al celebrar la fiesta primitiva de la *Memoria de Santa María*, llegó a afirmarse comúnmente en todas partes a partir del siglo VII" <sup>13</sup>.

9.º "Notamos, sin embargo, que en Occidente... ha habido alguno que otro que ha sostenido la *inmortalidad de hecho* de la Virgen. Esta opinión ha tomado cierta consistencia desde el día en que el privilegio de la Inmaculada Concepción prevaleció sobre sus adversarios... Cosa que no es de extrañar..., ya que el privilegio de la Inmaculada Concepción da a María *un derecho cierto a la inmortalidad*" <sup>14</sup>.

Como puede apreciarse, la historia de la doctrina sobre la muerte de la Virgen recorre, según la mente del autor, cinco estadios:

*Primer estadio:* En el círculo reducido de los discípulos de San Juan se conoce el modo con que la Virgen abandonó el mundo. Dura este período un tiempo muy corto.

*Segundo estadio:* Perdida la primera noticia, nada se sabe sobre si la Virgen murió o no murió. Dura este período hasta fines del siglo V.

*Tercer estadio:* En virtud de los apócrifos, la duda se decide a favor de la muerte de María; de ahí también los principios de la fiesta de la dormición. Fines del siglo V y todo el siglo VI.

*Cuarto estadio:* La afirmación de la muerte se hace universal, con alguna rara excepción, desde el siglo VII hasta la definición dogmática de la Inmaculada.

*Quinto estadio:* La tesis de la inmortalidad vuelve a aparecer después de la definición dogmática.

¿Qué pensar de estas afirmaciones?

## 2. El testimonio de los apócrifos.

Dada la importancia que en la evolución histórica de la doctrina concede el P. Jugie a los apócrifos, hemos de co-

<sup>12</sup> JUGIE, 508s.

<sup>13</sup> JUGIE, 510.

<sup>14</sup> JUGIE, 510.

menzar por ellos. En último término, ellos parecen ser la clave de toda la evolución.

El testimonio de la literatura apócrifa no es absolutamente despreciable. A través de sus páginas, más o menos legendarias, sus autores, que no pueden sustraerse del todo a las preocupaciones de su siglo, y mucho menos a las tradiciones orales y a la fe de sus Iglesias, han conservado, aun sin saberlo, datos preciosos para la historia de los dogmas.

En nuestro caso hay un hecho muy significativo, al que creemos se debe conceder una importancia capital: la coincidencia absoluta de *todos* los apócrifos de la Asunción en afirmar la muerte de la Virgen. El P. Jugie concede este hecho: "Los apócrifos del *Transitus Mariae* tienen de común el que entre los modos posibles de la salida de la Madre de Dios de la tierra han optado por la muerte natural"<sup>15</sup>.

Esta coincidencia es notable, dada la multiplicidad de los apócrifos, sus diferencias, su origen vario. Es coincidencia que sin duda llama la atención de quien se tome el trabajo de compararlos en detalle. Hay que buscar una explicación histórica a esa coincidencia absoluta.

El P. Jugie la explica fácilmente con esta sencilla reflexión: "A falta de datos ciertos en la Escritura y en la Tradición, la hipótesis de la muerte natural se presentaba como la más probable y al mismo tiempo como la más apta para sugerir desarrollos variados y emocionantes"<sup>16</sup>. La solución no nos parece tan fácil.

Ante todo, ¿con qué derecho se supone que no había tradición ninguna? ¿Qué razones positivas hay para negar que se había conservado la primitiva tradición oral, que se supone existió un tiempo? El autor recurre a San Epifanio y a Timoteo de Jerusalén. Ya veremos después que eso no basta.

Pero supongamos que no existía tradición ninguna cierta anterior a los apócrifos. ¿Es verdad que la hipótesis de la muerte natural era evidentemente la más a propósito para poner en juego la imaginación de los autores legendarios? ¿Puede explicarse así el hecho maravilloso de que a *ninguno* se le ocurriese imitar, por ejemplo, el carro de fuego y el torbellino que arrebató a Elías, o las alas de águila con que voló al desierto la mujer del Apocalipsis? Es necesario convenir en que la hipótesis de la muerte natural no era precisamente la que podía seducir más la fantasía de los escri-

<sup>15</sup> JUGIE, 104; cf. 508.

<sup>16</sup> JUGIE, 104s.

tores apócrifos. Diríamos más bien lo contrario. La hipótesis de la inmortalidad les ofrecía un campo inmensamente mayor para componer una narración llena de emoción y de colorido, mientras que la muerte empezaba por ponerles ante la vulgaridad de lo que ocurre todos los días con todos los hombres.

Por eso creemos que el hecho notable de coincidir *todos los apócrifos, sin excepción*, en dar por incontrovertible la muerte de la Virgen no se explica suficientemente si no es admitiendo que los autores de los apócrifos se encontraron con una tradición anterior tan clara, tan universal, tan enlazada con la fe de sus Iglesias en la glorificación de la Madre de Dios, que se vieron obligados a ponerla como base de sus descripciones legendarias, sin permitirse entrar por otro camino, sin dudar siquiera de que pudieran hacerlo.

De ahí la capital importancia que concedemos al testimonio de los apócrifos. Sin duda, diremos con el P. Jugie: "En el terreno de la doctrina, los apócrifos testifican a su manera la antigua tradición; son ecos del pensamiento cristiano en la época en que se compusieron"<sup>17</sup>. Pero no admitiremos aquella otra frase suya: "Es imposible considerarlos como los portavoces de una tradición oral primitiva, explícita y constante"<sup>18</sup>.

El P. Jugie<sup>19</sup> se ha hecho cargo de la fuerza probativa de esta razón y del valor que por ella atribuimos a los apócrifos. Y ha pretendido contestar. Pero ha sido dando por ciertas históricamente cosas que están muy lejos de serlo, como lo veremos en seguida.

Tenemos, pues, que admitir la existencia en la Iglesia de fines del siglo V (para aceptar de momento la cronología del P. Jugie) de una doctrina clara y definida sobre el hecho de la muerte de la Virgen.

Pero hemos de añadir algo sobre la época de composición de los apócrifos. Porque parece que hay que adelantarla más, y por lo mismo, también la prueba histórica de la tradición anterior.

Según el P. Jugie<sup>20</sup>, los más antiguos apócrifos son pos-

<sup>17</sup> JUGIE, 170.

<sup>18</sup> JUGIE, 611.

<sup>19</sup> JUGIE, 610.

<sup>20</sup> JUGIE, 166s. Nótese que el P. Jugie (p. 104 nota) admite que la parte del Decreto Gelasiano en que se menciona el *Transitus Mariae* es del papa Gelasio (492-496). De donde no se podrían retrasar los apócrifos más antiguos hasta los primeros años del siglo VI.

teriores al Concilio de Efeso (431), porque cree no haber existido nunca el atribuido a Leucio; son, a lo más, de los últimos años del siglo V o principios del VI. El apócrifo más antiguo sería el conetnido en un fragmento siríaco publicado por W. Wright en 1865; de la traducción latina de éste, que sería el *Transitus Mariae* a que se refiere el Decreto Gelasiano, dependería San Gregorio de Tours<sup>21</sup>. El PsMelitón, anterior sin duda a Juan de Tesalónica (610-630), es también anterior a la tradición jerosolimitana, que sitúa la casa de la Virgen en el Monte Sión; puede, por lo tanto, colocarse a mediados del siglo VI<sup>22</sup>.

Hay, sin embargo, que rectificar esta cronología, y lo ha hecho el P. Faller<sup>23</sup>, de quien tomamos los datos que siguen. El PsMelitón es muy anterior. Las herejías a que se alude en el apócrifo son únicamente el arrianismo y la negación de la virginidad *post partum*, herejías que nos llevan a fines del siglo IV; ningún indicio que delate las preocupaciones ortodoxas del siglo V, ni siquiera la maternidad divina de la Virgen, a quien una sola vez se llama *Dei Genitrix*. La forma del lenguaje y la sintaxis son más del siglo IV que del V o VI<sup>24</sup>.

El P. Jugie ha tenido buen cuidado de fijar el término *ante quem* para la composición del PsMelitón; pero no señala el término *post quem*. ¿Con qué derecho, pues, la sitúa a mediados del siglo VI? Más aún, siguiendo su cronología tendríamos que ponerla después de 570, no hacia 550, como él quiere. ¿Por qué? Para Jugie<sup>25</sup> es cierto que la existencia del sepulcro de la Virgen en Jerusalén o sus alrededores es totalmente desconocida hasta fines del siglo VI, hacia 570. Ahora bien, el PsMelitón conoce esa tradición<sup>26</sup>. Habría, pues, que colocarlo después de 570.

Pero el problema es más complejo, porque nos da un ejemplo de ciertas maneras de argumentar. ¿En qué razones se apoya la afirmación de que el sepulcro de la Virgen en Jerusalén es del todo ignorada hasta fines del siglo VI? Ante todo, en el silencio. Pero, ¿no sería más lógico admitir el tes-

21 JUGIE, 107-110. Nótese que uno de los manuscritos que transmiten el apócrifo de Wright es de fines del siglo V; lo que da como fecha de composición del apócrifo, mediados del mismo siglo.

22 JUGIE, 111.

23 FALLER, 45-63.

24 FALLER, 57-59.

25 JUGIE, 680, 508, 85.

26 "Mariam autem portantes apostoli, pervenerunt ad locum vallis Iosaphat, quem ostenderat illis Dominus" (P. MELITO, c. 15.; ed. Tischendorf, 134).

timonio claro del PsMelitón, que destruye ese silencio, y adelantar la fecha de la tradición jerosolimitana? Porque el silencio que se invoca no es de tal calidad que imponga la conclusión contraria. El P. Faller ha demostrado<sup>27</sup> que en los autores aludidos *no se imponía* el hablar del sepulcro de la Virgen, condición necesaria para que el silencio pueda fundamentar un argumento convincente. Ni las demás razones en pro de la fecha prefijada a la tradición jerosolimitana concluyen mejor la tesis<sup>28</sup>. Volveremos después sobre este punto.

Concluamos, pues, con el P. Faller, que la fecha de composición del PsMelitón es a fines del siglo IV. Nos referimos con ello a la fecha en que hubo de hacerse la traducción latina. De donde parece se puede concluir que el original griego remonta bien a mediados del siglo IV. Pero nótese que el PsMelitón refuta un apócrifo anterior herético, que tiene que ser al menos de principios del siglo<sup>29</sup>.

Concluimos, por lo tanto, de todo lo dicho la existencia de una tradición que afirma la muerte de la Virgen anteriormente al influjo que hayan podido ejercer los apócrifos. Los indicios que los mismos apócrifos nos dan nos llevan muy bien a principios del siglo IV o fines del III.

A pesar de la oscuridad que envuelve el problema de los escritos pseudoclementinos, ¿no nos orientan hacia la misma época las palabras de San Teodoro Studita: "Leemos en los divinos escritos de San Clemente Romano que los Santos Apóstoles del Salvador se quedaron tres días enteros junto al sepulcro [de María], hasta el momento en que un ángel del Señor vino a revelarles la verdad"?<sup>30</sup>.

### 3. Testimonios patristicos de los cinco primeros siglos.

Para el P. Jugie los únicos textos patristicos que merecen consideración son los de San Epifanio y Timoteo de Jerusalén. Precisamente los que de algún modo dudan de la muerte de la Virgen o la niegan. Ellos nos dicen el verdadero estado de la cuestión en aquella época. Históricamente hay que concluir la inexistencia de una tradición firme y constante en los cinco primeros siglos.

<sup>27</sup> FALLER, 46-51.

<sup>28</sup> FALLER, 51-56.

<sup>29</sup> Sobre la posibilidad de admitir que el apócrifo impugnado es realmente del siglo II, véanse las juiciosas observaciones del P. FALLER, 56s. 61.

<sup>30</sup> S. THEODORUS STUDITA, *Catechesis chronica*, 11 (MG 99, 1701).



Escribe el P. Jugie<sup>31</sup>: "El hecho de la muerte y de la sepultura de María es incierto [en la tradición de los cinco primeros siglos]... Los Padres que dicen que María murió hablan de ello como de una cosa obvia, no como testigos de un hecho histórico certificado por la tradición... Todo indica que en el terreno puramente histórico San Epifanio es quien tiene la razón y quien ha expresado el verdadero estado del asunto hasta mediados del siglo VI: nadie sabe cuál haya sido el fin terrenal de la Madre de Dios". Sin embargo, el P. Jugie va mucho más allá cuando, apoyado en el texto de Timoteo y en alguno que otro más, afirma la existencia de una tradición histórica sobre la inmortalidad de la Virgen, que es "la verdadera tradición de la Iglesia de Jerusalén durante el siglo V y principios del VI"<sup>32</sup>. No sabemos cómo esta tradición jerosolimitana se compagina con la importancia decisiva que da el autor a la actitud ignorante de San Epifanio en el mismo siglo.

Lo que acabamos de decir sobre la literatura apócrifa del tránsito de la Virgen se opone ya a la verdad de esa conclusión. La tradición sobre la muerte de la Virgen existe sin duda, como lo hemos visto, en la Iglesia de principios del siglo IV o fines del III, al menos.

Tenemos además el testimonio explícito de Jacobo de Sarug (451-521), que no habla de pasada sobre la muerte de María, sino con toda detención. En él no se halla la menor duda del hecho de la muerte<sup>33</sup>. Esto se compagina perfectamente con los resultados que nos ha dado el estudio de la literatura apócrifa.

Pero examinemos de cerca los autores que hablan de la muerte de la Virgen de paso y como de cosa obvia y natural. Aunque la verdad es que si para ellos era cosa tan obvia y natural, no sería porque en su tiempo existiesen muchas dudas ni vacilaciones, ni porque las hipótesis se multiplicasen en sentidos muy diversos.

San Efrén escribe<sup>34</sup>: "Virgo Eum peperit, et virginalia illaesa servavit; inclinata parturivit, et virgo permanet; surgens lactavit Eum, et virgo permanet; mortua est, et eius vir-

31 JUGIE, 102.

32 JUGIE, 446 nota 3.

33 El P. JUGIE (p. 84) deja caer alguna palabra de duda sobre la autenticidad de la homilía de Jacobo de Sarug. Pero ni la edad tardía de los manuscritos en que se halló, ni el solo hecho de que al mismo autor se le hayan atribuido falsamente otras obras, prueban que esta homilía no sea auténtica. Cf. FALLER, 20.

34 S. EPHRAEM, *Hymni et Sermones* (ed. Lamy) 2, 584.

ginalia non fuerunt reserata". Este texto tiene una gran importancia. La aproximación entre la virginidad y la glorificación corporal de María recurre con insistencia en los Santos Padres, hasta el punto de que la teología tiene que recogerla como un precioso dato tradicional. Pero nótese que en las palabras de San Efrén esa aproximación de los dos privilegios marianos se hace a través de otros términos antitéticos. El pensamiento se expresaría así: María quedó virgen, *a pesar* de su maternidad; su cuerpo quedó sin corrupción, *a pesar* de su muerte. ¿Puede afirmarse que la mención de la muerte en ese texto es meramente incidental?

El P. Jugie concede que Severiano de Gábala, "como la mayoría de los otros Padres contemporáneos suyos, cree que la Madre de Dios murió, como los demás hombres"<sup>35</sup>. Pero tampoco las palabras de Severiano son incidentales. María, dice él, oye ahora las alabanzas que le dirigen los fieles, porque está en la región de la luz; y Ella las oía ya cuando todavía vivía en la tierra. La oposición entre el estado actual de la Virgen y el que tuvo antes, no puede tomarse en ningún modo por incidental y de pasada.

En San Agustín la persuasión de la muerte de María salta repetidas veces a la pluma: "Commendat Matrem discipulo; commendat Matrem prior Matre moriturus et ante Matris mortem resurrecturus"<sup>36</sup>. "Virgo concipiens, virgo pariens, virgo moriens; tamen fabro desponsata erat"<sup>37</sup>.

Habríamos de añadir a estos textos todos los que se refieren a la supuesta interpretación de la profecía de Simeón: "Tuam ipsius animam pertransivit gladius". No nos referimos a los que hayan podido entender esas palabras de una muerte violenta de María; aunque también en ellos podríamos ver indicios de la persuasión general de la muerte. Nos referimos a los que, como San Agustín, San Paulino de Nola, San Ambrosio, al rechazar semejante exégesis, no han señalado como razón obvia ni siquiera la posibilidad de que María no haya muerto, sino que haya quedado inmortal<sup>38</sup>. Porque no cabe duda de que la hipótesis de la inmortalidad, si en aquel tiempo hubiera tenido consistencia en la Iglesia (como parece creerlo el P. Jugie), o si al menos hubiera podido tomarse como probable o posible, hubiera sido muy oportu-

<sup>35</sup> JUGIE, 65. El texto de SEVERIANO DE GÁBALA, *De mundi creatione*, or. 6, 10 (MG 56 497s).

<sup>36</sup> *In Io. Evangelium*, tr. 8 n. 9 (ML 35, 1456).

<sup>37</sup> *De catechizandis rudibus*, 22, 40 (ML 40, 339).

<sup>38</sup> Para los textos aludidos véase JUGIE, 67s.

tuna en el contexto. Por lo mismo hay que concluir que, en la Iglesia latina al menos, tal hipótesis no existía.

Y ¿en la Iglesia griega? Según el P. Jugie, sin duda ninguna, como nos lo testifican San Epifanio, Timoteo de Jerusalén, y con él, la llamada "tradición jerosolimitana".

Dejemos por ahora el testimonio de San Epifanio y vamos a los otros. Timoteo de Jerusalén, afirma el P. Jugie, sostiene resueltamente a fines del siglo IV o principios del V la tesis de que la Santísima Virgen no murió. Suponiendo que en sus palabras hay además indicios de una ascensión propiamente dicha, "tendríamos en Timoteo el primer autor que ha enseñado explícitamente la Ascensión gloriosa de la Virgen sin que le precediera la muerte y la resurrección"<sup>39</sup>. Pero, ¿qué es lo que dice el presbítero de Jerusalén? Véanse sus palabras refutando la exégesis de Simeón a que acabamos de aludir: "Mas esto no es así. Porque la espada de metal divide el cuerpo, pero no parte el alma. Por lo cual la Virgen es hasta hoy inmortal, ya que el que habitó en ella la ha trasladado a las regiones de la Ascensión"<sup>40</sup>.

Sin duda, Timoteo llama "inmortal" (*ἀθάνατος*) a la Madre de Dios. Pero eso sólo no basta para concluir que niegue la muerte de María. El adjetivo *στοῦθανα*, en el uso corriente griego, lo único que designa, como lo ha hecho notar el P. Faller, es el estado actual del sujeto que ya no puede morir, sin decir nada del estado precedente, en que pudo morir o no morir, en que de hecho tal vez murió, antes de adquirir la inmortalidad<sup>41</sup>.

Aparte de esto hay que convenir en que el texto es en sí mismo muy oscuro. Lo confirman así el P. Jugie y el P. Faller, que se han ocupado de él. El primero no ve la consecuencia entre la razón de que la espada no toca al alma y la afirmación de la inmortalidad; y por eso conjetura que faltan algunas palabras entre las dos frases<sup>42</sup>. El segundo ofrece esta interpretación. Timoteo da dos razones para rechazar la exégesis aludida. La primera es que no puede tratarse de una espada material, ya que se habla del alma, no del cuerpo. La segunda, "quia finis vitae Mariae, iis qui eum audiunt iam notissimus, longe alius fuit quam martyrimum, assumptio cum

<sup>39</sup> JUGIE, 75.

<sup>40</sup> Para el texto de Timoteo y su interpretación véase no sólo JUGIE, 70-72, sino también FALLER, 27-32.

<sup>41</sup> FALLER, 30s.

<sup>42</sup> JUGIE, 72 nota 10.

corpore et anima in caelum, ubi immortalis est" 43. Esta segunda interpretación es perfectamente coherente; pero quisiéramos verla más fundamentada en el análisis de la frase. De todas maneras, ésta queda muy oscura y no puede en ningún modo bastar para fundar sobre ella una teoría del alcance de la que se quiera construir.

Pero es que Timoteo, se nos dice, no es el único que afirma en Palestina por aquel tiempo la inmortalidad de María. Contamos con una "verdadera tradición jerosolimitana". ¿Quiénes la testifican?

El P. Jugie nos cita a Hesiquio y a Crisipo en el siglo V. Poco es para poder afirmar la existencia de una tradición. Pero además estos testimonios distan mucho de decir lo que se pretende.

Escribe Hesiquio, hablando con Jesús: "Si Tú eres la perla, Ella es la concha; como Tú eres el sol, la Virgen por fuerza se llamará cielo; como Tú eres flor que no se marchita jamás, la Virgen consiguientemente es arbusto de incorrupción, jardín de inmortalidad" 44. La incorrupción y la inmortalidad se refieren a la flor que no se marchita; es arbusto de incorrupción y jardín de inmortalidad, el arbusto y el jardín que producen esa flor inmarcesible, María, la Madre de Jesús; como es cielo donde está el sol y es concha donde se encierra la perla, esta misma Virgen por ser la Madre de Jesús.

Crisipo llama a la Virgen "Vara de Jessé, de verdor perenne". Y el P. Jugie comenta: "El epíteto de *verdor perenne* tal vez era en la mente del orador una alusión a la inmortalidad de María: interpretación probable, no cierta" 45. ¿Es siquiera probable?

La supuesta alusión en las *Acta Ioannis* del PsPrócoro 46 es aún más inconsistente: el que María haya pasado "de la vida a la vida" no niega que el tránsito haya sido a través de la muerte. Dígase otro tanto de la frase del Anónimo Placentino 47: "Domus Sanctae Mariae, de qua eam dicunt ad coelos fuisse sublatam". No es preciso ver ahí "un eco de la opinión de Timoteo sobre la inmortalidad de la Virgen" 48.

43 FALLER, 31.

44 JUGIE, 76, HESYCHIUS, *Homilia de Sancta Maria Deipara* (MG 93, 1464).

45 JUGIE, 76. CHRYSIPPUS, *Oratio in S. Mariam Deiparam* (PO 19, 336).

46 Texto inédito, citado por JUGIE, 88.

47 JUGIE, 91s. P. GEYER, *Itinera Hierosolymitana saec. IV-VIII* (CSEL 39), 170.

48 Sobre esta hipótesis, que el P. JUGIE había ya presentado en *Echos d'Orient* (1926) 286, véase AL. JANSSENS, *La mort de la Sainte Vierge: Divus Thomas Pl.*, 35 (1931) 516-523.

A esto queda reducida la pretendida "tradición jerosolimitana". Pero tenemos que decir algo sobre las palabras de San Epifanio, que son ciertamente más complejas y desde luego no pertenecen a esa tradición.

El Santo, que empieza por afirmar que en la Escritura no se encuentra "ni la muerte de María, ni si murió, ni si no murió, ni si fué sepultada, ni si no lo fué", acaba por decir: "¿Murió María? Lo ignoramos". Y más adelante: "Nadie sabe el fin que tuvo"<sup>49</sup>. Se trata de un contexto en el que se arguye con todas las razones posibles para acabar con la posición que se refuta. Este ambiente de lucha lleva al autor a mantener alguna posición abiertamente en pugna con la Escritura. En ese contexto San Epifanio afirma primero que la Escritura nos ha ocultado el fin que tuvo la Virgen en la tierra, y concluye después que no sabemos nada de eso. El texto es eminentemente polémico. Pero aunque le concedamos el mayor valor posible, nunca será tanto que baste él sólo para sostener, contra el testimonio de los Padres citados, de los apócrifos de la época y de la misma fiesta de la Dormición, como veremos en seguida, que en la Iglesia del siglo IV se había perdido la primitiva tradición sobre el modo con que la Virgen pasó de la tierra al cielo. Más lógico será, e históricamente más científico, decir que ese texto aislado no destruye la primitiva tradición de la muerte de María, cuyos indicios claros son tan numerosos y convergentes. Ni creemos que esto sea "minimizar la importancia del testimonio", sino apreciarlo en su justo valor histórico, dentro del conjunto de los textos conocidos.

#### 4. La fiesta de la Dormición.

La teoría que el P. Jugie propone para explicar la fiesta de la Dormición o muerte de la Virgen se reduce a tres puntos:

1.º Primitivamente no existe sino una sola fiesta de la Virgen, en la que se celebra su *Memoria* o *Dies natalis*. Pero, como se ignora su muerte, esa fiesta es más bien la fiesta de la Maternidad.

2.º De una fiesta de la muerte de la Virgen no hay indicios hasta la segunda mitad del siglo VI o principios del VII.

3.º En su creación ha influido la multiplicación y difusión de los apócrifos<sup>50</sup>.

Ante todo, hay que dar como cierto que la fiesta de la Dor-

<sup>49</sup> Los textos pueden verse en JUGIE, 77-81.

<sup>50</sup> JUGIE, 82s. 172s.

mición se celebra ya en algunas Iglesias a fines del siglo V. El testimonio de Jacobo de Sarug es decisivo. Es verdad que el P. Jugie sostiene que dicha homilía no se compuso para una fiesta litúrgica<sup>51</sup>. ¿Por qué? Sencillamente porque en su tiempo la Iglesia griega no celebraba más fiesta de la Virgen que la *Memoria Sanctae Mariae*. Pero, ¿hay otros argumentos que prueben esta afirmación? Porque de lo contrario parece que lo que se impone es invertir los términos y afirmar la existencia de la fiesta ya en el siglo V, al menos en Siria, en virtud de la homilía métrica de Jacobo de Sarug. El carácter litúrgico de ésta parece cierto, aun prescindiendo de su título<sup>52</sup>. El P. Jugie da como única prueba "las homilías *cathe-drales* de Severo de Antioquía". Pero el que no tengamos homilías de este último en la fiesta de la Dormición no es argumento decisivo para negar la existencia de la fiesta, contra el testimonio de Jacobo de Sarug<sup>53</sup>.

Y contra el de algunos apócrifos siríacos del mismo tiempo. En 1902, Inés Smith Lewis publicó<sup>54</sup> un apócrifo, posterior al editado por Wright, en el que los Apóstoles al volver de la Asunción disponen que se celebren tres fiestas de la Virgen; entre ellas, el 8 de enero, la fiesta de su muerte. El manuscrito que nos ha transmitido este apócrifo es de fines del siglo V o principios del VI. Si, como parece<sup>55</sup>, también el apócrifo de Whight alude a una fiesta de la Dormición, la convergencia de testimonios nos lleva a la certeza de que a mediados del siglo V existía ya dicha fiesta en la Iglesia de Siria.

Más aún, ¿no podría pensarse que esos apócrifos, al estilo del que hará después Juan de Tesalónica, han sido compuestos con ocasión de dicha fiesta? ¿No parece indicarlo así esa determinación litúrgica que se supone hacen los Apóstoles en el apócrifo de Lewis? Habría tal vez que invertir aquí también los términos. No son los apócrifos los que han dado origen a la fiesta de la Dormición, sino que precisamente han querido suplir con datos legendarios de edificación la sencillez del hecho de la muerte, conmemorado en la fiesta.

<sup>51</sup> JUGIE, 83s.

<sup>52</sup> Véase la demostración de FALLER, 20s. En sentido contrario, véase A. RAES. *Aux origines de la fête de l'Assomption en Orient*: AnalChrPer, 12 (1946) 271s.

<sup>53</sup> A. BAUMSTARK, a pesar de defender la misma opinión de Jugie (Röm Atlschrift, 11 [1897] 55s), supone que se han perdido muchas homilías (Ib., 33).

<sup>54</sup> Citado por FALLER, 21.

<sup>55</sup> FALLER, 21 nota 10.

Con esto ya se ve lo que hay que pensar de la teoría del P. Jugie. Pero hemos de seguirle más adelante, porque hay en su obra otras indicaciones sobre la fiesta, que nos interesan.

El P. Jugie concede que la fiesta de la Dormición tuvo desde sus comienzos, como parte fundamental de su objeto, la muerte de María, aunque sin detenerse ahí, sino celebrando la gloria ulterior de su cuerpo y de su alma<sup>56</sup>. Esto vale lo mismo para la Iglesia Oriental<sup>57</sup>, que para la Occidental<sup>58</sup>. Ya en la segunda mitad del siglo VIII se rezaba la famosa oración *Veneranda*, en la que se dice: "Veneranda nobis, Domine, huius est diei festivitas, in qua Sancta Dei Genitrix *mortem subiit temporalem*, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit". Y aquella otra: "Subveniat, Domine, plebi tuae Deigenitricis oratio, quam etsi *pro conditione carnis migrasse cognoscimus*, in caelesti gloria apud Te pro nobis intercedere sentiamus"<sup>59</sup>. Esas dos oraciones son de capital importancia cuando se trata de examinar si hay una tradición litúrgica sobre la muerte de la Virgen.

El P. Jugie<sup>60</sup> nos da los siguientes datos sobre los cambios que la fiesta de la Dormición ha sufrido en la liturgia romana. La postcomunión de la Misa de la Vigilia todavía en el siglo XIV decía así: "Concede, misericors Deus, fragilitati nostrae subsidium, ut qui Sanctae Deigenitricis *requiem celebramus*, intercessionis Eius auxilio a nostris iniquitatibus resurgamus". Desde 1474 las palabras subrayadas se han sustituido por estas otras: "festivitatem praevenimus". Sin embargo la secreta sigue igual: "Munera nostra, Domine, apud clementiam tuam Deigenitricis commendet oratio, quam idcirco *de praesenti saeculo transtulisti*, ut..." Es decir, que aun cambiada la postcomunión, la idea de la muerte sigue en pie.

Como lo confirma también la Misa de la fiesta. Es verdad que en ella ha desaparecido la oración *Veneranda*, sin duda al desaparecer la antigua procesión que precedía a la Misa en que ella se rezaba; pero ha quedado en la secreta la otra oración tradicional, que no puede dejar lugar a duda: "Subveniat, Domine, plebi tuae Deigenitricis oratio, quam *etsi pro*

56 JUGIE, 185. La gloria del cuerpo es sin duda por la resurrección. La interpretación de la doble asunción (JUGIE, 190s) nos parece inexacta y arbitraria. Sobre la fiesta del 15 de agosto en Jerusalén, véase B. CAPPELLE, *La fête de la Vierge à Jerusalem: Le Muscon*, 56 (1943) 1-33.

57 JUGIE, 342.

58 JUGIE, 202.

59 JUGIE, 203.

60 JUGIE, 425s.

*conditione carnis migrasse cognoscimus...*" El P. Jugie intenta suprimir toda alusión a la muerte en estas palabras: "Tomadas en sí mismas, las palabras *etsi pro conditione carnis migrasse cognoscimus* no indican necesariamente que la Virgen ha muerto, y pueden entenderse de un simple paso de la vida mortal a la vida gloriosa, de la Asunción propiamente dicha, a la cual alude igualmente la secreta de la Vigilia: *quam de praesenti saeculo transtulisti*"<sup>61</sup>. Pero es que los textos no se pueden tomar "en sí mismos", aislándolos de su significación histórica. Esas oraciones la tenían muy concreta y muy definida, al menos desde los tiempos de Adriano I; significación que conservaron a través de toda la Edad Media. Los cambios introducidos en las demás oraciones son del todo ajenos a la pretensión de negar o aun dudar de la muerte de la Virgen. Los autores que los hacen están muy lejos de ello. Pues entonces, ¿por qué insinuar para esas palabras un sentido que antes nunca tuvieron y que no tiene apoyo histórico ninguno?

Y el hecho es que la *insinuación* pasa a ser afirmación sin más pruebas: "La idea primitiva de la muerte de la Virgen casi ha desaparecido al corregirse los libros litúrgicos"<sup>62</sup>. Y más categóricamente aún: "Después de la supresión de la oración *Veneranda*, lo único que en la Misa romana actual se puede aplicar a la muerte de María es lo que contienen las palabras de la secreta: *quam etsi pro conditione carnis migrasse cognoscimus...* No se puede negar que en el contexto primitivo de la Misa del Sacramentario Romano de Adriano I esas palabras, que venían después de la oración *Veneranda*, encerraban una alusión suficientemente clara a la muerte de la Virgen. No es lo mismo en la Misa actual, donde la expresión *migrasse pro conditione carnis*, tomada en su sentido obvio, podría adaptarse fácilmente a la opinión de los que piensan que María *ha sido inmortal de hecho*, y que simplemente *pasó de la tierra al cielo, por la condición de su cuerpo*, revestido ya de las cualidades de la gloria. Como la tierra no es un sitio apropiado para un cuerpo glorioso, María ha tenido que dejarla y cambiar de morada"<sup>63</sup>. Notemos que lo que antes podían dar de sí las palabras *tomadas en sí mismas*, ahora ya lo dan tomadas *en sentido obvio*. Pero es que además no vemos ese sentido *obvio*, aun prescindiendo del significado histórico, del que no se puede prescindir. Con razón dice el Pa-

61 JUGIE, 428.

62 JUGIE, 499; cf. 462.

63 JUGIE, 520.



dre Jugie que esa interpretación es *sutil*; ¡obvia y sutil a la vez!

Un paso más. Ya no es que las palabras *pueden adaptarse* a la opinión aludida; es que esa interpretación al autor *no le parece improbable*. ¿Por qué? Por “la discreción que la Iglesia Romana observa en la Misa actual de la Asunción, no sólo en relación con la muerte de la Virgen, sino también en relación con su Asunción gloriosa en cuerpo y alma... Evita decidir lo que pudiera estar aún en litigio”<sup>64</sup>. Es muy instructivo para comprender el método del autor comparar con las afirmaciones citadas esta otra, aún más categórica, cuya prueba no hemos logrado encontrar: “Las alusiones a la muerte de María en los textos litúrgicos actuales no constituyen una prueba cierta de que esta muerte realmente haya tenido lugar. En este aspecto hay una verdadera regresión en la liturgia romana después del siglo IX”<sup>65</sup>. Ya se ha visto. Primero, las palabras *tomadas en sí mismas pueden entenderse* sin la muerte de María; después, *en sentido obvio pueden adaptarse fácilmente* a la tesis que niega la muerte; más adelante, esa interpretación *no es improbable*; y por último, hay *un paso atrás* en la liturgia romana actual (en la que *no hay una alusión cierta* a la muerte), si se la compara con la del siglo IX (en la que la alusión era *suficientemente clara*). Y la razón única es que se ha suprimido la oración *Veneranda*, no por razón ninguna doctrinal, ni siquiera en consideración a las dudas o vacilaciones de algunos teólogos, sino porque dejó de hacerse la procesión litúrgica en que se rezaba...

Pero se invoca la *discreción* de la Iglesia Romana actual, que no quiere decidir lo que pudiera estar en litigio. ¿Por dónde nos consta que esté en litigio la muerte de la Virgen, según la mente de la Iglesia? Y sobre todo, ¿cuándo y por quiénes ha ejercitado la Iglesia Romana esa discreción en nuestro caso? Porque ya hemos visto que en las correcciones hechas en los libros litúrgicos (en virtud de las cuales resulta posible esa interpretación, según el mismo P. Jugie), ni la Iglesia, ni los correctores pensaron en atenuar siquiera la creencia en la muerte de la Virgen. Es decir, que hoy como siempre en la Iglesia desde los tiempos de Adriano I, las expresiones *pro conditione carnis migrasse cognoscimus* y *de praesenti saeculo transtulisti* aluden claramente a la muerte de María, fundamento de su resurrección y de su Asunción.

<sup>64</sup> JUGIE, 520.

<sup>65</sup> JUGIE, 522.

Esta conclusión es de interés, aun prescindiendo de los orígenes y de la antigüedad de la fiesta. Sin duda es muy importante para un teólogo el poder afirmar que durante más de doce siglos continuos la Iglesia universal, la Iglesia Romana especialmente, viene celebrando una fiesta cuyo objeto parcial es la muerte santa de la Madre de Dios.

El P. Jugie ha visto la importancia teológica de esa conclusión. ¿No se deducirá de ella inmediatamente la verdad del hecho mismo de la muerte de María? El P. Jugie dice que no, al menos *con certeza*<sup>66</sup>. ¿Por qué? "Solamente en el caso en que se demostrase que la muerte de María tiene conexión necesaria con alguna verdad revelada, pudiera darle verdadera certeza su afirmación clara y directa en la liturgia romana. Ahora bien, como hemos dicho antes, y como se verá por las consideraciones que vamos a hacer después, no se ha demostrado que la muerte de la Virgen, considerada en sí misma, sea un hecho de esa clase; y su afirmación en el oficio y en la Misa del 15 de agosto no es tan explícita"<sup>67</sup>. Es decir, que faltan dos condiciones para poder formar un argumento litúrgico cierto a favor de la muerte de la Virgen: que la afirmación en la liturgia sea explícita, clara y directa, y que el hecho mismo de la muerte tenga conexión necesaria con alguna verdad revelada. ¿Es así?

La primera condición creemos sin duda que se da en nuestro caso; mucho más si se toman en conjunto el oficio y la Misa de la fiesta de la Asunción, como apunta el P. Jugie<sup>68</sup>. No se trata de una afirmación en una frase incidental<sup>69</sup>, ni se trata de una alusión poco explícita. Ya hemos visto que en el sentido de los textos litúrgicos no ha habido cambio ninguno desde el siglo VIII, y que hoy como entonces sigue perteneciendo la muerte de María *al objeto* directo de la fiesta.

Sobre la segunda condición habría algo más que decir. Para la fuerza concluyente del argumento litúrgico, tratándose de *hechos*, el P. Jugie requiere que sea un hecho necesariamente ligado a una verdad revelada. Antes había escrito: "Que esté claramente consignado en las fuentes de la Revelación, o ne-

<sup>66</sup> JUGIE, 520.

<sup>67</sup> JUGIE, 522.

<sup>68</sup> El P. JUGIE (p. 519) ha escrito: "En nuestros días el rito romano... no contiene otra afirmación o alusión clara a la muerte, que las lecciones del 2.º Nocturno de la fiesta y del 2º Nocturno del día 4.º de la Octava". Podrá tratarse de textos de poco valor histórico; pero sin duda sirven para dar luz sobre el sentido actual de la fiesta.

<sup>69</sup> JUGIE, 521 nota 1.

cesariamente ligado a una verdad revelada" <sup>70</sup>. Sin duda, ahora suprime la primera hipótesis, porque en su opinión es demasiado claro que en este caso no se da. Sin embargo, recordemos que el P. Jugie admite una primera tradición apostólica desde San Juan <sup>71</sup>, tradición que él cree se ha perdido después, pero cuyos indicios históricos aparecen a través de las frases *incidentales* de los Santos Padres, a través de la literatura apócrifa, a través de la tradición del sepulcro y sobre todo a través de la fiesta desde el siglo V ininterrumpidamente hasta nuestros días. ¿Es que pueden los teólogos probar mejor una tradición oral apostólica? Estaría así la muerte de la Virgen en las fuentes de la Revelación.

Pero es que además tiene conexión necesaria con otras verdades reveladas. El triunfo de Cristo sobre la muerte consistió precisamente en resucitar después de haber muerto, no en no morir. ¿Por qué el triunfo de María no llevará también consigo la muerte y la resurrección? Y en todo caso, o por la ley de la universalidad de la muerte (si de ella está exenta), o por el carácter preternatural de su inmortalidad (si se la considera en el estado de inocencia original), o por las consecuencias de la Inmaculada Concepción (si se discute en qué estado coloca a María este privilegio singular), o por la diversa manera de concebir su Asunción corporal (como exigencia de su inmortalidad anterior, o como nuevo privilegio sobreañadido para hacer su victoria completa), o por otras varias consideraciones que se podrían añadir, es imposible desconocer la conexión necesaria que la muerte de María tiene con muchas verdades reveladas. En lo cual se diferencia radicalmente de la fiesta de la Presentación de Nuestra Señora, a la que se la quiere asemejar <sup>72</sup>. Creemos, pues, que la muerte de la Virgen no es un puro hecho histórico, sino que pertenece a los dominios del dogma y cae por lo mismo bajo el magisterio auténtico de la Iglesia. Y que de la fiesta de la Dormición primero, y de la Asunción después, puede formarse un argumento válido para concluir con certeza el hecho mismo de la muerte de María.

---

<sup>70</sup> JUGIE, 520.

<sup>71</sup> JUGIE, 586. 610.

<sup>72</sup> JUGIE, 522s.

### 5. *La tradición del sepulcro de la Virgen.*

Una nueva prueba de que en los cinco primeros siglos no se sabía nada sobre la muerte de la Virgen es para el P. Jugie, el hecho de que hasta fines del siglo VI no se habla de un sepulcro de María en Jerusalén o sus alrededores. Véase, según él, la evolución histórica de la leyenda<sup>73</sup>:

1.º Hasta mediados del siglo V no hay mención histórica ninguna ni del sepulcro de la Virgen, ni de la casa en que pasó sus últimos años.

2.º Por esa época empieza a localizarse la *casa* de María y de San Juan en el valle de Josafat o de Getsemaní. Desde ella se dice que subió la Virgen al cielo.

3.º Un paso más, y tendremos convertida la casa de María en *sepulcro* de la Virgen. Ese paso se da a fines del siglo VI, hacia 570.

Esta construcción histórica tampoco puede mantenerse. Hemos aludido antes a la fecha de composición del PsMelitón, que en su traducción latina hay que adelantar a fines del siglo IV y en su original griego a mediados del mismo siglo. Y dijimos también que el PsMelitón ya supone la tradición jerosolimitana del sepulcro. María vive en la casa de San Juan, que es la casa de los padres de éste *iuxta montem Oliveti*<sup>74</sup>. Allí recibe a los Apóstoles y allí muere<sup>75</sup>. Los Apóstoles reciben la orden divina de llevar el cuerpo sagrado *in dexteram partem civitatis ad Orientem*<sup>76</sup>, donde encontrarán un sepulcro nuevo, en que habrán de depositarlo. Así lo hacen y llevan el cuerpo *ad locum vallis Josaphat*, donde el Señor les había mandado<sup>77</sup>. La coincidencia entre un lugar "a la parte derecha de la ciudad hacia el Oriente" y "un lugar del valle de Josafat" es demasiado perfecta para que esa designación pueda llamarse "muy vaga y sin duda casual"<sup>78</sup>.

Dos datos hay en este texto que echan por tierra la teoría del P. Jugie. Por un lado tenemos ya la mención clara del sepulcro de la Virgen en el valle de Josafat; por otro, se distingue entre el sepulcro de la Virgen y la casa donde murió. Y todo ello a fines o mediados del siglo IV.

73 JUGIE, 89s, 681 s.

74 PSMELITO, c. 1 (ed. Tischendorf, 125).

75 PSMELITO, c. 7 (ed. Tischendorf, 129).

76 PSMELITO, c. 8 (ed. Tischendorf, 130).

77 PSMELITO, c.15 (ed. Tischendorf, 134).

78 JUGIE, 114 nota 1.

Es exactamente lo mismo que nos dice en el siguiente siglo Jacobo de Sarug, mucho antes de la fecha asignada por Jugie, quien por cierto cita este testimonio<sup>79</sup>.

También hace mención del sepulcro de la Virgen en Getsemaní el *Breviarius de Hierosolyma*: "Allí está la Basílica de Santa María y allí está su sepulcro y allí entregó Judas a Nuestro Señor"<sup>80</sup>. Esta obra es para Bardenhewer anterior al año 460<sup>81</sup>.

El P. Faller<sup>82</sup> ha hecho notar además que los autores aducidos por el P. Jugie para probar el segundo estadio de la evolución (PsDióscoro, Teodosio, PsAntonino) no prueban lo que se pretende. Se quiere que antes de la mención del sepulcro se hacía mención solamente de la casa de la Virgen. Pero el PsDióscoro y Teodosio hablan no de una casa de María, sino de la *Ecclesia Sanctae Mariae in valle Josaphat*. ¿Por qué no se puede aludir en esas palabras a la Basílica del sepulcro? El Anónimo Placentino sí dice que dicha iglesia está edificada en la casa desde donde María fué llevada al cielo; pero la lectura *domus* es dudosa y se sustituye en algunos manuscritos por *sepulcrum*. Esta última lectura sería más coherente con la tradición que indican el PsMelitón, Jacobo de Sarug y el *Breviarius de Hierosolyma*, y con la que mantienen todos los autores posteriores aducidos por el P. Jugie<sup>83</sup>.

Tenemos, pues, ya en el siglo IV la tradición del sepulcro de la Virgen en el valle de Josafat. Ni se diga que de existir esa tradición la hubieran conocido San Epifanio y Timoteo de Jerusalén. Porque en realidad nada se opone a que la hayan conocido. Las palabras de Timoteo ya hemos visto que no envuelven necesariamente una negación de la muerte de María; más bien, dada esta tradición, habría que entenderlas decididamente en otro sentido. Sobre el texto de San Epifanio ha observado muy bien el P. Faller<sup>84</sup> que se entiende mucho mejor si se supone existir una tradición local sobre la muerte y sobre el sepulcro. Frente a los que la siguen y creen que se equivoca San Epifanio ("si quidam putent nos falli"), éste se encierra en el silencio de la Escritura<sup>85</sup>.

79 JUGIE, 107. 84.

80 P. GEYER, *Itinera Hierosolymitana saec. IV-VIII* (CSEL 39) 155.

81 O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 5, 331.

82 FALLER, 53s.

83 JUGIE, 684s.

84 FALLER, 52.

85 El mismo P. FALLER (p. 46-51), como dijimos antes, ha refutado el argumento *ex silentio*, que forma el P. JUGIE con textos de la *peregrinatio Aetherae*, de S. Jerónimo, de Santa Paula, de S. Euquerio y de S. León Magno.

6. *La tradición posterior hasta 1854.*

Hemos visto que, según el P. Jugie, la afirmación de la muerte de la Virgen se hace general a partir del siglo VII. Pero que no faltan excepciones. Vamos a examinarlas.

*Hipólito de Tebas* (s. VII-VIII) sería tal vez un eco de la supuesta opinión del presbítero Timoteo de Jerusalén. ¿Por qué? Porque señalando la cronología escribe: "Desde que apareció a Saulo esta luz y se bautizó y empeco a predicar *hasta la Asunción de la Madre de Dios*, se cuentan tres años y medio". Se habla de la Asunción, pero se desconoce la muerte<sup>86</sup>. Y ¿qué necesidad había de nombrarla? Aun sin haberla, véase lo que escribe Hipólito unas líneas después: "La Santa Madre de Dios..., después de la Ascensión del Señor, vivió con los discípulos en casa de Juan Evangelista durante once años; en total, los años *de su vida* llegaron a cincuenta y nueve".

*San Andrés de Creta* († 740) afirma la muerte de María; pero sin excluir otras hipótesis posibles. Dato, se nos dice, muy interesante, que nos lleva casi a la posición de San Epifanio<sup>87</sup>. También este texto ha sido examinado e interpretado por el P. Faller<sup>88</sup>. San Andrés de Creta no duda del hecho de la muerte, ni más ni menos que San Modesto o San Germán. No duda tampoco del hecho de su resurrección. Sobre lo que pretende "filosofar" es sobre el *modo* con que se llevó a cabo la resurrección de la Virgen. Esta interpretación del P. Faller nos parece que se impone absolutamente.

*Tusaredo*, a fines del siglo VIII, escribe: "De gloriosa Maria, quod nulla historia eam doceat passione aut qualibet morte mulctari". Es decir, que, según el P. Jugie, cree en la inmortalidad de la Virgen<sup>89</sup>. Pero es notable que Tusaredo no sólo se inspira en San Isidoro, sino que copia a continuación el pasaje del Santo en que se hace mención del sepulcro de María, introduciéndolo con las siguientes palabras: "Quod nulla historia eam doceat passione aut qualibet morte mulctari, Isidorus ait..." De donde no parece que él quiera añadir nada a lo que dice San Isidoro, sino que simplemente se contenta con el peso de su autoridad indiscutible<sup>90</sup>.

<sup>86</sup> JUGIE, 224s. La edición crítica del texto de HIPÓLITO en TU, 4.

<sup>87</sup> JUGIE, 239s. ANDREAS CRETENSIS, *Homiliae in dormitionem S. Mariae* (MG 97, 1045-1110).

<sup>88</sup> FALLER, 10-18.

<sup>89</sup> JUGIE, 275. TUSAREDES, *Ep. ad Ascarium* (ML 99, 1239s).

<sup>90</sup> Para la interpretación de este pasaje y del de S. Isidoro, véase M. GORDILLO, *La Asunción de María en la Iglesia española*, 110-113. 92-95.

A partir del siglo X las dos tendencias del PsJerónimo y del PsAgustín dividen a los autores de la Edad Media<sup>91</sup>. Pero el hecho de la muerte se supone en ambas, aunque haya escritores que no lo afirmen expresamente. En los autores escolásticos, desde sus primeros grandes Doctores, no hay tampoco la menor duda.

El P. Jugie<sup>92</sup> cita el caso excepcional de Francisco de Mayronis. Es verdad que el docto franciscano escribe: "B. Virgo, quia Christum genuit, ut pie creditur vivens ad caelestem gloriam evolavit". Pero el sentido tal vez ambiguo de la frase nos lo dan las afirmaciones categóricas de la muerte de María que encontramos en otros sermones del mismo autor; sin que haya que acudir a un cambio de modo de pensar.

Cuando el P. Jugie afirma que en Occidente ha habido desde el siglo VII al XIX "algunos raros defensores de la inmortalidad de hecho de la Virgen", cita solamente a Tusaredo y a Francisco de Mayronis<sup>93</sup>. Ya se ve hasta qué punto la alusión es exacta.

Pero añade: "Hay que señalar también la opinión de algunos teólogos bizantinos y griegos modernos, seguidos por algunos latinos de nuestros días, según los cuales la muerte de María fué plenamente libre de su parte, ya que Dios le dejó escoger entre la muerte o la inmortalidad"<sup>94</sup>. Ciertamente, no acertamos a ver cómo estos autores apoyen "la inmortalidad de hecho de la Virgen".

### 7. *Repercusiones de la definición dogmática de la Inmaculada.*

Sostiene el P. Jugie<sup>95</sup> que la opinión de que la Virgen de hecho no murió ha tomado cierta consistencia a partir de la definición dogmática de la Inmaculada. Para probarlo aduce dos series de autores: unos, que han negado categóricamente la muerte de María, y otros, que han dudado más o menos de ella.

<sup>91</sup> JUGIE, 363-388.

<sup>92</sup> JUGIE, 402. Véase BALIC, *De definibilitate Assumptionis B. Virginis Mariae in caelum* Antonianum 21 (1946) 9 nota 3. El caso de Mayronis prueba que aunque se mencione a Enoch, como él lo hace, no por ello se quiere afirmar la inmortalidad. Téngase en cuenta la observación, para interpretar pasajes semejantes, como el de Juan de Jenzenstein, citado por JUGIE, 403.

<sup>93</sup> JUGIE, 510. 515 nota 1.

<sup>94</sup> JUGIE, 510 nota.

<sup>95</sup> JUGIE, 510.

Los primeros se reducen a Arnaldi y con él Pennacchi, Viridia y Guastalla<sup>96</sup>. El caso de Arnaldi es conocido y su amplia controversia con Jannucci y con Bertani. Porque, en efecto, hubo controversia y su tesis innovadora encontró seria oposición, no sólo en los autores citados, sino también en otros, como Vaccari, a pesar de las aprobaciones oficiales y de las felicitaciones obtenidas. Al citar a Pennacchi subraya el P. Jugie su carácter de profesor del Colegio Urbano, donde sostuvo la tesis de la inmortalidad de María. El hecho es que los teólogos no se convencieron. Y no sabemos si se puede afirmar con absoluta exactitud la actitud tolerante que se supone ha tenido la Iglesia en el asunto.

Sobre los autores que dudan de la muerte de la Virgen, o al menos no dicen nada de ella, escribe el P. Jugie: "Numerosas, a partir de 1870, han sido las súplicas enviadas a la Santa Sede [a favor de la Asunción], en las que no se hace mención ninguna de la muerte. Según una estadística reciente, en un total de 3.019 peticiones, 2.344 están en ese caso"<sup>97</sup>. Realmente semejante argumento de silencio no prueba nada en nuestro caso. Pero téngase en cuenta que los autores de la estadística invocada han dado una razón de ese silencio al escribir en el mismo texto a que se alude: "Longe maxima parte petitionum, i. e. 2.344 petitionibus Praelatorum, etc. (cum summa omnium Praelatorum petitionum sit 3.019), haec quaestio omnino non tangitur (*quia permulti formulae alicui brevi subscripserunt*)"<sup>98</sup>. Esta razón, que sin duda es muy significativa y sirve para evaluar convenientemente el silencio de los Prelados aludidos, la omite el P. Jugie.

Prescindiendo, pues, de los que para pedir la definición dogmática de la Asunción no mencionan la muerte de María, entre los 675 que la mencionan solamente se citan cinco Obispos que la nieguen. Entre ellos está, naturalmente, Viridia. Y vamos a ver que es el único.

Se cita, en efecto, en segundo lugar al Cardenal Monescillo, Obispo entonces de Jaén, que pidió al Concilio Vaticano definiese por aclamación la Asunción corporal de Nuestra Señora. Entre las razones que anota brevemente para explicarlas de palabra con mayor amplitud se encuentra ésta: "Peccati stipendium, mors. Quae non peccavit, poenam peccati non

<sup>96</sup> JUGIE, 514-516.

<sup>97</sup> JUGIE, 516.

<sup>98</sup> HENTRICH-DE MOOS, *Petitiones de Assumptione corpora B. V. M. in caelum definienda ad S. Sedem delatae* (Romae, 1942) 2, 716.



potuit ferre. Decuit in caelum gloriose transire”<sup>99</sup>. Ciertamente que por solas esas palabras, que son un breve apunte de ideas, no nos atreveríamos a sostener que el Cardenal Monescillo negaba la muerte de la Virgen. Mucho menos si se tiene en cuenta que esas palabras se han escrito para promover la *aclamación* del privilegio de la Asunción corporal, para la que hubieran evidentemente estorbado todas las opiniones que fueran singulares y no profesadas ordinariamente por los Prelados asistentes al Concilio. Esas palabras las podría haber escrito cualquiera que, aun suponiendo la muerte, quisiera deducir de la Inmaculada Concepción el privilegio de la Asunción; como lo hacen en nuestros días muchos teólogos que admiten y defienden expresamente la muerte de la Virgen.

Se citan también los dos Obispos Vieira de Mello y Pereira de Albuquerque; éste, Arzobispo de San Luis del Marañón, y aquél, sufragáneo suyo<sup>100</sup>. Suscriben una misma fórmula. En ella se afirma que el cuerpo de María “no fué entregado a la corrupción de la tierra”; que impropriamente se habla de su “muerte”, cuando sería mejor llamarla “tránsito” o “dormición”<sup>101</sup>. ¿Se niega en esa fórmula la muerte de la Virgen? Creemos que no. Véase la primera razón que se aduce: “1.º, antes del pecado de nuestros primeros padres, el hombre, todos los hombres, conservados en estado de inocencia, hubieran sido trasladados a la gloria celestial sin probar la muerte y la corrupción corporal; 2.º, la muerte y la corrupción del cuerpo son, por lo tanto, consecuencias del pecado, son su castigo”. Estos son los principios de la argumentación. En los que hay que subrayar que se mencionan dos cosas: *la muerte* y *la corrupción corporal*. Véase ahora la aplicación de esos principios al caso de la Virgen: “Ahora bien, habiendo sido concebida la Virgen Madre sin mancha de pecado original..., ¿por qué razón habría de ser entregado su cuerpo a la *corrupción de la tierra*...?”<sup>102</sup>. Aquí ya no se menciona la muerte, sino sólo la corrupción. No parece, pues, que se crea inmortal a María. Y nos confirma en nuestra manera de interpretar esa fórmula la observación que añaden los autores a título de congruencia: en la resurrección de Cristo hubo algunos que resucitaron, ¿cómo negar ese privilegio a su Madre Santísima? “Se daría la anomalía de que muchos que

99 HENTRICH-DE MOOS, 1, 111.

100 HENTRICH-DE MOOS, 1, 743s. 827s.

101 HENTRICH-DE MOOS, 1, 35s.

102 HENTRICH-DE MOOS, 1, 35.

fueron esclavos del pecado estarían ya en el cielo con cuerpo y alma; y en cambio, su Reina, Madre de Dios e Inmaculada, lo estaría sólo con el alma, mientras su santísimo cuerpo, que dió a Dios una naturaleza humana, estaría mezclado con el polvo de la tierra”<sup>103</sup>. Donde se alude al privilegio de la resurrección anticipada y se ve repugnancia en el hecho de la corrupción corporal. En ese mismo sentido dicen los autores de la súplica que no debemos hablar de muerte de María, sino de tránsito o dormición. Estas últimas palabras se han usado siempre históricamente en el sentido de una verdadera separación del alma y del cuerpo, aunque dulce y feliz; y en el mismo sentido se usan aquí. Lo que se quiere excluir es el significado *pleno* de muerte, con sus consecuencias naturales. Lo dicen bien claro: “Propiamente se debe decir: el tránsito o dormición de Nuestra Señora; para significar que su cuerpo inmaculado *no quedó sujeto a la putrefacción, a la destrucción, como los de los demás mortales*”<sup>104</sup>. Por todo ello creemos que tampoco estos Obispos se pueden citar como defensores de una opinión que, por ser singular hoy en el pueblo cristiano, no se puede suponer fácilmente en sus Pastores sin pruebas convincentes.

Finalmente se aduce a Mons. Graffiero, Obispo Auxiliar de Malta. Pero los editores de la súplica han escrito solamente: “Loquitur fere ita, ac si Maria non fuisset mortua”<sup>105</sup>. Y todavía nos parece demasiado, atendido el conjunto de las razones en que apoya su petición el Prelado.

En su afán de reunir el mayor número posible de testimonios a favor de la inmortalidad, termina el P. Jugie este párrafo, dedicado a los que han dudado o no han dicho nada sobre la muerte de la Virgen, con esta observación: “Recordemos también que en el nuevo oficio de la fiesta del Rosario, introducido por el Papa León XIII, se calla el hecho mismo de la muerte”<sup>106</sup>. Esta observación ya nos la había hecho el P. Jugie en otro capítulo de su obra, para confirmarnos en su tesis de que el objeto actual de la fiesta del 15 de agosto no es ya la muerte de María, sino su Asunción corporal<sup>107</sup>. Es verdad que un himno de la fiesta del Rosario describe así el cuarto misterio glorioso: “*Soluta carnis pondere — Ad astra Virgo tollitur — Excepta caeli iubilo — Et angelorum canticis*”.

103 HENTRICH-DE MOOS, 1, 36.

104 HENTRICH-DE MOOS, 1, 36.

105 HENTRICH-DE MOOS, 1, 668.

106 JUGIE, 517.

107 JUGIE, 462.

Pero anota solícito nuestro autor: "Estas palabras pueden perfectamente entenderse de una alusión a aquella cualidad de los cuerpos gloriosos que los teólogos llaman *agilidad*, por la cual el cuerpo del bienaventurado se sustrae a las leyes de la gravedad"<sup>108</sup>. Claro que en absoluto *se podrían* entender así. Pero a condición de que la negación de la muerte de la Virgen no fuera una opinión singular en la Iglesia y de que el pueblo cristiano, al rezar todos los días el Santo Rosario, no entendiese de otra forma el cuarto misterio glorioso. El *soluta carnis pondere* no es otra cosa que un sinónimo poético de morir.

A estos límites hay que reducir la *consistencia* que la hipótesis de la inmortalidad de la Virgen ha obtenido después de la definición dogmática de la Inmaculada. Se trata de tres o cuatro autores que a fines del siglo pasado han defendido esa tesis singular, sin que hayan logrado imponerla en la teología.

### 8. *El derecho de la Virgen a la inmortalidad.*

Afirma el P. Jugie que "el privilegio de la Inmaculada Concepción da a María *un derecho cierto a la inmortalidad*"<sup>109</sup>. Su prueba *evidente* es ésta: "*María ha sido preservada de toda mancha de pecado original; ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem*. En ella no hay nada que provenga del pecado original, considerado como tal; nada cuya *causa verdadera y directa*—no decimos ocasión—sea el mismo pecado original; porque todo lo que proviene de él, considerado como tal, es una mancha, decimos, *en algún modo forma parte del mismo pecado*. Totalmente preservada del pecado original, la Virgen ha escapado a todas sus consecuencias, y por lo tanto, a la muerte misma"<sup>110</sup>.

Esta argumentación supone en la mente del autor toda una concepción particular sobre la naturaleza y esencia del pecado original. Concepción en la que el autor tiene conciencia de separarse "no sólo de la manera de hablar de los antiguos teólogos escolásticos, incluido Santo Tomás, sino también de

<sup>108</sup> JUGIE, 462 nota 1.

<sup>109</sup> JUGIE, 510.

<sup>110</sup> JUGIE, 526. Cuando el autor dice que la Virgen ha escapado a la muerte, quiere decir sólo que tiene "*un derecho cierto a la inmortalidad primitiva*", no que *de hecho* no haya muerto.

la que usa la mayoría de los teólogos modernos”<sup>111</sup>. No es precisamente una recomendación de su teoría.

No vamos, sin embargo, a entrar en su discusión, porque nos parece innecesario. Bástenos señalar un equívoco en toda esta manera de argumentar. Si María tiene derecho a la inmortalidad, ¿en qué título se funda ese derecho? Según el P. Jugie<sup>112</sup>, sin duda en el privilegio de su Inmaculada Concepción. Pero, ¿por qué la Inmaculada Concepción de María puede ser título positivo al derecho de la inmortalidad? No temamos que María hubiera tenido que caer bajo el pecado original si no se la hubiera preservado. Por lo mismo, su gracia inicial no la tiene en virtud de la primera elevación que Dios hizo del género humano en Adán, sino en virtud de esta nueva concesión y privilegio. Ahora bien, ¿de dónde nos consta que la elevación inicial de María al orden sobrenatural llevaba consigo el *derecho* a todos los dones preternaturales? De alguno de esos dones nos consta que *de hecho* los tuvo. Pero, ¿y de los demás? El hecho nos indica más bien lo contrario. La pasibilidad de María nos orienta hacia su mortalidad natural; por no hablar del hecho mismo de su muerte, que creemos suficientemente seguro en la tradición.

No es, pues, el estado de María una simple vuelta al estado de justicia original, ni siquiera de derecho. No hay razón suficiente para afirmarlo, y tendría que probarse positivamente.

Más aún. La Iglesia Romana lleva muchos siglos aludiendo en su liturgia no sólo a la muerte de la Virgen, sino también a la condición mortal de su naturaleza. Nos referimos a la secreta de la fiesta de la Asunción: “Subveniat, Domine, plebi tuae Deigenitricis oratio, quam etsi *pro conditione carnis* migrasse cognoscimus”... Esta oración, contenida ya en el Sacramentario que Adriano I envió a Carlomagno entre 784 y 791, ha permanecido intacta en la Misa del 15 de agosto a través de todas las reformas de los libros litúrgicos. Su sentido es claro, y no hay por qué entretenerse en refutar interpretaciones alambicadas e inverosímiles<sup>113</sup>.

Por eso no es de extrañar que la condición mortal del cuerpo de la Virgen recurra con frecuencia en los autores occidentales. Pero es de mucho interés hacer notar que la misma idea se encuentra también en los escritores orientales. Según San Modesto, aquí abajo Jesús y María han sido “concorpora-

<sup>111</sup> JUGIE, 530.

<sup>112</sup> JUGIE, 539-541.

<sup>113</sup> JUGIE, 520.

les en la pasibilidad y en la mortalidad" <sup>114</sup>; San Germán dice a María que "por tener un cuerpo mortal, como el nuestro, no podía escapar a la muerte, común a todos los hombres" <sup>115</sup>; para San Andrés de Creta es cierto que "la muerte, que es natural al hombre, ha llegado hasta María" <sup>116</sup>; San Juan Damasceno se admira de que la Virgen, "que al dar a luz superó todas las leyes de la Naturaleza, haya sucumbido bajo las mismas leyes en su muerte" <sup>117</sup>. "Ella, espiga del campo de la mortalidad, paga a la ley de la muerte su tributo" (León VI) <sup>118</sup>. Ella "muere según la Naturaleza" (Juan Geómetra)... <sup>119</sup>.

El conjunto de todas estas consideraciones es de un peso tal, que un teólogo no puede desligarse fácilmente de la conclusión que sostiene la mortalidad natural de María. Dios, que le concedió otros dones del estado de inocencia, no le concedió el de la inmortalidad, sin duda por bienes mayores.

Cierto que hay algunos pocos teólogos que han sostenido lo contrario. Pero son una minoría, incapaz por sí sola de contrarrestar el peso de las consideraciones anteriores.

Ni el que ignoremos el modo concreto de su muerte es razón suficiente para que neguemos su condición mortal, como no lo es para negar que murió. El P. Jugie <sup>120</sup> trata de sacar demasiado partido a esta consideración, que si aisladamente pudiera tal vez tener alguna fuerza, teológicamente no tiene ninguna.

### 9. *Un examen de las razones teológicas a favor de la muerte de María.*

El P. Jugie, "haciendo el papel de los teólogos que quieren impugnar la muerte de la Virgen" <sup>121</sup>, ha sometido a riguroso examen los argumentos teológicos que para probarla pueden aducirse. Estos los reduce a los siguientes: la asociación de María a la obra del Redentor, el deseo de la Madre por

---

114 Cf. JUGIE, 222.

115 Cf. JUGIE, 232.

116 Cf. JUGIE, 241.

117 Cf. JUGIE, 249.

118 Cf. JUGIE, 266.

119 Cf. JUGIE, 318.

120 JUGIE, 570s.

121 JUGIE, 582.

parecerse a su Hijo, la maternidad espiritual de María y la ley universal de la muerte.

A todas estas razones pone sus reparos el P. Jugie <sup>122</sup>. Reparos que no vamos a examinar, porque preferimos subrayar una consideración general, de orden metodológico, que nos parece más importante.

En efecto, el P. Jugie se mueve en el campo de las razones teológicas con entera libertad y sin trabas ningunas. Como quien cree haber demostrado que el hecho de la muerte de María es del todo opinable. Eso es peligroso en teología, porque no llegamos a penetrar suficientemente la naturaleza íntima de los dogmas. En nuestro caso sería preciso proceder de modo inverso. Dado el hecho de la muerte, suficientísimamente atestiguado por la tradición, con él ante la vista hay que investigar la conexión íntima de los privilegios marianos que con ella se enlacen, con los demás dogmas. Al hacerlo así, las razones teológicas, que por sí solas nos pudieran dar una posible interpretación de las doctrinas reveladas, nos llevan a la visión verdadera del panorama completo de la revelación.

Con ello caen también por tierra las razones de aparente conveniencia que nuestro entendimiento puede buscar en la inmortalidad de María <sup>123</sup>. Es imposible al pobre entendimiento humano atinar con la verdad de las realidades sobrenaturales y con sus mutuas dependencias, cuando trabaja por su cuenta y riesgo sin apoyarse en las doctrinas reveladas.

Y como creemos que el hecho de la muerte de la Virgen no es dudoso ni teológica ni históricamente, nos parece que hay que tomarlo como base para toda especulación de garantía.

#### 10. *Conclusión.*

El hecho de la muerte de la Virgen no es algo opinable en teología. Ni siquiera es una sentencia piadosa. Los teólogos actuales lo dan al menos por cierto.

Profesado por la Iglesia en su liturgia durante más de doce siglos consecutivos, su afirmación se impone; su negación no parece pueda evitar la nota de temeridad.

---

<sup>122</sup> JUGIE, 542-569.

<sup>123</sup> JUGIE, 569-582.

Más aún. Todos los indicios nos llevan a sostener que esa doctrina está ligada con una tradición apostólica.

Para desconocerlo es preciso dar a determinados textos un relieve desmesurado y leer bajo esa luz equívoca otros muchos documentos, viendo en ellos lo que en realidad no dicen. Pero ese método tiene que oscurecer por fuerza la verdadera perspectiva histórica y borrar los contornos del panorama teológico. Prueba de ello es la obra del P. Jugie, tan benemérita en otros aspectos,

J. A. DE ALDAMA, S. I.

*Facultad teológica de Granada.*