

1ª edizione 1978

2ª edizione ampliata 1987

3ª edizione aggiornata 1991

STEFANO DE FIORES, S. M. M.

Professore nella Pontificia Facoltà Teologica « Marianum »
nell'Università Pontificia Salesiana
nella Pontificia Università Gregoriana

MARIA

nella teologia contemporanea

I diritti di traduzione per tutti i paesi
sono riservati all'autore:

STEFANO DE FIORES

Centro mariano monfortano
Via Cori 18/A - 00177 ROMA

ROMA
CENTRO DI CULTURA MARIANA « MADRE DELLA CHIESA »
VIA DEL CORSO, 306
1991

CAPITOLO XVIII

L'ASSUNTA

NEL DIBATTITO ESCATOLOGICO POST-CONCILIARE

Il dogma definito nel 1950 da Pio XII non ha bloccato gli studi teologici sull'assunzione di Maria. Questi hanno attraversato due fasi distinte: la prima è volta ad approfondire il dogma sotto l'aspetto biblico, patristico, storico, teologico, in prospettiva generalmente apologetica¹; la seconda non si concentra più in modo prioritario sull'Assunta, ma porta il discorso su di essa dietro la sollecitazione delle ricerche escatologiche.

I. Storia del dogma e testimonianze archeologiche

Alla prima fase, ancorché non apologetici, appartengono alcuni studi di valore concernenti l'Assunta. Uno di essi è il contributo degno di particolare menzione offerto nel 1979 da A. G. Aiello con la tesi già citata. L'autore ricostruisce esaurientemente il dibattito teologico, suscitato negli anni intorno alla definizione dell'Assunta, circa la «storicità» della rivelazione e della sua trasmissione. Tale dibattito ha condotto a superare lo schema tradizionale del passaggio dall'*implicito* all'*esplicito* per giustificare il carattere rivelato dell'Assunzione: non si tratta, cioè, di dimostrare tale verità con procedimenti logici e storici, ma di mostrare come essa appartenga alla «fede attuale» della Chiesa, alla «*singularis catholicorum antistitum et fidelium conspiratio*» (Pio XII). In altri termini, la penetrazione della rivelazione nella Chiesa è un «processo essenzialmente soprannaturale», che avviene sotto la guida della Spirito Santo e con la partecipazione di tutte le componenti del popolo di Dio: magistero, teologi, fedeli. Aiello può puntualizzare la sua ricerca:

«A noi sembra che aver situato i modelli logico-dialettici nell'ambito della fede della Chiesa sia il risultato principale raggiunto, dal punto di vista di una teoria sullo sviluppo del dogma, dal dibattito sulla definibilità dogmatica dell'Assunzione»².

¹ Cfr. la rassegna delle pubblicazioni anteriori e posteriori alla definizione dogmatica in G. A. AIELLO, *Sviluppo del dogma e tradizione a proposito della definizione dell'Assunzione di Maria*, Roma, Città nuova, 1979, pp. 383-404.

² *Ivi*, p. 218.

La definizione dell'Assunta, mentre ha spinto i cattolici ad elaborare nuove teorie esplicative del progressivo sviluppo della verità nella Chiesa, ha provocato numerose dichiarazioni di disagio e dissenso nelle altre confessioni cristiane. Queste denunciano soprattutto

«un ulteriore allontanamento della Chiesa cattolica dal principio della S. Scrittura come unica fonte della fede, e lo spostamento dell'autorità normativa della fede dal passato (l'avvenimento Cristo) al presente (la realtà chiesa)»³.

Dopo aver esaminato i rapporti fra tradizione e rivelazione, Aiello risponde alle obiezioni di teologi protestanti osservando che il rigido principio *sola Scriptura* rischia di cadere «nell'immobilismo, annullando ogni relazione della rivelazione con la storia» e di eliminare «la realtà chiesa come elemento costitutivo del rapporto religioso tra il credente e Dio rivelatore»⁴. Inoltre il principio protestante trascura

«l'affermazione, fondata nella Scrittura, della presenza nella comunità dei credenti dello Spirito, che guida la chiesa anche verso una comprensione più grande della rivelazione, non certo fuori della Scrittura, e ancor meno contro di essa, ma, in determinati casi, certamente al di là di ciò che essa letteralmente esprime»⁵.

In base al concetto cattolico di sviluppo non come ripetizione né esplicitazione dei contenuti biblici, l'Assunta

«è inclusa in un orizzonte di rivelazione più ampio che comprende il mistero della glorificazione di Cristo e della sua vittoria sulla morte, la tendenza escatologica della chiesa e di tutto il creato, il vincolo tra peccato e morte, l'ostilità di satana calpestata, ecc.»⁶.

La ricerca di Aiello si svolge sul piano metodologico e della storia del dogma, e non entra nella teologia dell'assunzione, che resta più occasione che oggetto diretto di indagine.

Grazie alle scoperte archeologiche e agli studi sugli apocrifi del *Transitus*, le origini delle tradizioni sulla fine terrena di Maria hanno ricevuto un'inattesa illuminazione.

³ *Ivi*, p. 18. Per più estesa trattazione cfr. pp. 61-274.

⁴ *Ivi*, p. 283.

⁵ *Ivi*, p. 284.

⁶ *Ivi*, p. 313.

Nel 1972 l'inondazione della chiesa del Getsemani contenente la tomba della Vergine ha spinto a intraprendere degli scavi, che hanno appurato i vari rifacimenti della chiesa sotto gli imperatori Teodosio (379-395) e Maurizio (582-602) e al tempo delle Crociate; soprattutto si è potuto giungere alla «certezza che la tradizionale Tomba di Maria era realmente una cameretta scavata nella roccia»⁷.

Il fatto che i reperti archeologici siano in accordo con varie redazioni del *Transitus Virginis* (circa le tre camere sepolcrali e la tomba nuova di Maria) ha condotto gli studiosi francescani B. Bagatti e E. Testa ad esaminare gli apocrifi riguardanti gli ultimi eventi della vita della Vergine. Le varie redazioni del *Transitus* sono fatte risalire ad un prototipo non del V-VI sec. — come riteneva A. Wenger — ma del II sec. e probabilmente al testo di quel Leucio di cui parla il *Transitus* latino attribuito a Melitone di Sardi e che avrebbe corrotto (*depravavit stilo*) il racconto della dormizione di Maria. Poiché alcune redazioni del *Transitus* contenevano dottrine teologiche giudeo-cristiane (scala cosmica e dei sette cieli, Cristo come angelo, rivelazione dei segreti...), B. Bagatti rivela come esse tradiscano un tempo di composizione anteriore al IV secolo, quando furono combattute dai padri. Il documento originale della *Dormitio* è una composizione dei giudei cristiani presenti a Gerusalemme fino a tutto il IV secolo. Ciò spiega per Bagatti il «silenzio» dei padri del IV secolo circa la tomba di Maria:

«Proprio perché la tomba di Maria era nelle mani dei Giudeo-cristiani, essa non fu tenuta in considerazione dagli Etnico-cristiani, che guardavano ad essi non proprio come a eretici, ma certo come a scismatici»⁸.

Anche se questa spiegazione non convince tutti gli storici⁹, restano confermate la scoperta della tomba di Maria e l'antichità delle testimonianze a favore del triplice evento concernente la fine terrena della Vergine: morte di Maria e affidamento della sua anima agli angeli Michele e Gabriele, deposizione del suo corpo nella tomba del Getsemani, riunione della sua anima al corpo e trasferimento in cielo.

⁷ B. BAGATTI, *Scoperte archeologiche alla tomba di Maria a Getsemani*, in *Marianum* 34 (1972) p. 193.

⁸ B. BAGATTI, *Nuove scoperte alla tomba della Vergine a Getsemani*, in *Studii biblici franciscani liber annuus* 22 (1972) p. 289.

⁹ G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani* (Roma, LAS, 1981), interessante per tutta la storia dell'Assunzione, così argomenta: «Appare invece problematico il tentativo di addossare agli Etnico-cristiani (che pur costituivano il grosso della Chiesa) il proposito di aver volutamente taciuto su un fatto così significativo per la cristianità, per an-

Questi apocrifi del *Transitus* o *Dormitio* sono classificati da E. Testa in tre gruppi successivi, che seguono le vicende della Chiesa di Gerusalemme:

«Il primo gruppo sottolineò soprattutto la *traslazione della Madonna* dal sepolcro al Paradiso terrestre, attraverso la Geenna e la scala cosmica dei setti cieli, localizzati da loro nella valle e nella città di Gerusalemme, immagine di quella celeste; il secondo sottolineò invece la *morte di Maria*, da loro considerato come il suo *dies natalis*, in polemica con le tendenze monofisite estremiste che considerano la Madre di Dio incorruttibile sin dalla sua concezione, essendo da essi considerata piuttosto una 'forza dell'Altissimo' discesa dal cielo, come avevano creduto alcune correnti ebionite: il terzo gruppo finalmente sottolineò l'*Assunzione gloriosa* della Madre di Dio, fonte di ogni benedizione per la Chiesa militante»¹⁰.

Resta compito dei prossimi anni la pubblicazione e interpretazione dell'intero corpus degli apocrifi assunzionisti, in parte già realizzata da alcuni autori¹¹.

II. Il cantiere escatologico contemporaneo

Con un'immagine ormai celebre H. U. von Balthasar caratterizza l'interesse della teologia degli ultimi decenni per l'escatologia:

tipatia verso i Giudeo-cristiani. L'esempio più pacchiano di contraffazione l'avrebbe dato proprio Epifanio. E che cosa altrimenti avrebbe dovuto impedire il battagliero Gerolamo dal mettere il suo miglior sapere a servizio della Chiesa e della venerazione di Maria, quando ormai al suo tempo i Giudeo-cristiani non avevano più alcun peso determinante? Tuttavia, a prescindere dall'aspetto morale, è pure improbabile che la grande Chiesa non si sia servita nel medesimo senso della Tradizione di Gerusalemme per spiegare l'assenza dei resti del corpo della Madre di Dio e per appoggiare teologicamente la battaglia per la dignità di Maria come Madre di Dio e sempre Vergine, richiamandosi alla sua assunzione, appunto così motivata. Questo vantaggio avrebbe dovuto avere peso maggiore dell'antipatia contro i Giudeo-cristiani» (p. 211). R. Laurentin, prima ancora di Söll, riassume alcune obiezioni ai lavori di Bagatti: mancano prove formali della venerazione della tomba di Maria prima dell'erezione della basilica (453-458), è difficile ammettere la permanenza dei giudeo-cristiani a Gerusalemme dopo l'interdizione da parte di Adriano nel 135... (cfr. *Bulletin sur la Vierge Marie*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 58 (1974) p. 81).

¹⁰ E. TESTA, *Lo sviluppo della «Dormitio Mariae» nella letteratura, nella teologia e nella archeologia*, in *Marianum* 44 (1982) p. 370.

¹¹ V. ARRAS ha pubblicato *De Transitu Mariae apocrypho aethiopice* (testo etiopico e versione latina), CSCO vol. 342-343, Louvain 1973. Gli apocrifi del *Transitus* sono inclusi nelle accurate pubblicazioni di M. ERBETTA, *Gli apocrifi del N.T., Atti e leggende*, II, Torino 1966; L. MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, 2 vol., Utet, 1971. Cfr. soprattutto lo studio di F. MANNS, *Le récit de la Dormition de Marie (Vatican grec 1982)*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1989, pp. 253; IDEM, in *Marianum* 50 (1988) pp. 439-555.

«L'escatologia è il 'segno dei tempi' della teologia contemporanea [...]. Mentre per il liberalismo del XIX secolo poteva essere applicato il detto di Troeltsch: 'L'ufficio escatologico è per lo più chiuso', dall'inizio di questo secolo, viceversa esso fa le ore straordinarie»¹².

1. LA QUESTIONE DELL'ESCATOLOGIA INTERMEDIA

Nel cantiere escatologico della teologia si criticano i manuali scolastici evidenziandone i difetti più vistosi: l'eccessivo legame alle categorie spaziali e il distacco dal discorso cristologico. Si propone viceversa un'escatologia decosmologizzata, liberata dal dominio figurativo, riespressa in termini di «eventi» piuttosto che di «luoghi» e soprattutto cristologizzata e pneumatologizzata¹³. Se si vuole individuare il punto nevralgico dell'odierno dibattito escatologico, bisogna convenire con N. Ciola:

«La questione della *escatologia intermedia* ha continuato ad essere il motivo cruciale e critico di ripensamento della riflessione cattolica...»¹⁴.

A rompere la tradizionale convinzione cristiana dei tre stadi: terreno — intermedio (immortalità) — finale (risurrezione) è stato C. Stange, che nel 1919 introduce nella teologia protestante l'idea di morte totale (*der Ganztod*). Da allora — osserva C. Pozo — «si andrà diffondendo tra i teologi protestanti un nuovo programma dottrinale escatologico: non immortalità, ma risurrezione»¹⁵.

La dottrina dello stadio intermedio dell'anima separata incontra due gravi difficoltà: a) una *antropologica*, derivante dalla concezione unitaria dell'uomo che non *ha*, ma è corpo e anima: «L'anima separata non può dirsi persona» (S. Tommaso, *III Sent.*, d.5, q.3, a.2) né può essere soggetto di perfetta felicità; b) una *teologica*, proveniente dall'unità psico-somatica dell'uomo proposta dalla Bibbia, per cui una sopravvivenza post-mortale senza corpo risulta impensabile¹⁶.

¹² H. U. VON BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia, 1967, p. 31.

¹³ Per questa presentazione del movimento escatologico in teologia, cfr. N. CIOLA, *L'escatologia in rapporto alla cristologia e alle altre discipline teologiche*, in *Lateranum* 49 (1984) pp. 392-431.

¹⁴ *Ivi*, p. 395.

¹⁵ C. POZO, *El dogma de la Asunción en la nueva escatología*, in *Estudios marianos* 42 (1978) p. 178.

¹⁶ D. FERNÁNDEZ, *Asunción y magisterio. Repercusión de la definición dogmática para la teología*, in *Ephemerides mariologicae* 35 (1985) pp. 102-103.

I vari autori, anche cattolici, che hanno aderito alla soppressione dello stadio intermedio, non concordano nella spiegazione teologica di quanto accade dopo la morte. Per K. Barth ed E. Brunner, con la morte termina la dimensione spazio-temporale e si è subito nell'eternità: la risurrezione individuale avviene nella stessa morte e poiché si realizza fuori del tempo è simultanea per tutti, né dista dalla Parusia. Per P. Benoit la Bibbia testimonia due risurrezioni: quella *finale* del giorno del Signore e quella *immediata*, che non consiste nella rianimazione di un cadavere, ma nella *creazione* di un essere rinnovato (1 Cor 15, 35-53) per opera dello stesso Spirito che ha risuscitato Gesù Cristo dai morti. Lo spirito che vivifica l'anima — lo *pneuma* del *nous* (Ef 4,23) — conserva un legame con il corpo del Cristo risorto, in cui troverebbe la fonte di un'attività spirituale e beata¹⁷.

La nuova prospettiva che abolisce lo stadio intermedio è stata respinta con varie motivazioni, ridotte principalmente alle seguenti: inversione prospettica anti-biblica per cui la morte è l'evento fondamentale e la risurrezione finale ha valore completivo, concetto di risurrezione come nuova creazione che prescinde dall'identità personale corporea, sottovalutazione acritica degli interventi magisteriali, insignificanza dell'onore liturgico reso alle spoglie mortali del cristiano¹⁸...

La dottrina tradizionale circa l'escatologia intermedia e anche quanto al privilegio dell'Assunta è ribadita dalla Congregazione per la dottrina della fede nella *Lettera su alcune questioni concernenti l'escatologia* (17-5-1979):

«La Chiesa afferma la sopravvivenza e sussistenza, dopo la morte, di un elemento spirituale, il quale è dotato di coscienza e di volontà, in modo tale che 'l'io' umano sussista, pur mancando nel frattempo del complemento del suo corpo... La Chiesa, nel proporre la sua dottrina sulla sorte dell'uomo dopo la morte, esclude ogni spiegazione in cui svanirebbe il significato dell'assunzione della Vergine Maria circa ciò che la riguarda in modo unico; cioè nel senso che la glorificazione corporea della Vergine anticipa quella glorificazione che è destinata a tutti gli altri eletti»¹⁹.

¹⁷ P. BENOIT, *Risurrezione alla fine dei tempi o subito dopo la morte*, in *Concilium* 6 (1970) 10, pp. 131-143. Per i vari autori, compresi L. Boros e L. Boff, cfr. S. M. MEO, *Riflessi del rinnovamento della escatologia sul mistero e la missione di Maria*, in AA.Vv., *Sviluppi teologici postconciliari e mariologia* Roma, Ed. Marianum, 1977, pp. 111-116.

¹⁸ S. M. MEO, *Riflessi...*, o.c., pp. 116-118.

¹⁹ Testo latino in AAS 71 (1979) pp. 939-942.

Nonostante l'intervento della Congregazione per la dottrina della fede il dibattito continua tra i teologi, che non si sentono ugualmente vincolati in ogni suo punto²⁰. In particolare, resterebbero aperte tre questioni: a) lo stato dell'anima separata è un dato irrinunciabile della fede o uno schema rappresentativo per affermare la retribuzione immediata?; b) la relazione tra corpo glorificato e corpo terreno esige identità personale o anche identità materiale?; c) le nostre categorie spazio-temporali (intervallo, anticipo...) sono applicabili alle realtà escatologiche?²¹.

2. LA TRADIZIONE BIBLICA

Per risolvere queste difficoltà, che l'intervento romano avrebbe piuttosto acuitizzato, J. M. Hernández pensa indispensabile un ricorso accurato alle fonti della rivelazione, in primo luogo alla Scrittura. Questa, studiata in ottica diacronica, manifesta il passaggio di Israele da una speranza terrena (Gb 42, 10-17; 1 Cr 29,26ss) alla fede nello *sheol*, ossia in una sopravvivenza povera e impersonale, incapace di comunicazione con Dio e con gli uomini (Is 38,17ss; Sal 88 e 90...) e infine alla partecipazione ultraterrena alla vita di Dio e alla giusta retribuzione (Sal 16,10s; 49,16...)

A. Modelli di sopravvivenza nell'Antico Testamento

L'Antico Testamento rivela quattro forme o modelli di sopravvivenza:

a. *Modello dello «sheol»*, secondo cui i morti scendono nel mondo sotterraneo fatto di silenzio e oblio, pur mantenendo un certo legame con il corpo.

²⁰ Per esempio A. SCHMIED, *Römisches Lehrschreiben zur Eschatologie*, in *Theologie der Gegenwart* 23 (1980) pp. 50-55, avanza delle critiche al dettato del documento romano che metterebbe insieme dogmi e opinioni: dalla definizione dell'Assunta non deriva che si tratti di un privilegio unico, anzi la tradizione dei padri parla con frequenza dei giusti liberati dallo *sheol* da Cristo risorto e dei morti risuscitati a Gerusalemme alla morte di lui (Mt 27, 51-53)... L'autore conclude che si tratta di tema discusso teologicamente (p. 53). Anche D. FERNÁNDEZ, *Asunción y magisterio*, o.c., pensa che la Lettera della Congregazione per la fede, pur contraria alle nuove prospettive escatologiche, lascia spazio all'investigazione dei teologi (p. 107).

²¹ Cfr. J. M. HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, *Asunción de María en el debate actual sobre la escatología intermedia*, in *Ephemerides mariologicae* 35 (1985) pp. 40-43.

b. *Modello del «rapimento»*, che rende possibile almeno per alcuni personaggi come Enoc ed Elia (Gn 5,24; 2 Re 2,1-11...) la traslazione fisica e definitiva al mondo divino senza passare per la morte.

c. *Modello dell'«esaltazione»*, per il quale il servo di Jahvè e i giusti ottengono vita piena, partecipano alla signoria e potere giudiziale di Dio, sono introdotti nell'immortalità beata e nella comunione con Dio subito dopo la morte (Is 52,13; 53, 8-12; Sap 3,1-10; 5, 1-16; 73,23-24...).

d. *Modello della «risurrezione»*, che si fa strada con Daniele 12, 1-3 (verso il 165 a. C.) come ferma speranza per i martiri nel senso di risurrezione immediata indipendente dal cadavere (2 Mac 7, 23. 28s implica nuova creazione del corpo).

B. Puntualizzazioni escatologiche intertestamentarie

Il periodo intertestamentario puntualizza alcuni dati importanti, anche per la comprensione del messaggio escatologico del N.T.: il concetto di *sheol* si evolve verso la considerazione di esseri dotati di personalità, coscienza ed emozioni; si giunge ad una progressiva differenziazione delle sorti dei malvagi e dei giusti (geenna e paradiso), si ammette l'assunzione di un corpo spiritualizzato e non necessariamente identico a quello terreno, si pensa alla risurrezione anche come ad una rivitalizzazione dell'essere diminuito...

C. L'eschaton nel Nuovo Testamento

Il nuovo Testamento (in cui bisogna distinguere schemi rappresentativi e messaggio) utilizza i modelli vetero e intertestamentari della *discesa nell'Ade della morte*, cioè nello *sheol* come soggiorno differenziato (Mt 12,40: come Giona...; Lc 16, 19-21: Lazzaro e ricco epulone), della *risurrezione escatologica*, come sorgere dai sepolcri, dallo *sheol*, dall'oceano... (Gv 5,28s; Ap 20,13), della *risurrezione individuale* che si realizza in Cristo risorto dai morti (1 Ts 1,10; 4,13; Rm 4,24...), della *traslazione* in paradiso o dell'*assunzione* (Lc 23,43; 1Ts 4,17; Ap 11,12). Tema centrale resta la comunione con Cristo, per cui Paolo concepisce il paradiso come luogo cristologico (stare con Cristo: Fil 1,23; 2 Cor 5,8).

Circa la risurrezione immediata, bisogna ammettere che essa non è insegnata da tutti gli agiografi, in quanto questi usano il modello dilazionista (risurrezione) e quello immediatista (assunzione). Così Ap 20, 1-6,11 distingue dalla risurrezione generale quella dei martiri nel regno millenario, che con l'immagine del vestito bianco allude

al corpo risuscitato. Più complessa è la posizione di Paolo, che in 1 Cor 15, 20-23 ('...tutti riceveranno la vita in Cristo. Ciascuno però nel suo ordine: prima Cristo, che è la primizia; poi alla sua parusia, quelli che sono di Cristo') esprime chiaramente la *dilazione* della risurrezione dei cristiani. Altrove, Paolo presenta la vita dell'*eschaton* come realtà già operante e la risurrezione come già avvenuta (Gal 6,14s; 2 Cor 4, 14-17; Rm 6, 1-11; Ef 2,6; Col 2,12; 3, 1-4). Si dovrebbe ammettere un cambiamento di prospettiva in Paolo, precisamente a partire da 2 Cor 5, 1-10 ('...desiderosi di rivestirci del nostro corpo celeste: a condizione però di essere trovati già vestiti, non nudi...'), che implicherebbe l'idea della risurrezione immediata. La comunione personale con il Signore dopo la morte pare implicare il corpo glorioso (Fil 1, 21-23; 3,21). All'obiezione riguardante il cadavere che sarebbe escluso dalla risurrezione e cadrebbe il valore paradigmatico di Cristo risorto, Hernández risponde che il cadavere non è più «corpo» e Cristo è paradigma per il «corpo glorioso», non per la continuità con il corpo terreno esclusa in ragione della differenza radicale del corpo celeste (1 Cor 15)²².

III. Ripercussioni del dibattito escatologico sull'Assunta

Le prospettive escatologiche moderne si ripercuotono nell'interpretazione del dogma dell'Assunta offrendo un contesto nuovo di comprensione.

1. MARIA RISORTA AL MOMENTO DELLA MORTE

Come ricorda C. Pozo, il primo autore cattolico che applicò all'Assunzione l'escatologia della fase unica è stato O. Karrer. Per questo teologo, Maria sarebbe risorta al momento della morte, come tutti i cristiani, e l'assunzione non sarebbe un privilegio, né un'anticipazione (poiché tutte le risurrezioni sono simultanee in quanto avvengono fuori del tempo), ma solo un evento cui la Vergine partecipa con nuovo e proprio titolo²³.

²² Per tutta questa sintesi biblica, *ivi*, pp. 45-77.

²³ O. KARRER, *Das neue Dogma und die Bibel*, in *Neue Züricher Zeitung*, 26 -11-1950, citato da C. Pozo, *El dogma de la Asunción...*, o.c., p. 182.

Più recentemente D. Flanagan osserva che — la formula di definizione dell'Assunta — a differenza di quella dell'Immacolata concezione — non presenta il nuovo dogma come «singolare grazia e privilegio»; e conclude che la bolla definitoria lascia aperta la questione se anche altre persone, oltre Maria, abbiano raggiunto lo stato finale di gloria²⁴. Proseguendo su questa linea possibilista, Flanagan sviluppa il significato dell'Assunta in ordine alla Chiesa celeste e a quella peregrinante:

«Maria Assunta incorpora nella sua persona la chiesa gloriosa e ne è l'espressione personale e perfetta. In lei questa comunità celeste si presenta a noi nel suo membro più perfetto e più rappresentativo... Essa esprime ciò che questa chiesa è, non ciò che sarà.

...Considerata così, l'assunzione di Maria rappresenta nel modo più chiaro lo stato effettivo della chiesa del cielo, di cui Maria è la 'impersonazione'. Essa non è la personificazione di uno stato futuro di questa chiesa celeste, ma l'espressione personale dello stato attuale di quella collettività che è la chiesa del cielo. Essa si identifica in maniera strettissima con i santi nella gloria in una comunità glorificata, tuttavia essa si differenzia da questa comunità in quanto ne è la 'impersonazione', la sola espressione completa, perfetta e personale... Maria, in questa prospettiva escatologica, appare in maniera chiarissima come la *summa Ecclesiae*...

Essa esprime lo stato futuro della chiesa pellegrina, lo stato presente della chiesa celeste. Maria è 'immagine e inizio della chiesa che dovrà avere il suo compimento nell'età futura' (LG 68).

Non si deve necessariamente interpretare questo passo come se tale stato di perfezione e di compimento fosse solo di Maria. Pur lasciando aperta la discussione se la chiesa gloriosa goda già del compimento finale oppure no, resta vero che Maria, come membro primo e privilegiato di questa comunità, può essere designata non solo come immagine, ma anche come l'inizio della chiesa che deve aver il suo compimento nell'età futura»²⁵.

²⁴ D. FLANAGAN, *L'escatologia e l'assunzione*, in *Concilium* 5 (1969)1, pp. 153-165. Annota S. M. MEO: «L'osservazione è esatta, poiché la formula della *Munificentissimus Deus* non contiene il termine 'singularis', quantunque il documento, qualche passo immediatamente prima della formula, dichiara l'assunzione di Maria 'insigne privilegium', tuttavia la sua conclusione non ci sembra pertinente. Infatti, se l'Immacolata Concezione è un privilegio esclusivo di Maria, sia per quanto riguarda la natura sia per quanto riguarda la modalità, l'assunzione al cielo non può essere considerata un privilegio esclusivo di Maria quanto alla sostanza, cioè alla glorificazione, perché questa è il destino finale comune, ma solamente quanto al tempo cioè 'expleto vitae terrestri cursu', e quanto al modo, cioè 'immunis a sepulcri corruptione' (*Riflessi...*, a.c., p. 121).

²⁵ D. FLANAGAN, *L'escatologia...*, a.c., pp. 162-164.

2. IN DIFESA DELLA POSIZIONE TRADIZIONALE

Di fronte a queste prospettive escatologiche, alcuni mariologi difendono la posizione tradizionale in quanto più consona al dogma dell'Assunzione. Prudentemente S. Meo costata:

«Allo stato attuale degli studi escatologici, le ipotesi d'una risurrezione immediata degli uomini, nella morte, e l'identità nella gloria fra Maria e tutti i beati, non sono suffragate dalle enunciazioni del Magistero ecclesiastico»²⁶.

C. Pozzo, da parte sua, raccoglie alcuni argomenti di ordine storico e mariologico che si oppongono all'escatologia della fase unica, senza lo stadio intermedio:

«1. Un'interpretazione dell'assunzione di Maria che la integri in un atemporalismo escatologico del tipo Barth-Brunner, in modo che l'assunzione (risurrezione corporale) di Maria sia simultanea alla risurrezione di tutti gli uomini (O. Karrer), è contraria al senso dato al dogma da Paolo VI nella sua Professione di fede...: 'La beatissima Vergine Maria... fu assunta in corpo e anima alla gloria celeste e, resa simile a suo Figlio, che risuscitò dai morti, ricevette *anticipatamente* (in antecessum) la sorte di tutti i giusti'.

2. L'assenza di riferimento all'assunzione come privilegio singolare di Maria nella definizione della costituzione apostolica *Munificentissimus Deus*, non significa che la risurrezione corporale abbia luogo per tutti gli uomini al momento della morte (come pensava D. Flanagan)... L'*anticipazione* della risurrezione comune indica la caratteristica del dogma mariano, ma allo stesso tempo segnala un futuro destino comune verso cui si incamminano tutti i giusti... D'altra parte, se la risurrezione all'atto di morire fosse un processo comune a tutti gli uomini, la definizione dell'assunzione...sarebbe una semplice canonizzazione di Maria... Si dovrebbe dire che la definizione dell'assunzione, supposta la tendenza escatologica dell'unica fase, costituì uno dei maggiori equivoci della storia della Chiesa...

3. Non credo, in nessun modo, che possa conciliarsi con il dogma dell'assunzione l'esistenza di resti mortali di Maria (come ha scritto M. Schmaus). La teoria dell'identità numerica puramente formale tra il corpo che si ebbe in vita e il corpo risuscitato è una teoria con solida tradizione teologica... La teologia cristiana primitiva non concepì mai la risurrezione indipendentemente dalla carne che si corrompe nel sepolcro, quantunque fosse consapevole delle difficoltà speculative soggiacenti a questa fede»²⁷.

²⁶ S. M. MEO, *Riflessi...*, a.c., p. 127.

²⁷ C. POZZO, *El dogma de la Asunción...*, a.c., pp. 185-188. Sulla stessa linea si pone

3. A FAVORE DELLA CORRENTE REVISIONISTA

Altri teologi pensano che sia urgente, sotto l'impulso dell'antropologia biblico-teologica,

«lo studio della possibilità interpretativa del dogma dell'assunzione secondo i detti presupposti. E non crediamo che si tratti precisamente di nessuna pretesa sovversiva che attenti al dogma. Le tendenze teologiche attuali che avanzano per ciascuno di noi la risurrezione al momento della morte, obbligano a superare la singolarità esclusivista del privilegio mariano in questo senso e a cercare la sua incidenza significativa nell'ambito della storia della salvezza»²⁸.

In questa corrente revisionista si immette la rivista *Ephemerides mariologicae* in un numero del 1985 dedicato a *La Asunción de María desde las antropologías y la escatología actuales*. E. Barón sottolinea l'esigenza di evitare un'antropologia *dualista*, che oppone corpo e anima, e *materialista*, che confonde il corpo con la sostanza inanimata. Bisogna affermare con Merleau-Ponty che il corpo è animato e l'anima incorporata. La stessa incorruzione del corpo di Maria è vista come fatto biologico, mentre l'*aphtharsía* dei padri greci implica pienezza di vita. Quanto all'assunzione, non si tratta di onorare il corpo di Maria in ricordo del suo passato santo, né di aggiungere una glorificazione accidentale (corpo) a quella sostanziale (anima). In prospettiva antropologica unitaria, l'assunzione è «chiamare a sé tutta la persona» nella raggiunta maturità vocazionale, stabilire nel vincolo interpersonale con Dio un processo di assunzione durato tutta la vita terrena di Maria, attuare il potere dinamico obbedienziale, assumere la donazione del corpo e vincolare con il corpo di Cristo²⁹.

D. Fernández intravede nuove possibilità di fondazione biblica dell'Assunta, con possibili ripercussioni positive in campo ecumenico:

«Le nuove prospettive dell'escatologia, che ammettono per tutti i salvati la vita piena dell'uomo intero che confessiamo in Maria, potrebbero risolvere la principale difficoltà che abbiamo incontrato in

J. A. GOENAGA, *El misterio de la Asunción y la escatología cristiana*. A propósito de la Carta de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fé *Sobre algunas cuestiones de escatología* (17-5-1979), in *Marianum* 42 (1980) pp. 13-63.

²⁸ S. FOLGADO FLÓREZ, *La Asunción de María a la luz de la nueva antropología teológica*, in *Estudios marianos* 42 (1978) pp. 166-167.

²⁹ E. BARÓN, *La Asunción corporal de María desde la antropología*, in *Ephemerides mariologicae* 35 (1985) pp. 9-35.

tutti gli autori che hanno trattato del dogma dell'Assunzione: il suo carattere rivelato»³⁰.

Lo stesso autore è dell'avviso che l'assunzione di Maria non ha motivo di essere un «caso eccezionale, un privilegio esclusivo». La sua definizione ha apportato conseguenze positive e «potrebbe segnare una nuova era nella mariologia qualora si rinunci all'idea di una mariologia di privilegi individuali per una considerazione più ecclesiale e universale»³¹.

Ugualmente favorevole all'ipotesi della risurrezione immediata, J. M. Hernández Martínez pensa che il modello biblico dell'assunzione è particolarmente adatto ad esprimere il trasferimento del giusto alla sfera della vita divina: biblicamente non è un privilegio di alcuni, ma sorte di tutti (1 Ts 4,17; Ap 11,12).

«Per conseguenza [...] crediamo che non si può basare il carattere singolare dell'Assunzione di Maria nell'esclusione di altri santi già corporalmente glorificati con Cristo in cielo. Questa interpretazione non solo manca di fondamento positivo nella Scrittura, ma sarebbe contraria ai dati che abbiamo considerato»³².

Neppure l'incorrusione del corpo nel sepolcro (non applicabile a tutti i cristiani) potrebbe essere privilegio esclusivo di Maria se si tiene conto del rapimento di Enoc o Elia e della sorte dei vivi alla Parusia secondo Paolo.

Né bisogna interpretare la *singularità* dell'Assunzione di Maria nella continuità con il corpo terreno, perché si disattende la novità e trasformazione radicale inclusa nella risurrezione di Cristo e degli eletti. Questa non è «la rianimazione di un cadavere, ma la creazione di un essere rinnovato» (Benoit) o di un «corpo pneumatico» (1 Cor 15,44) che non si definisce con i suoi comportamenti naturali ('carne

³⁰ D. FERNÁNDEZ, *Asunción y magisterio*, a.c., p. 106.

³¹ *Ivi*. L'autore aggiunge che se non ci fosse la definizione, tutto sarebbe stato uguale. Forse si sarebbero evitate le reazioni amare delle altre chiese... «Non abbiamo bisogno di più dogmi, ma di più vita cristiana». Indire campagne per nuove definizioni è atteggiamento equivoco: «Ogni dogma che si definisce è un nuovo muro che si alza tra la Chiesa cattolica e i cristiani di altre denominazioni [...]. Definire è delimitare, e la concentrazione in un aspetto della verità impedisce a volte di vedere tutto l'insieme. Si potrebbe parlare meno di dogmi e più di dottrina e culto mariani. I dogmi si impongono come obbligo, la dottrina e la pietà si accettano con amore e devozione» (*ivi*, pp. 107-108).

³² J. H. HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, *La Asunción de María...*, a.c., p. 78.

e sangue': v. 50) ma con lo Spirito che lo vitalizza, anima e guida. Il corpo glorioso supera i limiti naturali che impediscono la piena comunione con tutti i membri di Cristo. Perciò

«l'Assunzione di Maria non può intendersi come qualcosa che separa — anche se per elevazione — Maria dal resto dei cristiani: essa significa al contrario la sua piena inserzione nel mistero della comunione dei santi. Così, come 'corpo pneumatico' organo e strumento dello Spirito, ella continua a cooperare alla vita e crescita della Chiesa più perfettamente di quanto poteva fare nella sua vita terrena»³³.

Come si può notare la mariologia ha sufficienti risorse per assimilare le nuove teorie, anche se non sicuramente fondate né universalmente accettate. La discussione sull'escatologia intermedia non dovrà fagocitare l'interesse mariologico, perché permangono al di là di essa i significati mariano, cristologico ed ecclesiale indicati dalla *Mariialis cultus* e celebrati nella liturgia³⁴. Il capitolo assunzionistico rimane aperto ad ulteriori precisazioni, verifiche e sviluppi.

³³ *Ivi*, p. 80.

³⁴ «La solennità del 15 agosto celebra la gloriosa Assunzione di Maria al cielo: è, questa, la festa del suo destino di pienezza e di beatitudine, della glorificazione della sua anima immacolata e del suo corpo verginale, della sua perfetta configurazione a Cristo Risorto; una festa che propone alla Chiesa e all'umanità l'immagine e il consolante documento dell'avverarsi della speranza finale: ché tale piena glorificazione è il destino di quanti Cristo ha fatto fratelli, avendo con loro 'in comune il sangue e la carne' (Eb 2,14; cfr. Gal 4,4)» (MC 6).