



IN DOMINA NOSTRA

SALVATORE M. PERRELLA

Impronte di Dio nella storia
Apparizioni e Mariofanie



SALVATORE M. PERRELLA

Impronte di Dio nella storia

Apparizioni e Mariofanie

 EDIZIONI
MESSAGGERO
PADOVA

ISBN 978-88-250-2831-7
ISBN 978-88-250-3010-5 (PDF)
ISBN 978-88-250-3011-2 (E-PUB)

Progetto grafico: eTeam

Copyright © 2011 by P.P.F.M.C.
MESSAGGERO DI SANT'ANTONIO - EDITRICE
Basilica del Santo - Via Orto Botanico, 11 - 35123 Padova
www.edizionimessaggero.it

PREFAZIONE

I. L'INTERPRETAZIONE MARIOFANICA COME "OPERA APERTA"

Ritengo singolare che, dopo appena un quinquennio dalla pubblicazione di un primo volume organico sulle apparizioni mariane¹, il prof. Salvatore M. Perrella editi un nuovo studio notevolmente ampliato e approfondito.

L'interesse dell'A. per le mariofanie trova una prima concretizzazione in un saggio pubblicato nella rivista *Marianum* 67 (2005) pp. 51-153. Da allora, ogni anno, fino alla corposa opera attuale, il prof Perrella non manca di pubblicare contributi di stile diversificato e di diversa ampiezza così da caratterizzare la seconda metà del primo decennio del XXI secolo².

Questi contributi non sono soltanto il frutto di un interesse che l'A. ha maturato progressivamente. Essi esprimono, a mio avviso, una esigenza che ha coinvolto sempre più la ricerca teologica e soprattutto mariologica degli ultimi decenni, preoccupata di comprendere e dare ragione di un aspetto del "fenomeno mariano" più disatteso che studiato, abbandonato spesso ad una pubblicistica devozionistica, affascinata da un "meraviglioso" epidermico, esteriore e non coinvolgente se non sul piano emozionale.

¹ Cf. S. M. PERRELLA, *Le apparizioni mariane*. "Dono" per la fede e "sfida" per la ragione. San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.

² Cf. la nota 30 del suo studio qui prefato.

Ho avuto più occasioni per rimarcare la necessità di doversi “sporcare le mani” da parte dei mariologi e dei teologi in genere, così come aveva osato K. Rahner³, per aiutare a comprendere ed interpretare il fenomeno mariofanico. Ritengo che la “nuova stagione” di interesse per la comprensione e l’ermeneutica delle mariofanie, più che alla diversificata proliferazione delle presunte apparizioni, sia da attribuire ad alcuni eventi o interventi autorevoli che hanno sollecitato l’interesse di chi ha responsabilità di dare ragione di fatti e contenuti che riguardano direttamente o indirettamente alla fede personale ed ecclesiale⁴. Di questo fattore positivo l’A. offre una attenta e ricca documentazione a cui rimando.

È utile ricordare, innanzitutto, le *Norme* che la Congregazione per la Dottrina della Fede aveva editato *sub secreto*, il 25 febbraio 1978, riguardanti la procedura da seguire per giudicare le presunte apparizioni o rivelazioni private e la documentazione, sempre a cura della stessa Congregazione, circa il *Messaggio di Fatima* (26 giugno 2000). A questi interventi magisteriali, bisogna unire la puntuale precisazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 67 sulla *rivelazione privata*, e le approvazioni ufficiali di vescovi diocesani delle apparizioni di *Notre Dame di Kibeho* (Ruanda) nel 2001; delle apparizioni di *Notre Dame de Laus* (Francia) approvate nel 2008 e quelle *Our Lady of Good Help* (Wisconsin - USA) nel 2010 che hanno avuto una risonanza maggiore rispetto alle apparizioni approvate di Akita (Giap-

³ *Visioni e profezie. Mistica ed esperienza della trascendenza*, Vita e Pensiero, Milano 1995². Da ricordare che l’edizione originale tedesca è del 1952.

⁴ Non tralasciare di confrontarsi con la *Bibliografia Generale*, ragionata, predisposta dal Perrella alle pp. 587-602.

pone) nel 1984; di Finca Betania (Los Teques - Venezuela) nel 1987 e Champion (USA) nel 2010. Oltre agli interventi magisteriali è da segnalare l'attenzione sobria ma incisiva di alcuni documenti a carattere ecumenico che riservano alle apparizioni, come il documento del gruppo cattolico - luterano USA: *L'unico Mediatore, i santi e Maria*, n. 10-15 (1990); il documento del gruppo di Dombes, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei Santi*, n. 311 (1997-1998) e quello dell'ARCIC II, *Maria: grazia e speranza in Cristo*, n. 75 (2004).

Senza dimenticare il Congresso Mariologico-Mariano, organizzato dalla PAMI nel 2008, in occasione del 150° anniversario delle apparizioni di Lourdes di cui sono stati editati gli *Atti* delle relazioni svolte nelle sessioni plenarie, riguardanti il vasto e impegnativo tema delle apparizioni in genere.

Tuttavia, è fuori dubbio che le presunte apparizioni di Medjugorje (Bosnia - Erzegovina) che da un trentennio occupano l'attenzione di folle di fedeli provenienti da ogni parte del mondo, con risonanze massmediali persistenti e massicce, sono diventate motivo di riflessione e di ricerche storiche - teologiche con approfondimenti che vanno oltre gli stesi presunti fatti mariofanici e di cui si leggerà con interesse la documentazione raccolta e annotata da Perrella da p. 225 a p. 251. L'interesse è stato accresciuto dalla notizia della creazione, in data 18 marzo 2010, di una Commissione internazionale d'inchiesta per una valutazione teologica, giuridica e pastorale delle asserite mariofanie erzegovinensi, Commissione che svolge il suo compito su mandato della Congregazione della Dottrina della Fede e ad essa riferisce. Non serve sottolineare che non si è oggettivamente in grado di quantificare la profondità e vastità dell'interesse

che può aver suscitato la creazione di questa Commissione, se si esclude il diffondersi della notizia e l'attesa massmediatica che ha innescato. Certo è che in ambito teologico si è indirettamente invitati a sviluppare ed ad approfondire sia le questioni fondamentali sia le problematiche circoscritte alla singola apparizione, compresa l'attenzione da porsi al come si è giunti ad un eventuale riconoscimento ufficiale.

Il contributo del Perrella, anche con l'ampia argomentazione del *Capitolo Terzo*, si colloca autorevolmente nel solco di una ermeneutica, ricca di sfumature e attenta alla poliedricità del fenomeno mariofanico, tale da arricchire non soltanto la sua personale ricerca rispetto alla pubblicistica, ma le interpretazioni e le letture della mariofanie fin qui condotte. E, cosa di non poco conto, lascia presagire ulteriori approfondimenti che la documentazione e la sistematizzazione qui presentata sembrano richiedere, come è indicato alle pp. 443-444.

2. "LÀ DOVE GLI ANGELI ESITANO"

Ho insistito volutamente nel trovare delle referenze plausibili che sembrano dar ragione di una stagione propria e opportuna per teologizzare il fenomeno mariofanico.

Tuttavia, può essere di qualche aiuto attirare l'attenzione ancora sul fatto che il dis-correre sulle mariofanie, accada in un tempo nel quale il *sacro*, di comprensione labirintica, sembra ravvivare il suo fascino mentre coinvolge nelle sue spirali la fede, la ragione e il sentimento⁵.

⁵ Tra la copiosa pubblicistica consiglio di riferirsi al volume C. DOTOLÒ [ED.], *Teologia e sacro. Prospettive a confronto*, Dehoniane, Roma 1995.

Emblematica, pur assai fumosa, per dir poco, è la domanda di *sacro* rivolta alla liturgia perché, si dice, non sembra più erogarlo nelle forme maturate dalla riforma voluta dal Concilio Vaticano II.

Già di per sé, la mariofania, al di là di ogni ermeneutica, è fenomeno che influisce potentemente nell'immaginario personale e collettivo. In questi frangenti, non certo di breve durata, la mariofania, prima di ogni ermeneutica, è coinvolta potentemente nella geografia del *sacro* e della sua percezione, e vive delle molteplici temperie in cui il *sacro* è coinvolto.

Non è facile discernere questo coinvolgimento. Si può supporre che la forza di mediazione sacrale, connotante l'immediatezza di una esperienza vissuta o raccontata, sembra soddisfare il desiderio di giungere al "reale" anche "celeste". Essa sarebbe come il *sacro* allo stato puro, improvvisa irruzione di vita che conferma o afferma che esisto nel divino o il divino mi avvolge senza uccidermi o annientarmi.

In questo senso la mariofania ha il suo fascino nel confermare una esperienza di un *sacro originario* che descrive un rapporto tra creatura e Creatore, un di più di significato che facilita, finalmente, l'apertura all'alterità del divino, ma nel rispetto delle dinamiche umane, pur in alternativa ad un mero profano. Non importa se, come e quando il profano resta profano e non vive di trasformazioni, l'importante è che il *sacro* confermi una sua presenza ritenuta benefica anche se la storia nella sua complessità contraddittoria sembra smentire.

Si dovrebbe aggiungere altro, ma sono sufficienti queste annotazioni allusive per suggerire alcune conseguenze che, a mio parere, si dovranno avere presenti mentre si discorre di mariofanie e del loro universo.

Poiché è forte la contestualità di percezione sacrale delle mariofanie, si dovrà aver cura, al contrario degli stolti, a non precipitarsi «là dove gli angeli esitano a mettere piede» per usare una efficace espressione del poeta Alexander Pope a cui si ispira il noto volume di GREGORY BATESON e MARY CATHERINE BATESON, *Dove gli angeli esitano. Verso una epistemologia del sacro*⁶. Si dovrà aver ben chiaro che non tutto è possibile interpretare, e che con la stessa delicatezza e discernimento che si stendono griglie interpretative generali e/o adattate alle singole apparizioni e si vagliano testi e contesti dei “racconti” degli eventi e dei messaggi, con altrettanto rigore, rafforzato rigore, si deve affrontare ciò che è trasmesso come “segreto”.

Trovo che il racconto o il messaggio del veggente/i, anche nella sua formulazione, da discernere, offre comunque una sua circoscritta forza comunicativa aperta all’interpretazione. Quando si entra nella sfera del segreto/i, l’aggua- to della potenza sacrale è già in atto con scatenamento di pruriti e di attese che sembrano soffocare l’evento nella sua forza primigenia, un di più che sfocia nella misteriosa saturazione del fascino.

Perrella, opportunamente, parla di “povertà radicale” caratterizzante le apparizioni autentiche e sottolinea che «bisogna accettare la regola del duplice passo indietro che la “povertà radicale” di una apparizione autentica richiede: il passo indietro primario dell’apparizione stessa, che anziché annunciare se stessa o i suoi (veri o presunti) segreti rimanda con la sua stessa struttura comunicativa a Cristo, al suo modo di essere o di comportarsi, alle scelte da lui fat-

⁶ Il volume è edito da Adelphi, Milano 1993². Il verso di Pope recita nella traduzione dall’inglese: «Ché gli stolti si precipitano là dove gli angeli esitano a mettere piede». Ed è citato a p. 11.

te e riconfermate dalla e nella risurrezione; e il conseguente passo indietro di coloro che ne sono i testimoni, che trovano così davanti a sé il percorso che, secondo l'evangelista Giovanni, ha trovato e compiuto il Battista, l'amico dello sposo disposto a diminuire perché lui cresca e riceva la sua sposa»⁷.

Scorgo in questa prospettiva del "passo indietro" la liberazione da quel *sacro* operata dal Signore Gesù per aprire al *santo* del suo evangelo, non per farci fuggire dal confronto con la complessità, ma perché forti della santità accettiamo il *sacro* per portarlo a compimento come egli ha fatto in tutta la sua vita e nelle sue opere.

Mentre concretamente si ripropone la realtà rivelata nella sua forza originaria e completa – Giovanni nella sua prima lettera: «Vi annunciamo la vita eterna, che era presso il Padre e che si manifestò a noi, quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunciamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. E la nostra comunione è con il Padre e con il Figlio suo, Gesù Cristo» (1Gv 1,2-3) – si attesta una estrema relatività del fatto mariofanico. Si può attestare un suo valore testimoniale, ma vi è un indiscusso primato della Rivelazione rispetto alle mariofanie chiamate impropriamente "rivelazioni particolari". Di questa gravidanza rivelativa è luogo teologico la stessa liturgia delle memorie devozionali riportate dal Calendario Romano: 11 febbraio, 13 maggio, 12 dicembre, dove non si celebrano apparizioni, ma il mistero della presenza della Madre del Signore nel Mistero di Cristo e della Chiesa, pur richiamando accenti testimoniali che Lourdes, Fatima, Guadalupe ricordano, così come Perrella, al-

⁷ p. 371 del presente volume.

la luce di alcuni miei approfondimenti, riporta nel suo volume alle pp. 428-441.

In questo “guardarsi dal *sacro*”, esitare, deve essere incluso anche il sito delle mariofanie riconosciute o presunte. Esso rientra nel capitolo più vasto dello spazio del santuario, “luogo segnato” in cui si definisce o si distingue la nostra *identità culturale*⁸.

La forza del sito mariofanico è la sua fragilità, da aver ben presente anche nelle scelte operative pastorali. «Come il gioco, come il rituale, la funzione del santuario è fondata sul fascino [*charme*], nel senso latino della parola *carmen*, cioè *finzione condivisa*. Ma appartiene alla natura stessa del fascino la possibilità di essere infranto. Rottura che non corrisponde esattamente ad una disillusione»⁹. La “transizionalità” che caratterizza il sito mariofanico, anche in riferimento all’accaduto deve dare da pensare. Per citare ancora Hameline: «Questo luogo è “terribile” a causa della sua paradossale fragilità, che porta il tesoro in vasi di creta. Come tutti gli “altri luoghi” in cui l’uomo arriva per confrontarsi con ciò che non può cogliere né stringere. Dunque: ultimo rifugio o ultimo passaggio?»¹⁰.

3. IL NON VERBALE NELLA MARIOFANIA

Avere ricordato il sito mariofanico permette di sottolineare l’importanza della sua caratterizzazione nel senso della

⁸ Rinvio e raccomando lo studio sullo spazio santuarioale di J.-H. HAMELINE, *L'accordo rituale. Pratiche e poetiche della liturgia*, Glossa, Milano 2009, pp. 61-87.

⁹ *Ibidem*, pp. 81-82.

¹⁰ *Ibidem*, p. 87.

bellezza, a cui è sensibile lo stesso Perrella quando affronta le ragioni, le finalità e l'attualità dei santuari mariani (pp. 402-409), quasi risposta armonica ad una beltà celeste che si disvela. Prima o poi si dovrà pura affrontare la relazione tra mariofania e manifestazioni di beltà che la mariofania suggerisce. Non è indolore, tuttavia, una previa disanima delle immagini che assume Santa Maria, così come il veggente o la veggente racconta. Non è da escludere la potenza del vedere in riferimento ad immagini già viste che intervengono nella visione. Qui il campo è aperto a come vede il cuore in un contesto dato che può essere di aiuto per la stessa ermeneutica della mariofania¹¹. In questa prospettiva maggiore attenzione si dovrà riservare a tutti gli aspetti non-verbali che la visione comporta sia quelli che emergono dal dire dei veggenti sia quelli che i veggenti sperimentano e si impegnano a raccontare per dar seguito alla visione. E bisogna mettersi subito in guardia da letture allegoriche dei segni, simboli, non verbali.

Nella tessitura del racconto si dovrà procedere alla loro interpretazione partendo dalla loro materialità, datità, ciò che significano primariamente, per quindi considerarli nel contesto in cui emergono o sono vissuti per procedere ad una contestualizzazione culturale e infine a valorizzarli in relazione a eventuali parole che li qualificano.

Interpretare il processo di simbolizzazione non verbale di elementi che fanno parte di una mariofania riconosciuta o presunta è necessaria operazione perché il non verbale entra a far parte di ciò che si fa che è ben più potente di ciò che si dice, del detto. Non so quanti fedeli siano capaci di

¹¹ Siamo aiutati ad entrare in questa problematica in una prospettiva storica e artistica dallo studio di O. NICCOLI, *Vedere con gli occhi del cuore. Alle origini del potere delle immagini*, Laterza, Roma-Bari 2011.

ripetere un messaggio verbale di una marionetta nella sua intelligenza. Moltissimi, al contrario, sono capaci di collegare l'evento, la visione con un elemento non verbale, che la caratterizza. Anche per questo aspetto l'evento marionettico permane quale "opera aperta", aperta alla comprensione, alla interpretazione.

Silvano M. Maggiani

INTRODUZIONE

Nel linguaggio comune e pastorale del cristianesimo, specie cattolico-romano, si adopera la conosciuta e rodata formula “apparizioni mariane” per indicare gli *incontri* o le *visite* che la gloriosa Madre di Cristo intrattiene con alcune persone a ciò deputate da Dio; accanto ad essa, in questo libro, si troverà spesso anche un’altra espressione, che ne è sinonima: “mariofanie”. A proposito del primo lemma, Joachim Bouflet, studioso francese di storia delle religioni e di fatti mariofanici, scrive che per *apparizioni mariane* bisogna intendere quegli «interventi circostanziati della Vergine, durante i quali ella dialoga con i veggenti, come una donna vivente [...]». Questi fatti abbracciano una medesima realtà: la percezione di una persona invisibile, Maria, madre di Gesù». ¹ Mentre per il neologismo *mariofanie*, ² osserva il mariologo italiano

¹ J. BOUFLET, *Apparizioni mariane antiche e moderne*. Storia e significato nella vita della Chiesa, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 5-6. Gli esperti dicono che non esiste uno scenario prefissato di apparizione e/o di mariofanìa; ma esistono numerose varianti che riguardano la struttura stessa del fenomeno oltre-natura (cf. R. LAURENTIN-P. SBALCHIERO, *Scenario di un’apparizione*, in R. LAURENTIN-P. SBALCHIERO [EDD], *Dizionario delle «apparizioni» della Vergine Maria*, Edizioni ART, Roma 2010, pp. 697-698; circa la varietà dell’*accadere* di questi eventi, non sempre uguali nel corso dei secoli, cf. *ibidem*, pp. 773-779).

² Essa è stata coniata e utilizzata dal grande filosofo e pensatore cristiano Jean Guittou († 1999) nel suo noto volume *La Vergine Maria*, Rusconi, Milano 1987 (or. francese del 1949), pp. 129-136: «Le mariofanie dell’epoca contemporanea». Il termine, comunque, «è un ellenismo formato dal verbo *phainô*: manifestare, preceduto dal nome di Maria con, come analogia, una

Stefano De Fiores, si intende indicare la «persona di Maria e la sua funzione in continuità con i dati biblici, che costituiscono la vera e fondamentale mariofania. Maria è identificata sempre come Madre di Gesù, ma non appare personaggio del tempo passato. Ella si presenta come persona viva, luminosa, glorificata, che si interessa dei suoi figli e della sorte del mondo».³ Secondo noi in e con questo lemma, invece, andrebbero inclusi anche i fenomeni e i segni mariofanici non immediatamente legati alla vera e propria apparizione sensibile della Vergine gloriosa, quali ad esempio, le *lacrimazioni* (di sangue, di lacrime, di olio e di mirra);⁴ la *invenzione*, cioè

“o” di collegamento, che mal si accosta con il nome di Maria. “Ierofania” ha un senso più largo di “apparizione”; significa “tutte le manifestazioni”» (R. LAURENTIN, *Mariofania*, in LAURENTIN-SBALCHIERO [EDD], *Dizionario delle «apparizioni»*, p. 498).

³ S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*. Sintesi storico salvifica, EDB, Bologna 1992, p. 355; per l'intero assunto, cf. le pp. 347-360.

⁴ «Statue, quadri, icone e stampe della Madonna che piangono e che versano lacrime ordinarie e di sangue, e persino di mirra e di olio. E non si tratta di un qualche caso isolato [...]. Che dire? Sono forse il prodotto del pathos popolare, di allucinazioni di massa, cioè di morbose fantasie, frutto di un inconscio bisogno di credere nel soprannaturale, in un mondo che appare sempre più propenso a recepire solo ciò che è tangibile, materiale?» (M. GAMBA, *Le lacrime di Maria*. Truffa o prodigio?, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2008, p. 5; nelle pp. 257-318, viene offerto un elenco cronologico delle lacrimezioni mariane). Da questi interrogativi sorge una vasta gamma di pubblicistica che cerca di fare un'analisi sistematica o meno per conoscerne e farne conoscere non solo le modalità di manifestazione e le connesse contingenze storiche, geografiche, politiche, filosofiche, scientifiche, teologiche, simboliche, etc., ma anche per tentare di dare una qualche risposta agli interrogativi sollevati, pur nella consapevolezza che nessun riscontro potrà essere esaustivo: C. CHALIER, *Trattato delle lacrime*. Fragilità di Dio, fragilità dell'anima, Queriniana, Brescia 2004; AA. VV., *Il pianto di Maria*. La lacrimazione di Siracusa tra storia e fede, Città Nuova, Roma 2003; R. RICCIARDO, *Pianto di Maria e dolore di Dio*. L'evento di Siracusa, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004; DIOCESI DI CIVITAVECCHIA-TARQUINIA, *Non dimenticare i gemiti di tua Madre!*, in *Rivista Diocesana* 17 (2005) pp. 3-166; F. UBODI, *La Madonna di Civitavecchia*, Piemme, Casale Monferrato 2006².

il ritrovamento, prodigioso di immagini sacre;⁵ lo *sgorgare* di una sorgente di acqua di cui in seguito si sperimentano virtù curatrici inaspettate,⁶ statue ed immagini che cambiano colore, statue luminose (irradiazione), “parlanti”, “animate”, con o senza movimenti oculari, etc.⁷ Questo vasto, variegato

⁵ Cf. R. LAURENTIN-P. SBALCHIERO, *Invenzione*, in LAURENTIN-SBALCHIERO (EDD), *Dizionario delle «apparizioni»*, p. 395. Sono diversi i santuari che hanno la loro genesi e il loro sviluppo da un prodigioso ritrovamento di un'icona mariana emersa dalle acque a cui non è insolito associata un'acqua dalle proprietà prodigiose, salutari; santuari intitolati, ad esempio, alla “Madonna del Pozzo”: si vedano, a tal riguardo, gli studi di M. MARIELLA, *Il Santuario di Capurso nella storia e nella tradizione*, LMP Edizioni, Capurso 1997²; P. ERTHLER (ED), *La Madonna del Pozzo. Grazie e Favori - Testimonianze*, Avagliano Editore, Roma 2006; A. SERRA, *La Madonna del Pozzo. Origine e senso di un titolo*, Avagliano Editore, Roma 2007.

⁶ A tal riguardo non possiamo non ricordare la celebre fonte della Grotta di Lourdes, ove pellegrini sani o malati di tutto il mondo ancora oggi si abbeverano e/o si bagnano nell'acqua sgorgata dalla terra nell'apparizione del 1858 a Bernadette Soubirous su indicazione della Santa Vergine (cf. R. LAURENTIN-M.T. BOURGEADE, *Loggia di Bernadette. Étude critique de ses paroles de 1866 à 1879*, Apostolat des Éditions-Lethielleux, Paris 1971, 2 voll.; M. BÔVON, *Bernardette Soubirous. Une sainte proche nous: analyse suivie d'un étude comparative avec Thérèse de Lisieux*, Gofflot, Saint Hubert 1977; A. TORNIELLI-R. LAURENTIN, *Lourdes. Inchiesta sul mistero a 150 anni dalle apparizioni*, Edizioni ART, Roma 2008).

⁷ Cf. AA.VV., *Statue ed immagini*, in LAURENTIN-SBALCHIERO [EDD], *Dizionario delle «apparizioni» della Vergine Maria*, pp. 728-752. In questa casistica di fatti mariofanici, quindi di mariofanie, va annoverata, ad esempio, quella che avvenne il lunedì di Pasqua del 1450 a Sant'Anastasia, alla contrada “Arco” in provincia di Napoli, ove due giovani giocavano a pallamaglio presso un'edicola mariana. Tirò il suo colpo il primo giocatore, poi l'altro tirò il suo con più energia e abilità e certo avrebbe vinto se la palla non fosse stata fermata da un albero di tiglio. Il giovane perdente, irato, prese la palla e imprecaando la scagliò contro l'immagine della Vergine colpendola sulla guancia sinistra. Con stupore dei presenti, la guancia sanguinò, come fosse di carne. La fama del prodigioso evento si sparse nell'Italia meridionale richiamando un gran numero di fedeli; da lì è sorto l'attuale grandioso santuario meta di migliaia e migliaia di pellegrini (cf. T. M. VIOLANTE, *Madonna dell'Arco. Storia del Santuario e del Convento*, EDI, Napoli 2009).

e sorprendente fenomeno non riguarda solo la Chiesa cattolica, la teologia, il diritto canonico, la teologia ecumenica, le scienze psicologiche e mediche, ma anche le scienze sociali,⁸ che talvolta *snobbano* tale fenomenologia, in quanto, come annota Clodovis Boff nel suo noto volume di *mariologia sociale*, gli «scienziati sociali studiano il ‘paese profondo’, ma ancora molto poco la ‘chiesa profonda’, che è proprio quella del cattolicesimo popolare e delle sue apparizioni».⁹

È comunque un dato di fatto che negli ultimi anni si susseguano notizie di apparizioni, di mariofanie, di lacrimazioni, fenomeni particolari, etc., che gettano sconcerto o attirano, come osserva il teologo Massimo Serretti, la morbosa curiosità della gente che vive in un tempo acutamente postcristiano¹⁰ nel senso che

⁸ Lo studioso italiano Giuseppe Scarvaglieri ha il merito di aver posto e di essersi soffermato come sociologo sul vasto e complesso fenomeno mariano che ha un grande impatto sulla vita sociale non solo dei credenti: cf. G. SCARVAGLIERI, *Sociologia*, in S. DE FIORES-V. FERRARI SCHIEFER-S. M. PERRELLA (EDD), *Mariologia*. I Dizionari, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, pp. 1113-1122.

⁹ C. M. BOFF, *Mariologia sociale*. Il significato della Vergine per la società, Queriniana, Brescia 2007, p. 574. La richiamata episodicità o trascuratezza di attenzione delle scienze sociologiche verso il complesso e vasto fenomeno apparizionistico e mariofanico, sembra confermato dal pur ottimo studio di G. SCARVAGLIERI, *Sociologia del fenomeno mariano. Il punto della situazione*, in *Marianum* 70 (2008) pp. 203-313, ove il sociologo francescano vi dedica un brevissimo passaggio con un'acustica indicazione bibliografica a p. 237 nota 82, e un altro accenno a p. 279 nota esplicativa 176.

¹⁰ In prospettiva, sempre più i teologi sono concordi che sia necessario correlare il futuro dell'uomo e dell'umanità con il futuro del cristianesimo, per felicemente superare le paure e il buio del negativo guado postmoderno, che, in molti suoi epigoni e in diverse sue mutanti forme, ha fomentato un lungo tempo *postcristiano* (cf. G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*. Per un cristianesimo non religioso, Garzanti, Milano 2002); per cui urge responsabilizzare credenti e Chiese nella globalizzazione dell'Evangelo della carità del Signore Gesù (cf. AA.VV., *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003).

«il nuovo tipo postcristiano è ugualmente e pericolosamente esposto a forme di totalitarismo sia spirituale che politico, e lo stato di labilità spirituale nel quale si è cacciato di per se stesso induce una condizione di regressione e di barbarie spirituale [...]. Un effetto macroscopicamente evidente della barbarie spirituale che in Occidente è oggi dilagante è quello del pullulare delle cosiddette “nuove rivelazioni”, di una messaggistica celeste, angelica, spiritica che passa attraverso i “canali” delle locuzioni, delle visioni, degli stati più disparati che vanno dalla trance alla scrittura automatica e che si servono di medium, di channelers, di pseudocarismatici, pseudomistici, santoni e guru di varia foggia che spaziano dalle regioni tantriche a quelle pseudoprofetiche a quelle taumaturgiche».¹¹

René Laurentin ha spiegato con altre ragioni il moltiplicarsi degli eventi soprannaturali odierni ponendosi prima delle domande e poi dando delle risposte:¹²

«Come spiegare questa moltiplicazione? Fenomeno sociologico nato dall'inquietudine umana o segno del cielo in risposta ad una situazione turbata, oppure avvicinamento della fine dei tempi? I fattori sono complessi e difficili da distinguere. Bisogna domandarsi subito: c'è stato veramente un aumento delle apparizioni? O se ne parla soltanto di più (perché questo fattore è molto importante)? [...]. Una larga pubblicità ha portato anche ad una moltiplicazione delle apparizioni. Si tratterebbe dunque di un fenomeno sociologico attribuibile all'autosuggestione? I carismi si sviluppano o spariscono a seconda del fatto che li si coltivi o no, come le piante [...]. In quale misura un'apparizione è autenticamente sovranaturale? È estremamente difficile misurare questo

¹¹ M. SERRETTI, *Il discernimento di Dio*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 14 e 16.

¹² Cf. R. LAURENTIN, *Moltiplicazione delle apparizioni*, in LAURENTIN-SBALCHIERO [EDD], *Dizionario delle «apparizioni»*, pp. 522-524.

limite, perché i due aspetti dei doni di Dio sono correlativi al fatto che Egli è la causa prima, che fa tutto con l'uomo e non fa niente senza l'uomo. La moltiplicazione è largamente condizionata dalla liberalizzazione o dalla repressione dei carismi nella Chiesa. Ma può anche essere pertinente (a volte): - ad un bisogno del popolo cristiano, - ad una risposta di Dio o della Vergine, - ai bisogni o alle congetture nuove della storia della salvezza». ¹³

A) Il primato assiologico della Scrittura

Una possibile chiave per avvicinare il pastore, il teologo e il fedele alla complessità di un evento, pur sempre misterioso e per molti versi ineffabile, quale un'apparizione mariana o una *mariofania*, è quella di intenderla quale "nexus mysteriorum", ossia come esperienza genuina in cui si intersecano e si richiamano a vicenda le dimensioni fondamentali dell'impre-scindibile rivelazione-autocomunicazione di Dio Uno e Trino¹⁴ e della libera risposta di fede dell'uomo e della donna ad essa.¹⁵ Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* pone, infatti, le apparizioni/rivelazioni "private" nel capitolo secondo, signi-

¹³ *Ibidem*, pp. 522-523.

¹⁴ Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Dei Verbum* 2-4, costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione, del 18 novembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 1966ss, vol. 1, nn. 873-876, pp. 910-913; un ampio e dettagliato commento storico-teologico all'importante documento conciliare è stato offerto da P. L. FERRARI, *La "Dei Verbum"*, Queriniana, Brescia 2005; sull'attuale dibattito interreligioso circa la Rivelazione e le rivelazioni in seno ad altre esperienze sacre, è utile la lettura di M. A. KOPIEC, *Il concetto cristiano della Rivelazione nel contesto del pluralismo religioso*, in *Antonianum* 85 (2010) pp. 377-398.

¹⁵ Cf. G. M. ROGGIO, *Mons. Philibert de Bruillard e La Salette*, in *Marianum* 70 (2008) pp. 528-643.

licativamente intitolato «Dio viene incontro all'uomo»,¹⁶ in rapporto a Cristo Gesù, redentore dell'uomo, mediatore di salvezza e pienezza di tutta la Rivelazione.¹⁷ Il *Catechismo* non parla esplicitamente delle mariofanie in quanto tali, ma le inserisce nel quadro di quella che è stata tradizionalmente chiamata *rivelazione privata*:¹⁸ un evento storico attestato dalla

¹⁶ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1997, n. 67. Nel 2005 Papa Ratzinger, su *input* del suo Predecessore ha promulgato il *Compendio del CCC* (cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, LEV-San Paolo, Città del Vaticano-Cinisello Balsamo 2005).

¹⁷ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 65-66; posto il fondamento della conoscibilità di Dio da parte dell'uomo (n. 50) l'articolo primo si snoda attraverso la disamina della rivelazione trinitaria (nn. 51-52) come storia di salvezza (nn. 53-58) realizzata nel cammino di Alleanza con il popolo di Israele (nn. 59-63); Alleanza che, grazie ai profeti, agli umili e alle donne sante di cui la figura più luminosa è Maria (n. 64) culmina nell'incarnazione del Figlio (n. 65) la cui storia compie la rivelazione trinitaria (nn. 66-67) che in Lui è perciò donata a tutti i popoli (n. 74) per mezzo della predicazione apostolica (nn. 75-95). Su questi importanti argomenti cf. B. FORTE, *Teologia della storia. Saggio sulla Rivelazione, l'inizio e il compimento*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, pp. 101-150; A. AMATO, *Gesù, identità del cristianesimo. Conoscenza ed esperienza*, LEV, Città del Vaticano 2008, pp. 27-81; G. O'COLLINS, *Gesù nostro redentore. La via cristiana alla salvezza*, Queriniana, Brescia 2009.

¹⁸ Alcuni autori preferiscono una differente terminologia: Karl Rahner parla sia di «rivelazione particolare» che di «visioni profetiche» (cf. K. RAHNER, *Visioni e profezie. Mistica ed esperienza della trascendenza*, Vita e Pensiero, Milano 1995²; l'originale tedesco è del 1952); «rivelazione particolare» è formulazione adottata da alcuni teologi partecipanti al Concilio di Trento e trasmessaci da René Laurentin (cf. R. LAURENTIN, *Apparizioni*, in S. DE FIORES – S. MEO [EDD], *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988³, pp. 125-137); Augustinus Suh, tramandando a sua volta un'espressione del Concilio di Trento (cf. DS 1540; 1566), parla, tra l'altro, di «rivelazione speciale», (A. SUH, *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*, ESD, Bologna 2000); io stesso, sulla scia dell'ispirazione rahneriana di Gianni Colzani, propongo, tra gli altri lemmi, l'espressione «carisma profetico» (S. M. PERRELLA, *Le apparizioni mariane. "Dono" per la fede e "sfida" per la ragione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, p. 75); si veda anche S. DE FIORES, *Apparizioni*, in IDEM, *Maria*. Nuovissimo Dizionario, EDB, Bologna 2006, vol. 1, pp. 21-69.

Chiesa dopo scrupolosa e severa indagine,¹⁹ la cui vocazione e finalità è quella di “servire” la Rivelazione divina definitivamente compiuta in Gesù Cristo. Questo *servizio*²⁰ consiste nell’aiuto a vivere più pienamente l’essenziale della fede²¹ in una determinata epoca, dal momento che «anche se la Rivelazione è compiuta, non è però completamente esplicitata; toccherà alla fede cristiana coglierne gradualmente tutta la portata nel corso dei secoli».²² Il Concilio Vaticano II nella costituzione sulla divina Rivelazione, con una affermazione che non ammette repliche, insegna e ricorda che «non è da aspettarsi alcuna nuova rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo» (*Dei Verbum* 4).²³

¹⁹ Di fatto, il *Catechismo* non dà una definizione di che cosa sia una rivelazione privata, ma si limita a registrarne la presenza e si domanda di conseguenza il “ruolo” di tale presenza nella vita della Chiesa e dei credenti.

²⁰ Il “servizio” richiama e indica una realtà non autosufficiente (od autarchica) ma dinamicamente relativa ad altro cui è connaturalmente (e non estrinsecamente) aperta; tanto è vero, che tale termine è una categoria importante sia per la tradizione biblica, che teologica e mariologica (cf. H. KESS, *Servire/διακονέω*, in AA. VV., *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1991⁴, pp. 1720-1725; G. IAMMARRONE, *La figura di Gesù “servo” e il tema del “servizio” nella cristologia sistematica contemporanea*, in *Miscellanea Francescana* 97 [1997] pp. 449-489; M. WSZOLEK, *La Beata Vergine Maria al servizio dell’unico Mediatore della salvezza*, *ibidem*, pp. 490-521; S. M. PERRELLA, *Maria, Madre di Gesù nel servizio al compimento del Regno. Una questione attuale*, in AA.VV., *Maria nel mistero di Cristo pienezza del tempo e compimento del Regno*, Marianum, Roma 1999, pp. 535-618).

²¹ «Con la sua Rivelazione “Dio invisibile nel suo immenso amore parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi per invitarli ed ammetterli alla comunione con sé”. La risposta adeguata a questo invito è la fede» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 142; si vedano nel complesso i numeri 143-175).

²² *Ibidem*, n. 66.

²³ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Dei Verbum* 4, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, n. 876, pp. 492-493.

La costituzione conciliare giustamente ci trasmette l'idea di una Rivelazione che, lungi dall'essere solo apprendimento o indicazione morale, è *Parola – Incontro – Presenza*: Dio si esprime in Cristo suscitando reciprocità e amicizia («per la ricchezza del suo amore parla agli uomini come ad amici»),²⁴ perché ogni parola o gesto posto alla comprensione di un *altro* presuppone la presenza dell'*Altro* che lo porge. Questa teologia della Rivelazione è normativa per la retta comprensione della Scrittura, della Tradizione e infine anche delle varie *esperienze e segni di presenza* di Dio nella nostra storia: per estensione possiamo dire che in ognuna di queste mediazioni vive la *Parola*, l'*Incontro*, la *Presenza* del Dio di Gesù Cristo. “Azione e Presenza di Dio” per eccellenza, la Rivelazione cristiana è teandrica, perché suppone che vi sia un uomo che domanda, ascolta e interpreta.²⁵ Da ciò emergere la necessità di una messa a tema del carattere *kenotico* della Rivelazione, in quanto Parola divina espressa in forme ‘umane’ incapaci di esaurirne la ricchezza. L'aspetto *kenotico* della Rivelazione non è dato solo dalla provvisorietà del linguaggio umano bensì anche, e soprattutto, dal fatto che la piena manifestazione di Dio si

²⁴ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Dei Verbum* 2, *ibidem*, n. 873, pp. 490-491. La categoria dell'amicizia è importante nel cristianesimo; nei Vangeli essa descrive il rapporto intimo e sincero fra Cristo e i discepoli, e il rapporto interpersonale fra gli stessi discepoli, e, quando è provocatorio, fra l'uomo e Dio (cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 142; 277; 355; 374; 396; 1023; 1030; 1395; 1468; 1829; 1939; 2347; 2359; H. CH. SCHMIDAUR, “*Amicitia Dei*”. *Radice e contenuto sistematico della teologia classica dell'amicizia con Dio e il suo contributo all'identità cristiana*, in *Rivista Teologica di Lugano* 10 [2005] pp. 73-84).

²⁵ Questo è il frutto della riflessione teologica del protestante Paul Tillich († 1965) che intende la Rivelazione di Dio come risposta alle domande profonde dell'uomo: cf. P. TILlich, *Teologia sistematica*, Torino, Claudiana 1996, vol. 1, pp. 189-241.

avrà solo nella *parusia*: al teologo riformato J. Moltmann va il merito di aver evidenziato nella teologia contemporanea l'afflato di *promessa-attesa* insito in tutta la Rivelazione divina: «Jahwe non è un “Dio apparizionale”. Senso e scopo delle sue “apparizioni” non risiedono in esse, ma nella promessa e nel suo futuro».²⁶

Ribadita quindi l'assialità dell'evento della Rivelazione divina, si può ben dire che le cosiddette “rivelazioni private”, espressione che però non va intesa nel senso che tale esperienza apparizionistica riguardi esclusivamente la persona o le persone che la ricevono, non propongono nuove dottrine o verità di fede, anche se possono richiamare l'attenzione dei *christifideles* e della stessa comunità credente su tematiche che fanno già parte della dottrina ecclesiale. Il teologo Donath Hercsik, prematuramente scomparso nel 2010, a tal riguardo osserva:

«L'importanza delle rivelazioni private è soprattutto di *ordine pratico*. Come osservò Tommaso d'Aquino, le varie epoche della Chiesa non sono mai prive di persone “dotate di spirito profetico, non per rivelare nuove dottrine, ma per guidare la condotta degli uomini”.²⁷ Papa Giovanni XXIII avallò questa posizione allorché dichiarò, in occasione del centenario delle apparizioni di Lourdes, che i Papi “hanno il dovere di raccomandare all'attenzione dei fedeli – quando dopo maturo esame lo considerino opportuno per il bene generale – le luci soprannaturali che Dio è piaciuto dispen-

²⁶ J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1971², p. 100.

²⁷ «Et singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiae spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem» (S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 174, a. 6, ad 3, ESD, Bologna 1986, vol. XXII, pp. 126-127: «Quaestio 174: De divisione prophetiae»).

sare liberamente a certe anime privilegiate, non per proporre nuove dottrine, ma per guidare la nostra condotta»²⁸ [...]. Le autorità della Chiesa hanno la responsabilità di indagare sull'autenticità delle presunte apparizioni».²⁹

B) *Le apparizioni/mariofanie:*
conoscere valutare interpretare

Cogliere con esattezza e congruità la portata storica, biblica, teologica, giuridica, pastorale, mariologica, profetica ed ecclesiale di queste vere e proprie epifanie della Madre di Gesù nella nostra storia, è stato il mio intento in questi ultimi anni in cui ho dedicato alle apparizioni mariane un'attenzione che prima mi aveva visto se non disattento, almeno distante.³⁰ I pastori, i teologi, i mariologi e i seri cultori

²⁸ GIOVANNI XXIII, *Nuntius radiophonicus*, 18 febbraio 1959, in *Acta Apostolicae Sedis* 51 (1959) p. 147; cf. l'intero intervento alle pp. 144-148.

²⁹ D. HERCSIK, *Elementi di teologia fondamentale*. Concetti, contenuti, metodi, EDB, Bologna 2006, pp. 20-21; cf. l'intero paragrafo dedicato a: «Rivelazione pubblica-rivelazioni private» alle pp. 19-23.

³⁰ Cf. S. M. PERRELLA, *Le "mariofanie": presenza segno e impegno della Vergine glorificata nella storia. "Dono" per la fede e "sfida" per la ragione. Alcune annotazioni*, in *Marianum* 67 (2005) pp. 51-153; IDEM, *Apparizioni mariane e Preghiera*, in AA. VV., *Enciclopedia della Preghiera*, I.EV, Città del Vaticano 2007, pp. 616-626; IDEM, *Le apparizioni mariane. "Dono" per la fede e "sfida" per la ragione*; IDEM, *Fatima chiave interpretativa della storia in Giovanni Paolo II*, in AA. VV., *Fatima una luce sulla storia del mondo*. Atti del XX Colloquio Internazionale di Mariologia, AMI, Roma 2008, pp. 53-114; IDEM, *"Que soy era Immaculada Concepciou". Lourdes: il messaggio della Vergine a 150 anni dalle apparizioni (1858-2008)* in *Miles Immaculatae* 44 (2008) pp. 65-122; IDEM, *Stella di speranza che ci insegna Gesù. Il significato autentico delle apparizioni mariane*, in AA. VV., *Speciale Lourdes. A 150 anni dalle apparizioni*, Supplemento a *Famiglia Cristiana* del 14 settembre 2008, pp. 46-53; IDEM, *Le mariofanie nell'oggi della Chiesa e del mondo. Ancora alcune annotazioni*, in *Miles Immaculatae* 44 (2008) pp. 435-489; IDEM, *Le Mariofanie*. Per una teologia delle apparizioni, Edizioni Mes-

di mariologia, come pure gli esperti operatori pastorali, sanno bene quanto il tema delle apparizioni mariane (eventi o fatti – veri, presunti, falsi – che fanno parte di un complesso fenomeno religioso, sacro, che possiede diverse connotazioni e terminologie: rivelazione privata o “carismatica” o “particolare” o “visione profetica” o semplicemente “mariofania”) sia arduo da affrontare. Difficoltà messa bene in debito conto, ad esempio, da Silvano M. Maggiani, che nel 2007 ha scritto la prefazione al mio volume su *Le apparizioni mariane. “Dono” per la fede e “sfida” per la ragione*. In essa il teologo e liturgista annotava com’è difficile e insieme coraggioso interpretare le teofanie, le angelofanie, le satanofanie e le cristofanie, aggiungendo:

«Ma più arduo e coraggioso è inoltrarsi e approfondire e tentare di interpretare il fenomeno, pur diverso, delle *mariofanie*, le apparizioni di Maria, la madre del Signore, non solo per le problematiche inerenti alle manifestazioni sensibili, quindi al fenomeno in sé, dal punto di vista antropologico, teologico in genere e più propriamente cristiano, ma per tutte le problematiche inerenti ai soggetti *percipienti/veggenti* a cui sono rivolte in prima istanza le apparizioni e quindi a problematiche inerenti all’esperienza soggettiva, al suo racconto verbale e documentato o verbalizzato. Né si può sottovalutare il contesto complesso e composito che si sviluppa, quasi

saggero Padova, Padova 2009; IDEM, *Le apparizioni mariane autentiche, segno della presenza e della mediazione della Madre di Cristo. Altre annotazioni*, in *Religioni e Sette nel mondo* 8 (2009) n. 4, pp. 13-78; IDEM, *L’Assunzione e le mariofanie: quale relazione?*, in AA. VV., *Il dogma dell’Assunzione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricomprensione*, Marianum, Roma 2010, pp. 317-481; IDEM, *Le mariofanie, presenza e segno della mediazione materna della Madre del Signore*, in AA. VV., *Apparitiones Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia*. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis in Civitate Lourdes anno 2008 celebrati. Studia in sessionibus plenariis exhibita, PAMI, Città del Vaticano 2010, vol. 1, pp. 93-229.

sempre, attorno al fenomeno delle “mariofanie” e ai veggenti. Esso coinvolge, a sua volta, problematiche di *ordine oggettivo* come pellegrinaggi al luogo delle apparizioni, espressioni di pietà, aspetti economici, rimodellazione di spazi, e problematiche di *ordine soggettivo* che vanno oltre l’immaginario collettivo ed emozionale dei singoli o dei gruppi o delle folle che desiderano, in qualche modo, attingere all’evento mariofanico e implica l’atteggiamento orientatore e di fondo di colui o colei che si inoltra, con la propria soggettività, a cercare di comprendere o interpretare, problematicizzare il fenomeno e la sua documentazione e a darne ragione». ³¹

Tremendamente delicata e ardua appare la questione del raggiungimento di un lessico, di un linguaggio comune che eviti che il fatto mariofanico «non sia lasciato alla sua deriva, vittima di una pregiudiziale scelta che non vuole “sporcarsi” nel confronto con aspetti indubbiamente secondari per la vita di fede e quindi disdegna il confronto». ³² Questo mio ulteriore studio intende di nuovo farmi “sporcare”, cioè interessarmi di un tema sì “periferico” della fede cristiano-trinitaria-ecclesiale e della stessa riflessione critica di fede intorno alla Madre di Gesù, ma comunque appartenente alla vita dell’intero popolo di Dio (pastori, teologi, battezzati-crismati) nella ferma consapevolezza che le apparizioni sono attestazioni e segni di non peregrina e banale presenza e mediazione della glorificata Madre di Cristo e sorella nostra Maria di Nazaret. ³³ Per cui, facendo ancora mie le riflessioni di Silvano M. Maggiani, Preside della Pontificia Facoltà Teologica “Maria-

³¹ S. M. MAGGIANI, *Prefazione*, in PERRELLA, *Le apparizioni mariane*, pp. 7-8.

³² S. M. MAGGIANI, *Editoriale. Nel 150° anniversario dell’evento di Lourdes*, in *Marianum* 70 (2008) pp. 7-8.

³³ Cf. AA. VV., *Las apariciones marianas y su recepción actual*, in *Ephemerides Mariologicae* 58 (2008) pp. 399-535.

num” di Roma, sede privilegiata del mio servizio accademico e teologico, sono più che d’accordo che:

«Il “dare ragione” delle mariofanie, con griglie interpretative accettabili e accettate, è da ritenersi soprattutto un servizio ecclesiale e un servizio al magistero; permetterà di dialogare su basi comuni per comprendere sia gli eventi passati che i fenomeni che si presentano di volta in volta, senza inutili entusiasmi e fallaci pregiudizi. Nello stesso spirito sarà più facile valutare gli effetti che producono le mariofanie circa le pratiche culturali di varia natura nel loro prolungarsi o nel loro cessare dopo più anni. Su questi ultimi aspetti si ha l’impressione che nelle valutazioni più volte interven-gano fattori troppo soggettivi, emozionali, non mediati: da non dimenticare quanto di condizionante sia rintracciabile oggi in una società dello spettacolo, in cui una contestualità segnata da “intimità fredde”, da una emozionalità liquida, dall’ambiguo culto dell’emozione».³⁴

Il servizio ecclesiale di “dare ragione” delle apparizioni/mariofanie ha visto e vede impegnati, ciascuno con la propria competenza e responsabilità, con loro specifici contributi, il magistero dei pastori, il magistero dei teologi, il magistero ecumenico.³⁵ Pastori, teologi ed ecumenisti, in definitiva l’intero popolo cristiano col suo fiuto o carisma battesimale tecnicamente chiamato *sensus fidelium*, concordano come, se veritieri, in questi particolari “segni” di cordiale interesse del Cielo per noi, si sveli lo sguardo paterno/materno attento di Dio sulla nostra vicenda di viandanti e di mendicanti dell’Agapé trinitaria nella *communio sanctorum*.³⁶

³⁴ S. M. MAGGIANI, *Editoriale. Nel 150° anniversario dell’evento di Lourdes*, in *Marianum* 70 (2008) p. 11.

³⁵ Cf. *ibidem*, pp. 12-15.

³⁶ Cf. D. A. FOLEY, *Il libro delle apparizioni mariane. Influenza e significato nella storia dell’uomo e della Chiesa*, Gribaudi, Milano 2004.

La Sacra Scrittura, testo fondamentale della fede ebraico-cristiana che va inteso nelle sue parti di Antico e Nuovo Testamento come «un libro solo e quest'ultimo libro è Cristo (Ugo da san Vittore, *L'arca di Noè*, II,8)»,³⁷ deve essere considerata dai credenti il grande libro della “storia” di Dio e in Dio dell'umanità.³⁸ Essa nel contempo, è santo e verace racconto del suo sguardo misericordioso/materno sul mondo: «Gli occhi del Signore scrutano la terra» (Zc 4,10); sguardo interessato e capace di penetrare fin nei luoghi più segreti (cf. Sir 23,19). Tali occhi e sguardi paterno/materni, attenti alle diverse realtà e bisogni dell'uomo e della donna infinitamente amati, sono solleciti a scorgere e a tergere le lacrime della sofferenza, che poi Dio stesso raccoglie teneramente in un otre (cf. Sal 56,9),³⁹ si compiacciono del-

³⁷ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La Bibbia nella vita della Chiesa* (Nota Pastorale del 18 novembre 1995) n. 2, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, EDB, Bologna 1996, vol. 5, n. 2906, p. 1532; si veda l'intero documento *ibidem*, nn. 2903-2958, pp. 1529-1562; il n. 42 della “Conclusione” è di natura tipologico-mariana (cf. *ibidem*, n. 2958, pp. 1561-1562).

³⁸ Cf. XII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa*. Instrumentum laboris, LEV, Città del Vaticano 2008; B. MARCONCINI, *Storia dell'interpretazione della Bibbia nella Chiesa Cattolica: principali fasi*, in *Rivista di Asceutica e Mistica* 22 (2007) pp. 5-39; J. GNILKA, *Il significato della Scrittura nella visione cattolica*, in *Rassegna di Teologia* 49 (2008) pp. 149-153.

³⁹ Scrive il teologo Greshake: «Il Dio della rivelazione biblica continua a soffrire con i sofferenti e in loro, per essere con loro e condurli ad una vita senza limiti. A partire da tale convinzione di fede innumerevoli persone hanno trovato la forza di vivere – con le loro limitazioni e con le loro sofferenze – e di sperare. Non si possono dimostrare a forza a nessuno tale fede e tale speranza, ma là dove qualcuno – magari in mezzo alla prova – porta in sé questa speranza credente, è sfidato anche ad esprimerla davanti a quelle persone che sperimentano dolorosamente i limiti e ad attestarla, non in maniera indiscreta e invadente con insistenza settaria, bensì come semplice testimonianza della propria vita» (G. GRESHAKE, *Perché l'amore di Dio ci lascia soffrire?*, Queriniana, Brescia

la spirituale povertà degli umili e dei poveri come l'"*anaw* Maria di Nazaret.⁴⁰ Lo sguardo compassionevole e il tenero e generoso cuore di Dio Uno e Trino⁴¹ hanno sempre accompagnato la storia dell'umanità e ogni singolo suo membro.⁴² Si può ben dire con papa Benedetto XVI:

«Il nostro Dio non è un Dio lontano, intoccabile nella sua beatitudine: il nostro Dio ha un cuore. Anzi ha un cuore di carne, si è fatto carne proprio per poter soffrire con noi ed essere con noi nelle sofferenze. Si è fatto uomo per darci un cuore di carne e per risvegliare in noi l'amore per i sofferenti e i bisognosi».⁴³

2008, pp. 131-132). Si veda anche la voce: D. SCAIOLA, *Male/Malattia*, in R. PENNA-G. PEREGO-G. RAVASI (EDD), in *Temi Teologici della Bibbia, I Dizionari*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, pp. 786-792.

⁴⁰ Cf. AA. VV., *Povero/penēs/ptōchós*, in AA. VV., *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, pp. 1351-1360; A. GELIN, *Lea pauvres que Dieu aime*, Cerf, Paris 1967; E. PERETTO, *Povera*, in DE FIORES - MEO (EDD), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, pp. 1129-1137; A. SERRA, *Maria*, «... profondamente permeata dello Spirito dei "poveri di Jahvè" (*Redemptoris Mater*, 37). Testimonianze biblico-giudaiche sul trinomio "Fedeltà alla legge di Dio-Pregheira-Liberazione", in *Marianum* 50 (1988) pp. 193-289; IDEM, *Miryam Figlia di Sion. La Donna di Nazaret e il femminile a partire dal giudaismo antico*, Paoline, Milano 1997, pp. 122-157.

⁴¹ Dio Trinità è relazione tra le tre Persone e allo stesso tempo fomenta nell'umanità sovente divisa e ferita una sanante interrelazione in vista dell'amore di comunione che solo Lui sa intavolare e far permanere (cf. P. GAMBERINI, *Un Dio relazione. Breve manuale di dottrina trinitaria*, Città Nuova, Roma 2007).

⁴² «Con la parola cuore si dice davvero tutto ciò che è bello, vero e buono, cioè quanto è nell'ordine dell'essenziale e merita di restare per sempre. Cuore evoca bene il mistero di Dio e senza meno sigilla la verità più densa dell'uomo. "Il mistero interiore dell'uomo [ha scritto Giovanni Paolo II in *Redemptor hominis* 8] si esprime con la parola cuore"» (M. G. MASCIARELLI, *Il cuore. Spiritualità, cultura, educazione*, Tau Editrice, Todi 2008, p. 16).

⁴³ BENEDETTO XVI, *Discorso al termine della "Via Crucis" al Colosseo*, del 6 aprile 2007, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, LEV, Città del Vaticano 2008, vol. III/1, p. 635.

Lo testimonia eloquentemente la stessa Madre del suo Figlio nel suo cantico anamnetico e di lode del *Magnificat* (cf. Lc. 1,46-55): lo sguardo e il cuore di Dio, in definitiva, sono perennemente rivolti a noi sempre in attesa. Il Signore Iddio, ci rammenta Santa Maria, lo ha «promesso ai nostri padri: ad Abramo e ai suoi discendenti per sempre» (Lc 1,55).⁴⁴ La Vergine Maria, edotta da Dio, dall'evento messianico e cordiale del Figlio e dalla sua singolare sensibilità antropologica, anch'essa ha volto e continuamente volge il suo *sguardo* e il suo cuore *compassionevoli* verso i bisogni degli uomini.⁴⁵ Lo sguardo colmo di amore, di perdono e di *compassio* di Gesù Cristo si è posato con dolcezza e tenerezza dalla croce sulla Madre e sul discepolo, entrambi icone della Chiesa, che da quel momento sono divenuti indivisibile volontà, potenza e profezia di un *servizio*, di un cuore, di uno *sguardo* e di un *testamento* che vanno ben oltre i mondani orizzonti.⁴⁶ La *kenosis*, lo svuotamento dell'incarnazione del Figlio di Dio e quella della sua Croce, declinati come icona dell'amore, della compassione e della misericordia *pro nobis* di Dio immerso liberamente nella condizione dell'uomo, sono espressione del mistero dell'*altruismo* della Trinità, della sua *pro-esistenza* cioè del mistero della solidarietà divino-umana portata sino all'estremo del-

⁴⁴ Cf. AA. VV., *Il canto della Figlia di Sion (Lc 1,46-55)*, in *Theotokos 5* (1997) pp. 391-613.

⁴⁵ Sulla cordialità di Maria e di Cristo, si vedano le suggestive ed intense pagine di MASCIARELLI, *Il cuore*, pp. 185-195: «Il cuore di Maria e i misteri di Cristo».

⁴⁶ Cf. A. SERRA, *Maria a Cana e presso la Croce*. Saggio di mariologia giovannea, Centro di Cultura Mariana "Madre della Chiesa", Roma 1991², pp. 79-122; M. BORDONI, *La Madre di Gesù presso la Croce e il «principio mariano» della Chiesa*, in *Theotokos 7* (1999) pp. 449-470; F. M. RONCHI, *Bibbia e pietà mariana*. Presenze di Maria nella Scrittura, Queriniana, Brescia 2002, pp. 102-117.

la morte in croce del Figlio, illuminata dalla potenza della Risurrezione del Verbo incarnato. Questi eventi, drammatici e soteriologici insieme, diventano rilevanti per comprendere una possibile realizzazione pasquale dell'uomo/donna in Cristo morto e risorto per la nostra salvezza-deificazione:⁴⁷

«La compassione trinitaria, espressione della libera scelta dell'“impotenza-che-salva” non va intesa come “necessità ontologica”, ma come “sovrana disponibilità” dell'amore divino che si manifesta in *ordo* storico-salvifico a favore dell'uomo. La dinamica della compassione trinitaria è rivelazione della rivelazione intratrinitaria e della comunione relazionale che gli uomini sono chiamati a realizzare nella storia».⁴⁸

La compassione del Dio Unitrino manifestata nell'*historia salutis* culmina nella morte-risurrezione dell'Umiliato-Esaltato divenendo segno dell'amore agapico ed estatico del Dio Trino che sempre eccede e sconvolge anche per la fantasia della sua carità: «Forte come la morte è l'amore»! (Ct 8,6).⁴⁹ Infatti, osserva il teologo Gisbert Greshake in un suo volume dall'emblematico titolo *Perché l'amore di Dio ci lascia soffrire?*:

«L'amore è la protesta radicale contro la morte e così contro tutti i limiti. Nel compiersi dell'amore la vita diventa più forte della morte, le prospettive di speranza sono percepite oltre i limiti attuali. Così l'amore è anche il vero potere della speranza».⁵⁰

⁴⁷ Cf. J. M. FAVI, *Dio Compagno dell'uomo: la compassione trinitaria paradigma della solidarietà ecclesiale*, in *Camillianum* 23 (2008) pp. 223-252.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 245.

⁴⁹ Cf. AA. VV., *Morte-Risurrezione nella Bibbia*, in *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica* 44 (2006) pp. 6-424.

⁵⁰ GRESHAKE, *Perché l'amore di Dio ci lascia soffrire?*, p. 127.

Speranza di amore agapico-trinitario che ha già reso possibile la glorificazione della credente e della salvata per grazia, Maria di Nazaret la “figlia di Sion” prediletta del Padre (cf. *Lumen gentium* 55);⁵¹ colei che *fattasi* Cristo in Cristo per opera dello Spirito performatore, in cielo sino alla Parusia,⁵² cioè sino alla fine del mondo, è la *creatura trinitaria* costituita *odigitria* che addita e accompagna maternamente e teneramente a usufruire della provvidente ed abbondante compassione salvifica del Dio trinitario,⁵³ pregando incessantemente per noi, volgendo il suo materno e misericorde sguardo sulle nostre innumerevoli necessità e bisogni, tanto da essere invocata dal popolo cristiano: *monstra te esse Matrem!*⁵⁴ La Madre di Gesù è anche icona della Chiesa pellegrina e della Chiesa celeste; una persona

⁵¹ Un biblista parte da alcune importanti asserzioni magisteriali su tale argomento, per poi approfondirlo: *Lumen gentium* 53; *Marialis cultus* 56; *Redemptoris Mater* 12 (cf. M. CIMOSA, *Maria di Nazaret, la prediletta di Dio Padre*, in *Marianum* 61 [1999] pp. 17-49).

⁵² René Laurentin ricorda come l'approfondimento della Sacra Scrittura riveli il ruolo di Maria nella prima venuta di Cristo nella carne per mezzo della nascita (*prima Parusia*), e come ciò possa anche valere per la *seconda Parusia*, cioè l'invio dello Spirito Santo da parte di Cristo alla Pentecoste al fine di inaugurare la fede, i carismi, l'evangelizzazione e la Chiesa (suo Corpo mistico). La stessa Scrittura non dà, però una risposta esplicita alla domanda se Maria, la glorificata Madre del Signore, avrà un ruolo alla *fine dei tempi*, cioè nella *terza e ultima Parusia*, quella del ritorno finale di Cristo. Ma è convinzione di molti il fatto che Maria nella comunione dei santi sarà anch'essa pienamente coinvolta nella dinamica della storia della salvezza e nello slancio escatologico definitivo della Chiesa, per cui non potrà rimanere estranea all'escatologia ultima; anche se questa rimane un'opera, come gli altri eventi di salvezza, eminentemente trinitaria. (cf. R. LAURENTIN, *Maria nell'economia ultima secondo i testi del Nuovo Testamento*, in AA. VV., *Maria e la fine dei tempi*. Approccio biblico patristico storico, Città Nuova, Roma 1987, pp. 33-59).

⁵³ Cf. M. G. MASCIARELLI, *Maria, “creatura Trinitatis”*. *Spunti kolblani*, in *Miles Immaculatae* 44 (2008) pp. 609-640.

⁵⁴ Cf. J. DELUMEAU, *Rassicurare e proteggere*, Rizzoli, Milano 1992.

e un itinerario teologale, teologico ed escatologico che fa parte della storia e dell'identità della Chiesa cattolica,⁵⁵ ed è allo stesso tempo cara anche alle altre Chiese e comunità cristiane,⁵⁶ venendo venerata dal Corano come la «eletta tra tutte le donne del mondo» per essere stata la creatura più vicina a Dio per la sua umiltà e fede.⁵⁷

Nel suo *Messaggio* dell'8 settembre 2004, al XVII Colloquio Internazionale di Mariologia, celebrato nella città di Rovigo,⁵⁸ Giovanni Paolo II (1978-2005),⁵⁹ pontefice dall'imponente magistero,⁶⁰ aveva richiamato l'attenzione verso la tematica dello sguardo della Madre di Gesù; *sguardo* esperto, attento e polisemico, che sa adorare e scrutare

⁵⁵ Cf. J.-P. TORREL, *La Vierge Marie dans la foi catholique*, Cerf, Paris 2010.

⁵⁶ A seguito della pubblicazione dell'enciclica *Redemptoris Mater*, il 12-13 marzo 1988 si celebrò a Roma un importante convegno nazionale curato dalla Fcei (= Federazione delle Chiese evangeliche italiane) e dalla Facoltà Valdese di Teologia su «Maria nostra sorella: le Chiese evangeliche di fronte al rilancio della mariologia», che vide la partecipazione di teologi protestanti e cattolici, i quali, affrontando il tema mariologico espressero rispetto per i diversi percorsi e sensibilità ecclesiali e teologici sulla Vergine, non più considerata “negativamente”, ma avvertita come deve essere: “vera sorella nostra” (cf. AA. VV., *Maria nostra sorella*, Com-Nuovi tempi, Roma 1988).

⁵⁷ Cf. M. DOUSSE, *Maria la musulmana*. Importanza e significato della madre del Messia nel Corano, Edizioni Arkeios, Roma 2006.

⁵⁸ Cf. AA. VV., *Lo sguardo di Maria sul mondo contemporaneo*, AMI, Roma 2005.

⁵⁹ Cf. S. M. PERRELLA, *La Madre del Redentore nel pontificato di Giovanni Paolo II (1978-2005). Indagine storica – culturale – teologica e mariologica su un magistero fecondo*, in *Marianum* 68 (2006) pp. 239-320; DE FIORES, *Giovanni Paolo II (1920-2005)*, in IDEM, *Maria*, vol. 3, pp. 317-349.

⁶⁰ Si veda la sintetica ricognizione teologica compiuta da R. FISICHELLA, *Il magistero teologico di Giovanni Paolo II. Saggio introduttivo*, in *Giovanni Paolo II tutte le encicliche*. Testo latino a fronte, Bompiani, Milano 2010, pp. 5-78.

Il Mistero di Dio nell'*hodie* eterno, e *sguardo* contemporaneamente rivolto maternamente agli eventi lieti e tristi della vicenda umana. Per cui essendo ora glorificata, scrive il grande Pontefice del *totus tuus* nel suo *Messaggio*:

«gli occhi di Maria fissano innanzitutto la Santissima Trinità, nel mistero di ineffabile amore che unisce indissolubilmente le tre Persone divine. Contemplando il Padre, il Verbo e lo Spirito santo, la Vergine si sente come proiettata verso l'umanità per esercitare nei confronti di ogni essere umano la materna missione affidatale dal Figlio crocifisso (cf. Gv 19,25-27). Maria veglia sul mondo, dove i suoi figli, protesi verso la patria beata, percorrono il cammino della fede fra non pochi pericoli e affanni (cf. *Lumen gentium* 62). La Vergine Santa si rende presente, quale madre premurosa, “nel cammino-pellegrinaggio ecclesiale attraverso lo spazio e il tempo e ancor più attraverso la storia delle anime” (*Redemptoris Mater* 25). Al suo sguardo materno non sfugge nessuna situazione della Chiesa, di ogni singolo fedele e dell'intera famiglia umana. Commemorando l'incoronazione dell'immagine dell'Addolorata, si è naturalmente portati a soffermarsi in modo speciale sullo “sguardo” che la Vergine, presente sul Calvario, volge verso Cristo Crocifisso, che, dall'alto della Croce, la invita ad aprire il suo cuore materno al discepolo amato: “Donna, ecco tuo figlio” (Gv 19,26). In quel momento, dopo aver condiviso la passione dell'Unigenito, la Madre di Dio diventa Madre di Giovanni, Madre dell'intero genere umano (cf. Gv 19,26-27)».⁶¹

⁶¹ GIOVANNI PAOLO II, *Allo sguardo materno di Maria non sfugge nessuna situazione della Chiesa*. Messaggio al vescovo di Adria-Rovigo mons. Lucio Soravito De Franceschi in occasione del XVII Colloquio Internazionale di Mariologia, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 2006, vol. XXVII/2, pp. 220-221.

Maria, *donna della nostra terra*, come soffrì per il “rifiuto” del “Figlio dell’uomo”,⁶² suo figlio Gesù, ora *donna del cielo*, assunta alla gloria del Dio trinitario,⁶³ al pari di Dio e dello stesso Verbo incarnato-asceso, non cessa di “soffrire”⁶⁴ per il “rifiuto” a cui è sottoposto sia Dio che l’uomo, specie quando è ultimo ed emarginato, angariato e avversato. Il “rifiuto dell’uomo” continua ad essere una tragica realtà nella nostra società postmoderna e postsecolare. E il cristiano dei nostri giorni, che la vive e la constata frequentemente – nella inospitalità verso una partoriente,

⁶² Su questo importante titolo cristologico di matrice e natura apocalittica, messianica, escatologica e soteriologica, cf. K. STOCK, *Figlio dell’uomo*, in PENNA-PEREGO-RAVASI (EDD), *Temi Teologici della Bibbia*, pp. 481-488.

⁶³ È bene ribadire che i dolori sofferti dalla Madre di Gesù nel suo itinerario storico e di fede, sono ormai definitivamente trasfigurati nella gioia della “sua Pasqua”, vale a dire l’assunzione al cielo; per Maria essi sono stati causa di gloria, per noi, invece, sono fonte di grazia, di consolazione e di speranza (cf. S. PALUMBIERI, *Maria Assunta in cielo risposta divina al dolore umano*, in AA. VV., *L’Assunzione di Maria Madre di Dio. Significato storico-salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica*, PAMI, Città del Vaticano 2001, pp. 307-352).

⁶⁴ Cf. J. GALOT, *Il mistero della sofferenza di Dio*. Assisi, Cittadella 1975, ove il teologo arriva a distinguere una *essenza* di Dio *impassibile* e un *amore* di Dio *passibile*. Ma è soprattutto il protestante Moltmann a rivoluzionare il tema, asserendo la traslazione: dalla sofferenza *di* Dio alla sofferenza *in* Dio (cf. J. MOLTMANN, *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia 1973; anche il teologo luterano giapponese Kazoh Kitamori ha contribuito molto a divulgare l’idea di una sofferenza di Dio nel suo volume: K. KITAMORI, *Teologia del dolore di Dio*, Queriniana, Brescia 1975); anche la glorificata Madre di Dio possiede una sorta di impassibilità-passibilità, che la rende prossima alle umane vicende. Sulla questione, non dal punto di vista mariologico, affascinante ma complessa perché soggetta a facili estremismi ha scritto con congruità ed attualità G. CANOBBIO, *Dio può soffrire?*, Morcelliana, Brescia 2005; cf. A. AMATO, *La pietà e la problematica del dolore di Dio*, in AA. VV., *De Trinitatis mysterio et Maria*. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis in Civitate Romae anno 2000 celebrati, PAMI, Città del Vaticano 2004, vol. I, pp. 533-569.

nell'oppressione del potere politico o economico sui deboli, nell'indifferenza verso gli emarginati e i disadattati, nella morte violenta dei giusti, nella persecuzione di minoranze etniche o religiose... – sarà compassionevolmente coinvolto nella meditazione del dramma del Crocifisso e della Madre, e dei tanti *crocifissi* nella nostra storia, impegnandosi a portare redenzione e solidarietà.⁶⁵ A questo riguardo, scriveva il cardinale Carlo Maria Martini, commentando il 150° anniversario dell'apparizione e del pianto della Madre di Cristo a La Salette (1846):⁶⁶

«Dovremmo riflettere a lungo sulla sofferenza della Vergine Maria, dal momento che non ha sofferto soltanto durante la sua esistenza terrena, bensì soffre ancora, continua a soffrire. Oggi, adesso, si addolora per la colpa dell'umanità, ha compassione delle mie debolezze, delle mie fragilità, delle mie paure. È un mistero profondissimo questo, perché in qualche modo ci permette di intuire la sofferenza di Dio per il male che noi compiamo. Un mistero che la teologia fa fatica ad elaborare, dal momento che abbiamo della sofferenza un concetto negativo, come di una imperfezione che non si addice né a Dio né a Maria. Eppure il messaggio de La Salette ci invita ad andare oltre la verità di Dio perfettissimo, di Maria felice nella gloria. La felicità dei santi non è così imperfetta da non accettare di coinvolgersi nell'umana infelicità. Con parole umane

⁶⁵ F. W. SCHMIDT JR., *Sofferenza. Alla ricerca di una risposta*, Claudiana, Torino 2004, pp. 119-131: «Abbracciare la sofferenza altrui. La creazione di una comunità d'amore».

⁶⁶ Il 19 settembre 1846, a due pastorelli, Melania e Massimino, nei pressi di un piccolo villaggio delle Alpi francesi chiamato "La Salette", apparve la Vergine; l'autorità ecclesiastica, dopo diligente esame dell'avvenimento, nel 1851 si è pronunciato a favore (cf. A. AVITABILE – G. M. ROGGIO, *La Salette. Significato e attualità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996).

la chiamiamo sofferenza, ma meglio sarebbe dire passione d'amore, amore appassionato e colmo di tenerezza, di compassione appunto».⁶⁷

La Madre del Crocifisso-Risorto, che nella sua vita terrena è stata edotta e costituita dal Figlio nel suo servizio d'amore materno per l'umanità (cf. Gv 19,26), ora nella gloria del cielo, in adorazione e in comunione coll'Unitrino, condivide e partecipa allo *sguardo divino* che continua ad essere provvidenza, perdono e bontà.⁶⁸ Assunta al cielo Maria, madre e sorella universale, è partecipe della operosa *memoria amante* di Dio; per questo è stata costituita da Cristo, sacramento dell'amore, madre compassionevole dell'umanità.⁶⁹ Giovanni Paolo II nel suo magistero ha in-

⁶⁷ C. M. MARTINI, *Maria soffre ancora*, Gribaudi, Torino 1997, pp. 30-31.

⁶⁸ Il temine "provvidenza" riferito tanto spesso a Dio in passato, è praticamente scomparso dal nostro linguaggio, fatto che denota che la civiltà contemporanea è sostanzialmente imbevuta della persuasione di poter "provvedere" a tutto con le proprie risorse e la tecnologia di cui dispone. La Scrittura insegna che Dio è paternità sapiente e provvidente (cf. Mt 6,25-34; 10,29-31) e che bisogna confidare in lui che ci ha donato il suo Cristo quale provvidenza d'amore; la dottrina cristiana della provvidenza è conciliabile con la libertà umana e con le vie misteriose e inedite di Dio il quale può "scrivere diritto su righe storte": cf. A. GHIRLANDA, *Provvidenza*, in PENNA-PEREGO-RAVASI (EDD), *Temi Teologici della Bibbia*, pp. 1104-1109; G. AULETTA-J.-Y. LACOSTE, *Providence*, in J. Y. LACOSTE (ED), *Dictionnaire critique de théologie*, Quadrige-PUF, Paris 2007³, pp. 1145-1153.

⁶⁹ Il tema della *compassio* ha trovato nella Bibbia, come nelle filosofie e tradizioni religiose delle diverse epoche storiche, una sua precisa collocazione e interpretazione. Anche la teologia cristiana, seppur con una certa univocità di significato e spesso associandola a termini come *benevolenza*, *misericordia*, ha ripreso e declinato la categoria della *compassione* (cf. M. SALVIOLI, *La misericordia invisibile del Padre nella compassione visibile di Gesù il Figlio*, in *Divus Thomas* 50 [2008] n. 2, pp. 92-111). La mariologia può rintracciare nella complessa e variegata realtà della *compassio* una chiave di lettura assai importante per comprendere

sistito molto sul fatto, specie nella lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae* (= *RVM*) del 16 ottobre 2002,⁷⁰ che Maria, madre e fonte della luce e della vita che è Cristo,⁷¹ è colei che nella Chiesa possiede un *magistero indubitabile e insuperabile* in ordine alla contemplazione del Mistero di Dio e di Cristo (cf. *RVM* 1; 10). E questo perché ella, sia nella sua esistenza terrena che nell'attuale ed eterna condizione di Glorificata, non cessa di volgere il suo sguardo ricco di adorante stupore e gioia verso il Santo di Dio (cf. *RVM* 10-11). Il credente, nella sua esperienza di incontro, di accoglienza, di meditazione, di adorazione e di contem-

re e soprattutto *ri-dire* il significato e il ruolo di Maria nella storia della salvezza e all'interno delle vicende umane (cf. AA. VV., *La compasión de Maria*, in *Ephemerides Mariologicae* 54 [2004] pp. 185-291; AA. VV., *La categoria teologica della compassione. Presenza e incidenza nella riflessione su Maria di Nazaret*, Marianum, Roma 2007). Il dolore e la compassione della Madre di Gesù per la sua associazione al mistero del dolore del Figlio e dei suoi figli sono contemplati, alla luce della rivelazione biblica e della pietà ecclesiale, ad esempio, sia dalla tradizione teologica dell'Ordine dei Servi (cf. HUBERT M. MOONS, *Con Maria accanto alla Croce*. Lettera del Priore Generale dei frati Servi di Maria, del 9 agosto 1992, nn. 13-18, in *Marianum* 55 [1993] pp. 351-355) che dal pio esercizio della "Via Matris" (cf. CLIOS, *Via Matris dolorosae*. Celebrazione del cammino di dolore della Vergine, Curia Generalis OSM, Roma 1997). Sarà utile anche: D. SCAIOLA, *Dolore*, in PENNA-PEREGO-RAVASI (EDD), *Temi Teologici della Bibbia*, pp. 374-380.

⁷⁰ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Rosarium Virginis Mariae*, lettera apostolica sul santo Rosario, del 16 ottobre 2002, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 21, nn. 1167-1250, pp. 846-923; D. SORRENTINO, *Il Rosario e la nuova evangelizzazione*, Paoline, Milano 2003; S. M. PERRELLA, *Un tesoro da riscoprire (Rosarium Virginis Mariae – 2002)*, in AA. VV., *Prendere il largo con Cristo*. Esortazioni e Lettere di Giovanni Paolo II, Cantagalli, Siena 2005, pp. 306-314.

⁷¹ La Chiesa nella liturgia celebra la Vergine anche sotto il titolo di *Fons lucis et vitae* (cf. CONGREGATIO PRO CUIUS DIVINO, *Collectio Missarum de beata Maria Virgine*, LEV, Città del Vaticano 1987, vol. 1, n. 16, pp. 66-68: «Sancta Maria, fons lucis et vitae»).

plazione di Cristo, può imparare da Maria ad assumere uno *sguardo teologale, empatico e polisemico*. Polisemia dello sguardo che declina il mistero di *kenosi* e di *gloria* che ha avvolto Cristo nel suo itinerario umano e messianico (cf. *RVM* 10).⁷² Non solo la Madre del Signore è in stretta consonanza col Mistero del Dio fatto uomo e, per mezzo di lui e in lui nello Spirito, anche con l'intera Santa Trinità,⁷³ e quindi con la Parola della fede (cf. *Rm* 10,8);⁷⁴ ma anche la Chiesa dei discepoli e delle discepole è sintonicamente legata all'evento della Parola/Sapienza incarnata e da questa trae l'origine, il motivo e il senso del suo essere fra, in e per gli uomini, sacramento dell'unione di Dio col genere umano (cf. *Lumen gentium* 1). Per cui si può dire:

⁷² Infatti, come avvenne per la Madre-Credente nell'accadimento temporale e storico-salvifico dell'evento Cristo, così lo sguardo contemplante del credente sarà «talora uno *sguardo interrogativo*, come nell'episodio dello smarrimento nel tempio: "Figlio, perché ci hai fatto così?" (*Lc* 2,48); sarà in ogni caso uno *sguardo penetrante*, capace di leggere nell'intimo di Gesù, fino a percepirne i sentimenti nascosti e a indovinarne le scelte, come a Cana (cf. *Gv* 2,5); altre volte sarà uno *sguardo addolorato*, soprattutto sotto la croce, dove sarà ancora, in un certo senso, lo sguardo della 'partorientente', giacché Maria non si limiterà a condividere la passione e la morte dell'Unigenito, ma accoglierà il nuovo figlio a Lei consegnato nel discepolo prediletto (cf. *Gv* 19,25-27); nel mattino di Pasqua sarà uno *sguardo radioso* per la gioia della risurrezione e, infine, uno *sguardo ardente* per l'effusione dello Spirito nel giorno di Pentecoste (cf. *At* 1,14)» (GIOVANNI PAOLO II, *Rosarium Virginis Mariae* 10, lettera apostolica sul santo Rosario, del 16 ottobre 2002, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 21, n. 1182, pp. 862-863).

⁷³ Cf. M. PONCE CUÉLLAR, *El misterio Trinitario del Dios uno y único*, EDICEP C.B., Valencia 2008, specialmente le pp. 293-297, dove l'autore mostra come nell'evento cristologico e mariologico della salvezza, «el Espíritu es siempre el precursor de Cristo» (p. 296), nel senso che è lo Spirito che ha reso Maria capace di Cristo e quindi di Dio.

⁷⁴ Cf. B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero*. Saggio di mariologia simbolico-narrativa, Paoline, Cinisello Balsamo 1989, pp. 153-168.

«“In religioso ascolto della Parola di Dio e proclamandola con ferma fiducia” è l’*incipit* della *Dei Verbum*, con cui il Concilio Vaticano II dichiara con chiarezza e forza lo stretto rapporto esistente tra la Chiesa e la “Parola”. Dio nella sua parola si rivolge al mondo, affinché attraverso la mediazione ecclesiale per “l’annuncio della salvezza il mondo intero ascoltando creda, credendo speri, sperando ami” (*DV* 1, richiamando sant’Agostino, *De catechizandis rudibus* 4,8:PL 40,316). Con questo *incipit*, “si schiude verso l’alto l’intera esistenza della Chiesa, la sua piena essenza è riassunta nel gesto dell’ascolto, unico gesto da cui può derivare il suo annuncio” (J. Ratzinger, *Kommentar zur dogmatische Konstitution*, p. 504). La relazione esistente tra Parola di Dio e Chiesa è una relazione di co-appartenenza dialogica, da cui scaturisce l’identità della Chiesa e il suo compito di “portare a conclusione la rivelazione avvenuta nel Cristo rendendola continuamente presente nella storia”».⁷⁵

La co-appartenenza tra Parola di Dio e Chiesa, che avviene ad opera dello Spirito Santo, ha anche suscitato la stessa profonda consonanza e legame tra la Madre di Gesù e la Comunità dei suoi discepoli;⁷⁶ entrambe sono al servizio della Parola, entrambe sono coinvolte nella generazione del Figlio e dei figli nel Figlio, come anche nella missione di formare adeguatamente i membri del popolo di Dio quali veri uditori della Parola, la Vergine, con l’esempio e

⁷⁵ R. DEL RICCIO, *Parola e Chiesa*, in G. CALABRESE-PH. GOYRET-O. F. PIAZZA (EDD), *Dizionario di Ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, p. 1001; cf. l’intera voce alle pp. 1001-1016.

⁷⁶ Scriveva il grande teologo Henri de Lubac (†1991): «Fra la Chiesa e la Vergine, i legami non sono soltanto numerosi e stretti: sono essenziali. Sono intessuti dal di dentro [...]. Nella tradizione, gli stessi simboli biblici vengono applicati, alternativamente o simultaneamente, con identica e sempre crescente profusione, alla Chiesa ed alla Vergine» (H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Milano 1993, pp. 392ss).

la preghiera, la Chiesa, vera compagnia della fede di noti o sconosciuti,⁷⁷ con l'evangelizzazione e i sacramenti.⁷⁸

La Chiesa delle genti sa, sperimenta ed insegna, che la Madre di Gesù, oltre ad essere singolare testimone e beneficiaria dell'amore appassionato di Dio per gli uomini, è nel contempo colei che si «appella a un cuore intenerito e commosso, che risponda all'amore con l'amore [...]. Maria non chiama alla conversione presentando la durezza del Giudice, ma la misericordia ferita, il cuore appassionato e colmo di tenerezza del nostro Dio».⁷⁹ La storia del cristianesimo, infatti, documenta con abbondanza di *fatti* e di *segni* la presenza, l'intervento e la mediazione materna di santa Maria presso Dio a favore dell'umanità, che a sua volta ha sempre corrisposto al suo celeste patrocinio con una devozione tangibile in tutte le epoche storiche.⁸⁰ Que-

⁷⁷ Della Chiesa di Cristo, infatti, scrive Joseph Ratzinger, «fanno parte tutti i Santi, a partire da Abele e da Abramo e da tutti i testimoni della speranza di cui racconta l'Antico Testamento, passando attraverso Maria, la Madre del Signore, e i suoi apostoli, attraverso Thomas Becket e Tommaso Moro, per giungere fino a Massimiliano Kolbe, a Edith Stein, a Piergiorgio Frassati. Di essa fanno parte tutti gli sconosciuti e i non nominati, la cui fede nessuno conobbe tranne Dio; di essa fanno parte tutti gli uomini di tutti i luoghi e di tutti i tempi, il cui cuore si protende sperando e amando verso Cristo, "autore e perfezionatore della fede", come lo chiama la lettera agli Ebrei» (J. RATZINGER, *La bellezza della Chiesa*, LEV-Itaca, Città del Vaticano-Castel Bolognese 2005, pp. 56-57).

⁷⁸ Si vedano a questo riguardo le belle considerazioni offerteci sia nel suo trattato di mariologia che in quello di ecclesiologia da FORTE, *Maria la donna icona del mistero*, pp. 212-219; IDEM, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, pp. 363-369.

⁷⁹ FORTE, *Presentazione*, in MARTINI, *Maria soffre ancora*, p. 7.

⁸⁰ R. LAURENTIN, *Tutte le generazioni mi diranno Beata*. Due millenni di riflessioni cristiane, EDB, Bologna 1986; K. SCHREINER, *Vergine, Madre, Regina*. I volti di Maria nell'universo cristiano, Donzelli, Roma 1995; J. PELIKAN, *Maria nei secoli*, Città Nuova, Roma 1999; S. M. PERRELLA,

sta reciproca e amorosa corrispondenza tra la Madre di Dio e i figli di Dio si è risolta e si risolve ancora oggi anche tramite aspetti che declinano il fruttuoso incontro tra lei e i suoi figli e fratelli, quali:

- le *apparizioni/mariofanie* accertate dal prudente discernimento ecclesiale, fondato sulla pienezza del *potere delle chiavi* dato alla Chiesa nella persona di Pietro e dei suoi successori (cf. Mt 16,19), come pure sull'esortazione dell'apostolo Paolo di tenere in debito conto le profezie (cf. 1Ts 5,21), e anche sull'ingiunzione dell'apostolo Giovanni riguardo alla questione degli spiriti venienti da Dio rispetto ai falsi profeti (cf. 1Gv 4,1);⁸¹

- i grandi e i piccoli *santuari* (chiese ed edicole), vere e proprie *domus Mariae*, ove il popolo invoca la Serva del Signore perché Dio volga il suo sguardo, sollevi dal dolore, risani dalle umane e spirituali miserie e doni la pace;⁸²

- le accorate e intense *preci e pratiche* dei fedeli rivolte alla Vergine nella certezza che suo tramite il Perdono, il

Virgo ecclesia facta. La Madre di Dio tra due millenni. Summula storico-teologica, CIMI, Roma 2002; G. ANTONAZZI, *Unicamente amata*. Maria nella tradizione e nelle leggende, Marietti, Genova 2003.

⁸¹ Nella storia della Chiesa molti sono stati i fatti trascendenti e i fenomeni soprannaturali; come rilevanti sono le visioni e le apparizioni mariane, inventariate sino oltre mille in venti secoli: esse sono ancora oggi *dono per la fede e sfida per la ragione* (cf. M. TOSATTI, *Le nuove apparizioni*. Dove e come appare oggi la Madonna, Mondadori, Milano 2002; L. M. DE CANDIDO, *Manifestazioni straordinarie per il bene del popolo di Dio*, in *Crede Oggi* 24 [2004] n. 4, pp. 77-89).

⁸² Cf. G. BESUTTI, *Santuari*, in DE FIORES-MEO (EDD), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, pp. 1253-1272; PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI, *Il Santuario*. Memoria, presenza e profezia del Dio vivente, LEV, Città del Vaticano 1999; CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*. Principi e orientamenti, LEV, Città del Vaticano 2002, nn. 261-278, pp. 221-235.

Bene, la Carità e la Provvidenza divine scendano copiose e permangano nell'itinerario storico e di fede.⁸³

Sono queste attestazioni inequivocabili della filiale gratitudine del popolo cristiano, che ha sempre esperito e colto nella propria storia credente la sollecitudine e l'amore della Madre di Gesù, cogliendo, altresì, con verace intuizione e semplicità, i due estremi della sua persona: *diversa da noi, eppure una di noi; nostra sorella e madre, senza soluzione di continuità*.⁸⁴

Non mancano sulle mariofanie di ieri e di oggi studi seri dal punto di vista storico e teologico; ma sulla delicata questione della loro genuina interpretazione e valutazione la situazione è alquanto diversa e complessa. Infatti, in base allo studio di numerosi contributi finalizzati in tal senso, osserva ancora Silvano M. Maggiani:

«La letteratura in merito alle interpretazioni sembra spesso essere partigiana. Per semplificare: essa o nega o svaluta i fenomeni, o, in modo irragionevole ed epidermico, dà tutto per scontato e tutto crede aprioristicamente. Non mancano contributi di autori che seriamente interrogano il senso di un fenomeno e la sua esistenza in genere, alla luce della Scrittura e della Tradizione, e quello mariologico in specie. In questi contributi le "mariofanie" sono lette soprattutto confrontando i contenuti che la visione comunica ai veggenti in relazione alla Rivelazione attestata dalla Parola di Dio; la relatività dei

⁸³ Cf. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, nn. 61-64, pp. 63-66; I. M. CALABUIG, *Pietà popolare*, in AA.VV., *Dizionario di Omiletica*, Elle Di Ci-Velaz, Torino 1998, pp. 1140-1146; J. CASTELLANO CERVERA, *Religiosità popolare*, *ibidem*, pp. 1341-1345; E. M. BEDONT, *Devozione popolare, santuari, pellegrinaggi*, in *Credere Oggi* 24 (2004) n. 4, pp. 61-75.

⁸⁴ Cf. G. J. VIERO-M. GOMES COUTINHO, *Lo sguardo di Maria "tipo eminente della condizione femminile" scruta il mondo*, in AA. VV., *Lo sguardo di Maria sul mondo contemporaneo*, pp. 149-161.

messaggi pur in relazione alla loro creduta origine soprannaturale; la relatività dei messaggi, pur creduti originati da Dio, in relazione all'opera di chi approfondisce e dà ragione dei messaggi rivelativi originari all'interno delle comunità ecclesiali. Non mancano approcci interdisciplinari e approfondimenti delle dichiarazioni magisteriali riguardanti le mariofanie di ieri e di oggi e tentativi di letture dei fatti evenemenziali dal punto di vista socio-storico. In questo *pianeta magmatico*, tra fatti, pratiche, eventi e interpretazioni stratificate siamo aiutati ad entrare dalla partecipe, pur critica lettura, che ne fa Salvatore M. Perrella, docente di dogmatica e di mariologia alla Pontificia Facoltà Teologica "Marianum" di Roma». ⁸⁵

Non posso che ringraziare il Preside del *Marianum* per quanto ha asserito circa il mio servizio alla causa del "dare ragione" delle mariofanie, così preventivamente e acriticamente accolte o così prontamente e pregiudizialmente negate o irrise. Ringrazio altresì la *Pontificia Academia Mariana Internationalis*, le Edizioni San Paolo di Cinisello Balsamo, le Edizioni Messaggero di Padova (Collana Berica), le riviste mariologiche *Marianum* e *Miles Immaculatae*, il quotidiano della Santa Sede *L'Osservatore Romano*, che mi hanno dato più occasioni per approfondire e proporre al vasto e vario pubblico la questione mariofanica. Il presente volume è il terzo sull'argomento, che ancora una volta si pregia della *prefazione* del prof. Silvano Maggiani; ed è logica prosecuzione e approfondimento dei precedenti studi.

Dedico questo mio libro alla Pontificia Facoltà Teologica "Marianum", che da oltre cinquant'anni svolge la sua importante funzione di incentivare il pensare e il proporre il mistero della Madre del Signore secondo gli indirizzi sanciti

⁸⁵ MAGGIANI, *Prefazione*, in PERRELLA, *Le apparizioni mariane*, pp. 8-9.

ti dal Concilio Ecumenico Vaticano II, il quale in continuità dinamica con la genuina *Paradosis Ecclesiae* e in sintonia con le attese della buona modernità ha permesso, non senza fatica, di riporre con congrua sapienza la *question mariale* nell'oggi della Chiesa e del mondo.

Il 7 dicembre 2011 celebrerò, *si vult Deus*, il giubileo d'argento del mio sacerdozio presbiterale; quanti ringraziamenti devo al Dio Unitrino che mi ha, senza nessun merito, chiamato nella sua vigna; alla Chiesa di Cristo che mi ha battezzato e crismato; all'Ordine dei Servi di Maria che mi ha accolto donandomi opportunità impensabili; al card. Corrado Ursi arcivescovo metropolita di Napoli che ha permesso la mia ordinazione per le mani di mons. Luigi Diligenza arcivescovo di Capua, mio antico docente di storia della Chiesa; al mio parroco, il compianto don Vincenzo Imperatore, che mi ha con affetto spronato negli anni giovanili partenopei; ai miei cari Giovanni e Anna Pellegrini Perrella che con dedizione impareggiabile mi hanno servito; a tutti coloro che ho incontrato e mi hanno beneficato; alla Madre del Signore che costantemente mi accompagna nel ministero presbiterale, nella mia ricerca teologica e mariologica, e nella vita di mendicante della Misericordia e dell'Agápe che non tramonta. Uno speciale ringraziamento, infine, devo ai proff. Giovanni Travaglia († 2011) e Gino Alberto Faccioli, dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Santa Maria di Monte Berico" (Vicenza),⁸⁶ che hanno patrocinato questo volume; ai miei studenti di dottorato

⁸⁶ Va detto che il volume precedente *Le Mariofanie* edito dalla stessa Editrice Messaggero di Padova, e inserita per questo nella "Bibliotheca Berica", aveva considerato anche le apparizioni mariane avute dalla veggente Vincenza Pasini di Vicenza, nel 1426 e nel 1428, da cui ha poi avuto origine il noto santuario di Monte Berico (cf. PERRELLA, *Le Mariofanie*, pp. 301-324: «Santa Maria di Monte Berico: tra mariofania e tradizione culturale»).

Gian Matteo Roggio e Federico Mazza, nonché al mio giovane confratello e studente Francesco Scorrano, per aver con pazienza letto e corretto le bozze del presente lavoro. Un grazie devo anche a coloro che leggeranno questo studio e si rafforzeranno nella convinzione, che mediante le apparizioni, visioni, locuzioni, messaggi, etc., della Madre di Gesù, cioè mariofanie, Dio Trinità lascia impronte e segni confortanti della sua provvidente presenza nella nostra storia di viandanti verso la pienezza eterna del Regno.

Napoli, 25 marzo 2011, Annunciazione del Signore.

DIO E LA FEDE CRISTIANA NEL TEMPO DELLA CRISI POSTMODERNA⁸⁷

Non credo sia utile e congruo dal punto di vista metodologico ed ermeneutico affrontare qualsiasi tematica in modo organico e scientifico senza predisporre e preparare il lettore e la lettrice ad una adeguata contestualizzazione sul tempo e sulle culture in cui si vive, cioè, sull'oggi del mondo e della Chiesa. A tal riguardo anche nel controverso, difficile e chiaroscuro *hodie* della contemporaneità culturale e prassica dell'umanità non si possono

⁸⁷ Il termine "postmoderno", come ha appurato M. Köhler, compare per la prima volta nella *Antologia de la Poesia Española Hyspanoamericana* (1934) di F. de Onís e in *A Study of History* (1934 e sgg.) di A. Toynbee, per indicare, nel primo caso, una corrente poetica che reagiva agli "eccessi" del modernismo letterario e, nel secondo caso, la nuova fase storica della civiltà occidentale iniziata a partire dal 1875 con l'imperialismo *fin de siècle*, ovvero con il passaggio degli Stati nazionali ad una prospettiva di interazione globale (cf. M. KÖHLER, *Post-modernismo e letteratura. Percorsi e visioni della critica in America*, Bompiani, Milano 1984, pp. 109-122). In seguito, il termine è stato usato sia per denotare una serie di pratiche culturali in ambiti disciplinari specifici (architettura, arti figurative, letteratura, teatro, filosofia, etc.) che per alludere ai mutati assetti della società postindustriale; in ogni caso, con l'aggettivo "postmoderno", o con quella sua derivazione sostantivata che è il "postmodernismo", si è inteso sottolineare l'esistenza di atteggiamenti o modi d'essere (sociali, esistenziali e intellettuali) *diversi* o *alternativi* rispetto a quelli tipici della modernità (cf. G. CHIURAZZI, *Il postmoderno*, Mondadori, Milano 2002). Per altri, invece, il

«non accogliere le sapienti parole di antichi filosofi quali Aristotele, che nella sua *Metafisica* (984 a. b.; 985 a-b) affermava che *i problemi del metodo sono sempre già problemi di contenuto*: e che “quando i pensatori procedevano così, l’oggetto stesso li guidava sulla giusta via e dirigeva la loro ricerca”, essi “erano spinti in avanti dalla stessa verità”. Così, il metodo è l’indicazione della forma di pensiero e la via che la Verità stessa offre. Questo è ancor più notevole nel contesto della Teologia, ove la Verità che è l’evento cristologico che si manifesta nella storia, segna nell’evento Parola il cammino della ricerca attraverso la Via che solo in Lui dobbiamo percorrere, guidati dallo Spirito, verso la pienezza della Verità che il Padre ci offre». ⁸⁸

postmoderno rappresenta l’epoca del nichilismo giunto al suo pieno e consapevole esito; in tale contesto sorge e si rafforza il “pensiero debole”, che per G. Vattimo, ad esempio, rappresenta l’estremo processo di conservazione-distorsione del messaggio cristiano: *è grazie a Dio che siamo atei!* Ignazio Sanna si è interessato al caso italiano, rappresentato in modo particolare dal pensiero debole di Vattimo, sia perché esso, nelle linee essenziali, entra spesso in duro confronto con la dottrina e la morale cristiana, sia perché le sue istanze hanno varcato i confini nazionali entrando in dialogo con le altre correnti culturali europee (cf. I. SANNA, *L’antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001, pp. 242-250). Dopo le teorizzazioni di Lyotard, Vattimo e altri, il pensiero debole è stato relativizzato, ad esempio, da J. Habermas secondo cui esso tradisce l’incapacità di rapportarsi in modo progettuale al futuro (cf. G. FORNERO, *Postmoderno e filosofia*, in N. ABBAGNANO, *Storia della Filosofia. Il pensiero contemporaneo: il dibattito attuale*, Gruppo Editoriale L’Espresso, Roma 2006, vol. 9, pp. 1-74). Il fenomeno ha interessato non solo Giovanni Paolo II (cf. *Fides et ratio* 86-91, lettera enciclica del 14 settembre 1998, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 17, nn. 1359-1370, pp. 1054-1065; ma anche studiosi cristiani: V. POSSENTI, *La filosofia dopo il nichilismo*, Rubbettino, Catanzaro 2001; H. WERWEYEN, *La teologia nel segno del pensiero debole*, Queriniana, Brescia 2001; C. DOTOLÒ, *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, Queriniana, Brescia 2007, pp. 17-90).

⁸⁸ M. BORDONI, *Significato e percorso di una ricerca*, in AA. VV., *Il metodo teologico. Tradizione, innovazione, comunione in Cristo*, LEV, Città del Vaticano 2008, p. 7; dello stesso Autore è utile la lettura di: *La Tradizione vivente della Parola e l’azione molteplice dello Spirito*, *ibidem*, pp. 37-49.

La necessità di contestualizzare il discorso di fede nel tempo in cui si vive è stata avvertita, a livello mariologico, dalla Pontificia Accademia Mariana Internazionale nella sua bella lettera-studio inviata ai mariologi e ai cultori di mariologia in occasione del Grande Giubileo dell'anno 2000, indetto dal compianto Giovanni Paolo II. Nella sezione dedicata alla situazione storico culturale all'inizio del Terzo millennio, si invita lo studioso a non permettere più alla mariologia, come nel passato pre-Vaticano II, di estraniarsi dal suo contesto storico e culturale.⁸⁹ Per cui si scrive: «Il teologo, se vorrà che la sua riflessione sia efficace, dovrà prendere avvio dall'analisi della realtà contemporanea, con le sue luci e le sue ombre».⁹⁰ Consiglio metodologico-ermeneutico che abbiamo sempre tenuto presente nei nostri studi accogliendo un sapiente ammonimento:

«ha futuro solo una mariologia che, forte dell'esperienza della fede, sia in grado di dire una parola di speranza e di dare una risposta chiarificatrice a specifiche questioni che turbano [o interessano] la convivenza umana o ostacolano [o favoriscono] il cammino della Chiesa».⁹¹

A tal riguardo, le vere ed attestate mariofanie possono essere di aiuto e non di ostacolo in ordine al felice e fecondo percorso di vita, di fede e di ecclesialità di tanti uomini e donne non solo cristiane.

⁸⁹ Cf. PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*. Memoria Presenza Speranza, PAMI, Città del Vaticano 2000, nn. 1-4, pp. 9-12.

⁹⁰ *Ibidem*, n. 2, p. 9.

⁹¹ *Ibidem*, n. 4, p. 12.

I. IL NOSTRO TEMPO:

TRA “PANTHEON” - “FAR WEST” E “NUOVI ATEI”⁹²

Al centro della fede cristiana si trova la confessione del Dio Unitrino e del suo agire salvifico comunionale a vantaggio dell'uomo/donna creato a sua immagine.⁹³ Scrive, infatti, il recente *Compendio* della fede cattolica:

«Il mistero centrale della fede e della vita cristiana è il mistero della Santissima Trinità. I cristiani vengono battezzati nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo».⁹⁴

Nell'evento storico e messianico di Gesù di Nazaret, “Figlio di Dio”,⁹⁵ due sono stati i nuclei essenziali da lui trasmessi e motivati nel suo intenso, originale e ricco magistero di maestro universale e salvifico:

⁹² Cf. N. GALANTINO, *L'uomo postmoderno: antiche metafore e nuovi valori*, in *Quaderni di Scienze Religiose* 15 (2006) pp. 8-15; C. AUGIAS-V. MANCUSO, *Disputa su Dio e dintorni*, Mondadori, Milano 2009; V. VITALE, *Volti dell'ateismo: Mancuso, Augias, Odifreddi*. Alla ricerca della ragione perduta, Sugarco, Milano 2010; AA. VV., *Atei: di quale Dio?*, in *Concilium* 46 (2010) n. 4, pp. 621-788. S. CURCI, *La nascita dell'ateismo. Dai clandestini a Kant*, LAS, Roma 2011.

⁹³ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 238-267; G. FROSINI, *La Trinità mistero primordiale*, EDB, Bologna 2000, pp. 7-14; R. LAURENTIN, *Trattato sulla Trinità*. Principio, modello e termine di ogni amore, Edizioni Art, Roma 2009.

⁹⁴ *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, n. 44; per l'intero assunto dottrinale, cf. i nn. 44-49.

⁹⁵ L'espressione “Figlio di Dio” nella tradizione veterotestamentaria serve per indicare chi fa parte di una corte o di un consiglio presso Dio; viene poi utilizzato anche per il popolo dell'Alleanza, per il re davidico e, più tardi, per indicare il giusto. Nei brani neotestamentari, invece, tale titolo viene adoperato al singolare solo per la persona e il ruolo di Gesù Cristo; è Gesù poi che si rivolge a Dio chiamandolo Padre e che parla in senso assoluto di Dio come “Padre” e di se stesso come “Figlio” (cf. K. STOCK, *Figlio di Dio*, in PENNA-PEREGO-RAVASI [EDD], *Temi Teologici della Bibbia*, pp. 495-592).

a) la salvezza si ottiene non tanto mediante l'applicazione della legge, ma attraverso la fede nella sua persona, nel suo vangelo e nel suo mistero pasquale;⁹⁶

b) la salvezza cristiana culmina nell'esperienza vitale di relazione interpersonale con Dio Padre, Figlio e Spirito Santo, origine, senso e meta escatologica della fede.⁹⁷

Se questa rivelazione di Gesù Cristo è valida ed essenziale per i cristiani di tutte le generazioni,⁹⁸ sempre più non lo è per molti uomini e donne di oggi che la ignorano, la irridono, la respingono o appaiono impermeabili a tale evento di auto-comunicazione divina. Sotto questo aspetto, la stessa Chiesa e la teologia del nostro tempo non possono prescindere dalla

«nuova coscienza storica e fallibilista dell'uomo, dal suo sentirsi “essere per la morte” (M. Heidegger), “per il nulla” (F. Nietzsche), “vuoto di senso” (J. P. Sartre), “confutato e fallibile” (K. Popper), obbligato a *tacere* sulle cose di cui non può parlare (L. Wittgenstein). La teologia [in modo particolare] deve considerare l'uomo *perso fra i tempi*, smarrito nella sua stessa temporalità e pluralità, nonché il suo relativismo gnoseologico, etico, politico, economico, socio-culturale e religioso, fino a riportarlo ai valori dell'assoluto, dell'uno, cioè della vita e dell'eternità trinitaria. Il contesto contemporaneo

⁹⁶ Cf. A. VANHOYE, *Gesù Cristo il mediatore nella Lettera agli ebrei*, Cittadella, Assisi 2007.

⁹⁷ Cf. B. FORTE, *Gesù di Nazareth, storia di Dio, Dio della storia*. Saggio di cristologia come storia, Paoline, Cinisello Balsamo 1982, pp. 168-194.

⁹⁸ Sulla ricerca dell'*essenza del cristianesimo* si sono mossi nel tempo pensatori del calibro di Feuerbach, Guardini, von Harnack, Hamilton e Forte; tale essenza è indubbiamente Gesù Cristo rivelatore del Dio trinitario e meta di ogni singola persona della storia; l'essenza del cristianesimo, comunque, non in contrasto con la ragione, da parte dell'uomo non è una evanescenza del pensiero o un pragmatismo etico, ma l'accoglienza operativa della Rivelazione dell'*umanità* di Dio in Cristo e della gloria della Trinità immanente (cf. P. ZAVATTA, *L'essenza del cristianesimo*. La sua chiave di volta, Cantagalli, Siena 2010).

in cui ci muoviamo è quello di un orizzonte culturale segnato dalla *presenza debole di Dio*: il suo nome, l'idea che suscita vengono spesso accolti come un elemento della tradizione e quindi della storia, come un termine di riferimento in un equilibrio pragmatico dell'esistenza singola e collettiva; un fatto di costume, un dato di esperienza culturale e morale che hanno cittadinanza nella comunità di linguaggio cui apparteniamo. Si tratta di un discorso "debole" [...], [che] non turba una società dominata culturalmente e moralmente dalla pluralità dei saperi".⁹⁹ Non si tratta di riaffermare l'esistenza di Dio ma di centrare la realtà dell'uomo a partire dalla sua presenza, cioè di condizionare il vissuto esperienziale in senso teologico. Di fatto, nella società postmoderna, di là dalla negazione teoretica di Dio, vive un ateismo pratico: Dio c'è ma non incide nella storia personale, non cambia l'esistenza del credente».¹⁰⁰

Si può ben dire che nel cangiante e contraddittorio "tempo postmoderno",¹⁰¹ e di "società liquida",¹⁰² nichilista,¹⁰³

⁹⁹ A. RIGOBELLO, *Al di là di precarie frontiere*, in AA. VV., *Dio oltre i saperi*. Tra teologia e filosofia, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, pp. 29-30.

¹⁰⁰ E. SCOGNAMIGLIO, *La Trinità nella passione del mondo*. Approccio-storico-critico, narrativo-simbolico, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp. 20-21.

¹⁰¹ Cf. J. F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*. Rapporto sul sapere, Feltrinelli, Milano 2007; G. CAMPANINI, *Quale fede nella stagione della post-modernità*, Portalupi, Casale Monferrato 2004; G. REALE, *Valori dimenticati dell'Occidente*, Bompiani, Milano 2004; G. FILORAMO, *La Chiesa e le sfide della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2007; A. VENDEMIATI, *Universalismo e relativismo nell'etica contemporanea*, Marietti, Genova 2007; S. M. PERRELLA, *Credo nel Dio di Gesù Cristo*. La responsabilità del "conoscere" la fede oggi, ISU- Università Cattolica, Milano 2007.

¹⁰² La "liquidità" è il simbolo-metafora adottato dal sociologo Zygmunt Bauman per descrivere ed interpretare l'attuale congiuntura antropologica nei processi di globalizzazione: cf. Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002; IDEM, *Amore liquido*. Sulla fragilità dei legami affettivi, Laterza, Roma-Bari 2005; IDEM, *Paura liquida*, Laterza, Roma-Bari 2008.

¹⁰³ Cf. E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995; F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2005.

post-umana,¹⁰⁴ post-nevrotica,¹⁰⁵ di globalizzazione,¹⁰⁶ di “nuovi atei”¹⁰⁷ o relativista,¹⁰⁸ di “neo darwinismo”,¹⁰⁹ di “fragilità dell’Assoluto”,¹¹⁰ di “affabulazione del cristianesimo”,¹¹¹ ma anche di contraddittoria “nostalgia di

¹⁰⁴ Cf. I. SANNA (ED), *La sfida del post-umano*. Verso nuovi modelli di esistenza?, Studium, Roma 2005.

¹⁰⁵ Cf. F. MELE, *La società post-nevrotica*, *ibidem*, pp. 183-198.

¹⁰⁶ Cf. I. KARLIĆ, *Il fenomeno ambiguo della globalizzazione sfida al Cristianesimo. Per una globalizzazione della solidarietà*, in *Miscellanea Francescana* 108 (2008) pp. 411-437.

¹⁰⁷ Si veda a questo riguarda l’interessante articolo di un ex ateo, biofisico molecolare, storico e teologo britannico molto conosciuto e stimato per i suoi studi sulla teologia cristiana, specie protestante: A. E. MCGRATH, *Gli ateismi di successo. Il nuovo scientismo*, in *Concilium* 46 (2010) n. 4, pp. 625-637.

¹⁰⁸ Siamo in una sorta di regime, per usare una indovinata e condivisibile definizione di un pensatore “libero” come Claudio Magris, della «(in) cultura dell’opzional, che ammannisce un po’ di tutto mettendo tutto insieme sullo stesso piano e sullo stesso piatto, pornografia e prediche sui valori familiari, fumisterie esoteriche e pacchiane superstizioni, un etto di cristianesimo e un assaggio di buddhismo, volgarità plebea e volgarità pseudo aristocratica di spregiatori delle masse graditi a quest’ultime [...]. Questo relativismo, in cui tutto è interscambiabile, non ha niente a che vedere col rispetto laico dei diversi valori altrui accompagnato dal fermo proposito di contestarli rispettosamente ma duramente in nome dei propri; è il trionfo dell’indifferenza collante di una solidale e inscalfibile egemonia. Così il relativista [...] è intollerante verso ogni ricerca di verità, in cui vede un pericolo per la propria piatta sicurezza, che egli si convince sia l’esercizio della ragione» (C. MAGRIS, *Relativismo, una maschera del nulla*, in *Corriere della Sera*, venerdì 12 dicembre 2008, p. 53; cf. anche: P. FLORES D’ARCAIS-M. ONFRAY-G. VATTIMO, *Atei o credenti?*, Fazi, Roma 2007; D. ANTISERI-G. GIORELLO, *Libertà. Un manifesto per credenti e non credenti*, Bompiani, Milano 2008).

¹⁰⁹ Cf. O. FRANCESCHELLI, *Dio e Darwin*. Natura e uomini tra evoluzione e creazione, Donzelli, Roma 2005; G. MARTELET, *E se Teilhard dicesse il vero...*, Jaca Book, Milano 2007.

¹¹⁰ Cf. S. ŽIŽEK, *La fragilità dell’Assoluto (ovvero perché vale la pena combattere per le nostre radici cristiane)*, Transeuropa, Massa 2007.

¹¹¹ È il caso, ad esempio, di D. Brown col suo *Codice da Vinci* (Mondadori, Milano 2003) e, in Italia, con strumenti ermeneutici e culturali molto più solidi, di C. Augias e M. Pesce con *Inchiesta su Gesù* (Monda-

Dio”,¹¹² o di “desiderio di Dio”¹¹³ e nel contempo di rimozione dell’orientamento escatologico,¹¹⁴ le *apparizioni di Protagonisti del Cielo* interpellano l’uomo e la donna della contemporaneità,¹¹⁵ li interpellano nella loro ragione e, se la possiedono, nella loro fede, nella loro testimonianza, ecclesialità e speranza.¹¹⁶

Il carattere complesso, flessibile o liquido del contesto socio-culturale detto postmoderno, viene sempre più assimilato a un *sistema politeistico*. Per alcuni, infatti, l’immagine del *Pantheon*, in quanto spazio popolato da entità potenzialmente infinite quanto al loro numero, ricopre molte

dori, Milano 2006); sulla stessa linea si muovono H. Bloom con i revisionismi del suo *Gesù e Yahvé. La frattura originaria tra Ebraismo e Cristianesimo* (Rizzoli, Milano 2006) e, in modo acre e disinformato, P. Odifreddi con *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)* che si conclude asserendo: «È finalmente giunta l’ora di emettere un verdetto sul Cristianesimo. Che, ovviamente, è la condanna capitale» (Longanesi, Milano 2007, p. 223), senza dimenticare R. Dawkins col suo *L’illusione di Dio. Le ragioni per non credere* (Mondadori, Milano 2007). Su queste proposte apertamente non in linea con la storia, la fede e la teologia cristiana, si veda la breve ma serrata critica di G. MUCCI, *Dagli argomenti alle favole*, in *La Civiltà Cattolica* 158 (2007) n. 3, pp. 390-398.

¹¹² Cf. F. GIARDINI, *Dalla nostalgia di patria alla nostalgia del paradiso*, in *Rivista di Ascetica e Mistica* 73 (2004) pp. 421-450, con bibliografia alle pp. 448-450; IDEM, *Il «desiderio nostalgico» del paradiso perduto*, *ibidem*, 74 (2005) pp. 429-451; A. FRANCHI, *Ritornare alla nostalgia. La crisi dell’uomo contemporaneo*, in *Sapienza* 55 (2002) pp. 271-294; L. F. BOLIS (ED), *Nostalgia e desiderio di Dio*, Glossa, Milano 2006.

¹¹³ Cf. C. AVAGNINA, *Desiderio di Dio*. La contemplazione anima della preghiera, ESD, Bologna 2006.

¹¹⁴ Cf. G. MUCCI, *La rimozione dell’orientamento escatologico*, in *La Civiltà Cattolica* 161 (2010) n. 4, pp. 133-139.

¹¹⁵ Cf. R. LAURENTIN, *Prefazione*, in P. SBALCHIERO (ED), *Dizionario dei miracoli e dello straordinario cristiano*, EDB, Bologna 2008, vol. 1, pp. 5-19.

¹¹⁶ Si veda l’interessante *Prefazione* del noto volume di J. BOUFLET-PH. BOUTRY, *Un segno nel cielo*. Le apparizioni della Vergine, Marietti, Genova 1999, pp. 9-19.

delle dinamiche proprie di questo complesso e troppo spesso contraddittorio tipo di società, affascinante ma anche abbagliante e problematica, tanto da ingenerare la sensazione del vuoto. Per altri, invece, l'immagine che meglio rappresenta alcune caratteristiche della nostra attuale società è quella del *Far West*. Se il *Pantheon*, per la sua forma circolare e per l'equidistanza di tutti gli altari dal centro, è metafora del "politeismo etico" e dell'assenza di punti di riferimento assoluti per l'uomo/donna dei nostri giorni, il *Far West* evoca il fatto che, sempre più spesso, nella nostra società, tutto è lasciato all'opinione del singolo o di gruppi di pressione e niente è più del tutto certo.¹¹⁷ I contraccolpi che tutto questo provoca a livello individuale stanno sotto gli occhi di tutti; tra di essi, registriamo:

«[una] crescente adesione a valori diversi secondo la diversità delle situazioni vitali; [la] molteplicità o assenza di appartenenze personali alle istituzioni o alle organizzazioni del sociale; il muoversi variegato tra le pieghe dell'esistente senza sentirsi necessariamente e definitivamente legati a nessuno; la difficoltà di dare continuità e futuro a progetti e decisioni prese, e quindi a realizzare *status* sociali o a giocare ruoli duraturi. Sembra imporsi l'esigenza di un'estrema flessibilità, affidata a scelte sempre piuttosto parziali ed a medio termine».¹¹⁸

¹¹⁷ Il termine *politeismo* e le immagini del *Pantheon* e del *Far West* evidenziano, in modo forse accentuato ma certamente efficace, la contemporanea presenza, nell'ambito socio-culturale, di aspetti diversificati ma non necessariamente in contraddizione tra loro. Si tratta di aspetti e comportamenti semplicemente disomogenei o disarticolati ai quali si accompagna una molteplicità di sistemi e di culture informativo-normative (cf. N. GALANTINO, *L'uomo postmoderno: antiche metafore e nuovi valori*, in *Quaderni di Scienze Religiose* 26 [2006] pp. 8-15).

¹¹⁸ C. NANNI, *Il mistero dell'uomo*. Cultura ed educazione nella catechesi, EDB, Bologna 1988, p. 16.

Tutto questo si ritrova in gran parte nel cosiddetto “pensiero debole” del tempo postmoderno, che ritiene irrimediabilmente passato il tempo delle certezze – anche/o soprattutto metafisiche –, per cui l’uomo e la donna dovrebbero imparare a vivere in un orizzonte di totale assenza di senso, all’insegna del provvisorio e del fuggevole.¹¹⁹ Il vate di tale pensiero, il filosofo Gianni Vattimo, è più che consapevole che il postmoderno figlio legittimo della secolarizzazione, si caratterizza, da una parte dal crollo dell’orizzonte interpretativo dell’esistenza umana offerta dal sacro, dall’altro dalla caduta della credenza nelle vecchie scienze sperimentali che avrebbero portato a un progressivo benessere illimitato dell’umanità.¹²⁰ In questa vi-

¹¹⁹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio* 52-56; 75; 82-84; 86-91, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 17, nn. 1282-1294, pp. 992-1003; n. 1328, pp. 1030-1033; nn. 1349-1355, pp. 1046-1053; nn. 1359-1370, pp. 1054-1065; G. SGUBBI, *Dio di Gesù Cristo Dio dei filosofi*, EDB, Bologna 2004, pp. 197-232: «Pensiero debole, cristianesimo e spiritualità postmoderna. In ascolto di Gianni Vattimo».

¹²⁰ Cf. R. FISICHELLA, *Quando la fede pensa*, Piemme, Casale Monferato 1997, pp. 83-97: «Il secolarismo e la perdita di Dio»; G. FORNERO, *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica*, Laterza, Roma-Bari 2008; M. P. GALLAGHER, *La critica di Charles Taylor alla secolarizzazione*, in *La Civiltà Cattolica* 159 (2009) n. 4, pp. 249-259; AA. VV., *Fantasy, Cinema, Cristianesimo, in un tempo di secolarizzazione*, in *Religioni e Società* 34 (2009) pp. 9-113. La secolarizzazione nella sua estremizzazione è sfociata anche nell’acre secolarismo contemporaneo che possiede influenze nefaste non solo per quanto riguarda la dimensione teologica, ma anche e soprattutto antropologica, etica e bioetica, segnalate, ad esempio, dall’enciclica *Evangelium vitae*, ove tra l’altro si afferma: «Sullo sfondo c’è una profonda crisi della cultura, che ingenera scetticismo sui fondamenti stessi del sapere e dell’etica e rende sempre più difficile cogliere con chiarezza il senso dell’uomo, dei suoi diritti e dei suoi doveri [...]. Tutto ciò spiega, almeno in parte, come il valore della vita possa oggi subire una specie di “eclissi”, per quanto la coscienza non cessi di additarlo quale valore sacro e intangibile» (GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae* 11, lettera enciclica del 25 marzo 1995, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 14, nn. 2200-2201, pp. 1228-1231).

sione fare il bene non ha senso ulteriore rispetto al contingente, ogni ricerca dell'oltre è semplicemente ignorata e con essa la stessa morte.¹²¹ In questo *climax* culturale e prassico, la dimensione spirituale dell'uomo/donna viene depauperata e schiacciata sul relativo immanentistico che impedisce impegni duraturi tali da sfidare il domani, il futuro.

L'antropologo-teologo e ora vescovo di Oristano Ignazio Sanna, inoltre, rileva e presenta in tale contesto una concezione del mondo diversa dal passato, notando cioè il passaggio dal mondo inteso come "il creato", al mondo ritenuto come "natura"; egli scorge pure, come conseguenza del processo di "secolarizzazione del mondo", la riduzione del mondo stesso "a deposito di cose", scellerata opzione che ha come risultante antropologica e cosmica un "mondo senza futuro" e un mondo come "patria spaesata".¹²² La nostra esistenza postmoderna, infatti, che non ha più il futuro come prospettiva, sembra appiattita al livello del momento vissuto, a livello di un presente senza memoria e senza speranza, in cui il progresso è diventato *routine*, una specie di fatalità, che non ha più niente di veramente sorprenden-

¹²¹ La tradizione filosofica occidentale ancorata a un "pensiero forte", pur con percorsi diversi e differenziati, osava sperare nella possibilità che l'irrealizzabile «nel tempo storico e nell'arco di una vita umana media, potesse realizzarsi in un tempo diverso. I postulati dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio, in Kant si giustificano proprio come un argomento di questo tipo. Se deve avere senso lo sforzo di fare il bene e di agire secondo la legge morale, bisogna che si possa ragionevolmente sperare che il bene (e cioè l'unione di virtù e felicità) si realizzi in un altro mondo, visto che in questo palesemente non si dà» (G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996, p. 11).

¹²² Cf. I. SANNA, *La concezione del mondo nella postmodernità*, in AA. VV., *Fons Lucis*. Miscellanea in onore del professor Ermanno M. Toniolo OSM, Marianum, Roma 2004, pp. 497-521.

te.¹²³ Forse, anche per questo oggi pare smarrito quell'ottimismo che aveva caratterizzato la modernità, o anche quella fiducia nel progresso civile e morale che aveva segnato, ad esempio, l'età illuministica.¹²⁴ Dinanzi a tale *sfascio* culturale e prassico – si parla apertamente da parte di psicanalisti, parafrasando una nota opera di Sigmund Freud, di “disagio nella modernità” –¹²⁵ che arreca danni alla stessa condizione esistenziale, l'uomo postmoderno corre il rischio di divenire un *dislocato* o un *decentrato*. Per cui, conclude il Sanna:

¹²³ Con il filosofo Francesco Bacone († 1526), infatti, la fede diventa fede cieca nel progressivo dominio della ragione, in stretta correlazione con l'ideale di una libertà perfetta intesa come fine da tutte le dipendenze. Nel programma moderno, la fede nella ragione deve succedere alla fede biblica. L'Europa dell'Illuminismo cercherà sul piano politico di realizzare il motivo filosofico affascinato dagli ideali della ragione, tanto che Emanuele Kant († 1804) dirà che il passaggio graduale dalla fede ecclesiastica al dominio della fede razionale sarebbe stata la condizione necessaria per l'avvento del Regno di Dio, spostando il piano delle attese salvifiche di matrice biblica alle attese immediate di libertà. Anche il secolo XIX continua su questa traccia, sebbene all'interno di uno scenario sociale diverso. Con la fine delle ideologie – metà del secolo XX – le speranze e le attese si sono rivolte di nuovo ai progressi della tecnica e della scienza, facendo rinascere l'antica visione baconiana secondo cui l'uomo sarebbe redento mediante la scienza. La nuova ideologia della scienza ha così soppiantato le vecchie ideologie (cf. C. SPARACO, *Le ragioni della speranza oltre la modernità*, in *Asprenas* 55 [2008] pp. 11-26; A. ASCIONE, *Attese dell'uomo e speranza cristiana*, *ibidem*, pp. 27-42).

¹²⁴ Tale ottimismo riempiva e modellava l'idea di una temporalità senza trascendenza; di una temporalità legata alla direzione che l'uomo vi imprime, storica in un senso radicalmente immanente e, perciò, destinata a chiudersi all'interno dei confini determinati dalla stessa azione umana: come ha giustamente affermato il filosofo Gianni Vattimo, la novità del moderno coincide con il fenomeno della secolarizzazione (cf. G. VATTIMO, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*, Garzanti, Milano 1985).

¹²⁵ Cf. AA. VV., *Disagio nella modernità. Mutamenti e incertezze di oggi*, Et al./Edizioni, Milano 2010.

«Sembra proprio che la descrizione del rapporto dei cristiani dell'antichità con la cultura del proprio tempo, fatta dalla *Lettera a Diogneto*, in base alla quale *per il cristiano ogni patria è terra straniera e ogni terra straniera è patria*, sia diventata chiave di lettura e di decifrazione della società postmoderna, slegata da ogni religione e da ogni cultura, eppure vincolata a tutte le religioni e a tutte le culture. Con la differenza radicale, però, che mentre quel documento per la Chiesa antica descrive l'inculturazione e il radicamento della fede nei diversi contesti sociali, la situazione del mondo postmoderno descrive piuttosto la *sculturazione* e lo *sradicamento* da ogni contesto sociale e culturale». ¹²⁶

Da qui immaginare la vita come vocazione in un impegno duraturo per un ideale risuona logicamente fuori luogo e pertanto, osserva il teologo P. Sequeri, è sempre più difficile e in tal senso profetico

«mettere al mondo una speranza che le potenze della terra non possono cancellare, né la morte ridurre al niente. Una giustizia del credere che possa onorare gli uomini che vi si sono dedicati, anche per noi. Una dignità del voler bene che sostenga – e ammonisca – l'umanità delle generazioni che ci succedono. Questa è oggi una difficoltà radicale: nominare cose che possono valere la bontà di una vita, e non soltanto la precarietà di un provvisorio esperimento del bene. Perché ciò che vale tutta la vita, sopravvive alla morte, si sottrae al tempo, rimane intatto a disposizione dei figli che verranno». ¹²⁷

Tornando alla “questione Dio” e alla recrudescenza e all'aggressività del fenomeno dei “nuovi atei” del nostro

¹²⁶ SANNA, *La concezione del mondo nella postmodernità*, p. 521.

¹²⁷ P. SEQUERI, *Sensibili allo Spirito*, Glossa, Milano 2001, p. 27.

tempo¹²⁸ – con i quali diventa in diversi casi difficile un dialogo serio e costruttivo¹²⁹ –, il prof. Giulio Giorello, ordinario di filosofia della scienza all'università degli studi di Milano, afferma:

«se c'è stato un tempo in cui poteva sembrare di moda dichiararsi *senza Dio* (solo qualche decennio fa!), oggi è arrivato quello in cui, come paventava Russell già in un saggio del 1928 (incluso appunto in *Perché non sono cristiano*), “col decadere del liberalismo [...] probabilmente gli atei saranno costretti a riunirsi in società segrete” celando il loro ateismo – un po' come sembra che facessero gli atei *timidi*

¹²⁸ Cf. E. CIBELLI, *Nuovi ateismi nel contesto contemporaneo*, in *Rassegna di Teologia* 50 (2009) pp. 647-659.

¹²⁹ Va annotato, comunque, come sempre più si allarga il solco, l'incomprensione tra il sapere scientifico e quello teologico: «Temi quali l'origine della vita (soprattutto umana), l'evoluzionismo, il finalismo, il riduzionismo hanno fieramente contrapposto i due campi con esiti mortificanti sia per i teologi che per gli scienziati. Ci si può chiedere: “C'è la possibilità di una legittimazione reciproca dei due saperi?”, “Cosa può imparare il teologo dallo scienziato e lo scienziato dal teologo?”, “C'è una responsabilità verso l'umanità presente e futura che interpella sia la razionalità scientifica che quella teologica?”. Affinché la prospettiva dialogica divenga praticabile, occorre in premessa, almeno accennare alle condizioni necessarie a costituire un quadro di riferimento comune, entro cui i discorsi divengano vicendevolmente comprensibili. Si tratta, in realtà, di grandi questioni che hanno travagliato la storia della cultura umana» (G. SCALMANA, *Teologia e biologia*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 6-7). L'autore, docente universitario di “teologia del sapere scientifico”, ritiene possibile e auspicabile il dialogo purché ci si accordi innanzitutto a incontrarsi sui grandi temi (cf. *ibidem*, pp. 8-32), nella consapevolezza che «benché il modo consueto di porre il problema suoni: “rapporti tra scienza e fede”, il confronto avviene, propriamente, tra la scienza e la teologia. Infatti la fede dice ordine ad una opzione fondamentale (personale e comunitaria) per Qualcuno, Dio, che dia senso e valore alla propria esistenza. La teologia invece è riflessione razionale sulla fede come atto del soggetto e sui contenuti oggettivi (rivelazione) di ciò che si crede e perciò è confrontabile con la scienza che pure si presenta come una riflessione razionale sui dati empirici. La ragione quindi è il punto di incontro tra scienza e teologia» (*ibidem*, p. 32).

(cioè timorosi di finire male) quando il loro critico più bizzarro e spregiudicato, Pierre Bayle, osservava nei *Pensieri sulla cometa* (1632) e nel *Dizionario storico-critico* (1695-1697 e 1702) che nel mondo cosiddetto civile non si era ancora costituita una “società di atei” solo perché costoro erano perseguitati dai fanatici religiosi al punto che dovevano procedere mascherati. Allora essere *agnostico* non mi basta più. Preferisco dirmi *ateo* [...]. Vedo l’ateismo non come una rete di dogmi (simmetrici a quelli di qualsiasi teismo), ma come un repertorio di strumenti, intellettuali e pratici, che riguardano il nostro modo di indagare e di scegliere il nostro destino». ¹³⁰

Il fenomeno dei nuovi atei, colto e segnalato con un’interessante pubblicazione dal teologo statunitense John F. Haught, ¹³¹ è così descritto dal teologo italiano Rosino Gibellini nell’editoriale di presentazione al volume:

«I teorici del nuovo ateismo enfatizzano la scienza, tanto che il loro ateismo è chiamato “ateismo biologistico” (Streit), e non si rendono conto della complessità del “problema Dio”, che rimanda alla ricerca della filosofia, da Platone a Wittgenstein, e della teologia, da Agostino a Schleiermacher, Tillich e Rahner, ma anche alla ricerca e alla progettualità umana in tutta la sua vastità e profondità. Lo scrittore John Cornwell, nel suo libro *L’angelo di Darwin* (2007), che è garbata e articolata lettera al teorico dell’evoluzione di Oxford, Richard Dawkins, il principale rappresentante del movimento, chiama questi scrittori “fondamentalisti atei”, in quanto procedono, semplificando i problemi, come al lato opposto, fanno i fondamentalisti religiosi, che oppongono creazione a evoluzione. A con-

¹³⁰ G. GIORELLO, *Senza Dio. Del buon uso dell’ateismo*, Longanesi, Milano 2010, pp. 11-12.

¹³¹ Cf. J. F. HAUGHT, *Dio e il nuovo ateismo*, Queriniana, Brescia 2009.

clusione della sua ferma risposta ai “nuovi atei” Cornwell cita il primo capoverso del libro del fisico teorico Lee Smolin, *L’universo senza stringhe* (Einaudi, Torino 2007): “Che esista o meno un Dio (o addirittura degli dèi), la nostra ricerca del divino ha qualcosa di nobilitante. E anche qualcosa che rende più umani, che si esprime in ognuna delle strade scoperte per raggiungere un livello più profondo della verità. Alcuni cercano la trascendenza nella meditazione e nella preghiera; altri nel mettersi al servizio del prossimo; altri ancora, quelli così fortunati da averne il talento, nella pratica di un’arte. Un altro modo di dedicarsi alle questioni più profonde della vita è la scienza”». ¹³²

Il teologo J. Haught, dopo essersi letto e confrontato con i testi dei protagonisti di questo nuovo ateismo confessante dei nostri giorni, spiega perché la religione e i valori religiosi sono da questi ritenuti un male intrinsecamente pericoloso e da combattere in quanto anche moralmente malvagi, per cui la fede in Dio «rende il mondo più misero del necessario. Credere in Dio è una versione particolarmente dannosa della fede. Basti pensare allo scompiglio che la fede in Dio e nell’aldilà provoca nel mondo d’oggi». ¹³³ L’immediato riferimento è evidentemente a quanto i fondamentalisti religiosi, specie islamici, compiono nel nome di Dio, suscitando l’orrore e la riprovazione di quanti professano, invece, la fede in un Dio amante della vita. ¹³⁴ Basti ricordare i ripetuti inviti in tal senso sia di Giovanni Paolo II che di Benedetto XVI, secondo cui la genuina religione non può fondarsi e propagarsi con la

¹³² R. GIBELLINI, *Editoriale. Ritorno dell’ateismo, ibidem*, pp. 6-7.

¹³³ HAUGHT, *Dio e il nuovo ateismo*, p. 27; si vedano anche le pp. 25-30.

¹³⁴ Cf. R. GUOLO, *I fondamentalismi*, Laterza, Roma-Bari 2002.

violenza, ciò sarebbe anche irragionevole.¹³⁵ Credere è un grande atto dell'intelligenza e della speranza umana nel Dio che è amore, comunione, tolleranza e pace, proprio come ce lo ha rivelato suo figlio Gesù. Infatti, scrivono i vescovi italiani nella bella e densa *Lettera ai cercatori di Dio* del nostro tempo:

«Fede è resa, consegna, abbandono, accoglienza di Dio, che per primo ci cerca e si dona; *non* possesso, garanzia o sicurezza umane. Credere, allora, non è evitare lo scandalo, fuggire il rischio, avanzare nella serena luminosità del giorno: si crede *non* nonostante lo scandalo e il rischio, ma proprio sfidati da essi e in essi. “Credere significa stare sull’orlo dell’abisso oscuro, e udire una voce che grida: gétitati, ti prenderò fra le mie braccia!” (Søren Kierkegaard). Eppure, credere non è un atto irragionevole. È anzi proprio sull’orlo dell’abisso che le domande inquietanti impegnano il ragionamento: se invece di braccia accoglienti ci fossero soltanto rocce laceranti? E se oltre il buio ci fosse ancora nient’altro

¹³⁵ È emblematica in tal senso la nota e *fraintesa lectio magistralis* che Benedetto XVI ha tenuto nell’università bavarese di Ratisbona, il 12 settembre 2006: la fede cristiana, asseriva Benedetto XVI, è ragionevole e di sua natura non violenta, per questo «non agire secondo ragione è contrario alla natura di Dio». «La convinzione che agire contro la ragione sia in contraddizione con la natura di Dio è soltanto un pensiero greco», frutto cioè della connessione fra tradizione ebraico-cristiana e tradizione ellenistica. «o vale sempre per se stesso? Io – diceva il Papa – penso che in questo punto si manifesti la profonda concordanza tra ciò che è greco nel senso migliore e ciò è fede in Dio sul fondamento della Bibbia». All’incrocio tra fede, ragione e non violenza s’innesta il richiamo all’Islàm e alle altre religioni. Dal *piano del dialogo e del rispetto* Papa Ratzinger nella *lectio magistralis* s’inoltrava in quello del *confronto*, in un’area che spinge le buone pratiche agli interrogativi su snodi importanti come la giustificazione della violenza o il rifiuto della democrazia (cf. BENEDETTO XVI, *Lectio magistralis all’università di Regensburg*, martedì 12 settembre 2006, in *L’Osservatore Romano*, edizione settimanale in lingua italiana, venerdì 22 settembre 2006, p. 4).

che il buio? Credere è sopportare il peso di queste domande: non pretendere segni, ma offrire segni d'amore all'Invisibile amante che chiama». ¹³⁶

Per i credenti il Dio dei nostri padri e i suoi valori tramandatici da innumeri generazioni sono fonte, ragione e meta della loro fede e del loro senso di trascendenza escatologica, seppur posti tra la fatica e la gioia del credere. ¹³⁷ A tal riguardo il compianto papa Giovanni Paolo II nel n. 93 dell'enciclica *Fides et ratio* giustamente asserì che l'obiettivo della teologia cristiana di tutti i tempi e di tutte le latitudini e congiunture culturali umane è sempre lo stesso: esplorare il mistero dell'amore dell'Unigenito che arriva a svuotare se stesso nella persona del Figlio. ¹³⁸ Certo il cristianesimo, o meglio i cristiani non sempre sono stati buoni discepoli di questa paradossale umiltà e carità del Dio-Uomo a cui danno credito e a cui si affidano; a tal riguardo lo stesso Papa Wojtyła aveva avuto modo in più occasioni di ricordarlo e di rammaricarsene, ¹³⁹ anche al di là di *leggende*

¹³⁶ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Lettera ai cercatori di Dio*, a cura della Commissione Episcopale per la Dottrina della Fede, l'annuncio e la catechesi, del 12 aprile 2009, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, p. 37.

¹³⁷ Cf. I. PETRIGLIERI, *L'avventura della fede. Ovvero l'intellectus fidei* tra ragione e ragioni, Armando Editore, Roma 2010.

¹³⁸ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio* 93, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 17, n.1374, pp. 1066-1069.

¹³⁹ Con un gesto che non ha quasi precedenti nella storia, il 12 marzo 2000, prima Domenica di Quaresima, Giovanni Paolo II ha presieduto in san Pietro la celebrazione della *Giornata del Perdono*. La determinazione con cui il Papa ha guidato la Chiesa attraverso quella singolare liturgia penitenziale – chiedendo perdono per i peccati dei cristiani soprattutto nell'arco del secondo millennio – e nello stesso tempo ha offerto il perdono a quanti hanno arrecato danno e offesa alla Chiesa e ai cristiani, è stato accolto in modi differenti sia all'interno, sia all'esterno del mondo cattolico (cf. L. ACCATTOLI, *Quando il Papa chiede perdono. Tutti i mea culpa* di

nera precostituite e luciferinamente propinate in chiave anticristiana.¹⁴⁰ Arrivare ad imbastire e a fondare motivazioni ateistiche serie ce ne passa; questo è il macroscopico limite dei propagatori del “nuovo ateismo”.¹⁴¹ A tal riguardo l’Haugh osserva:

«... seguendo l’avvertimento di Kierkegaard, non cercherò di difendere [la] interpretazione cristiana di Dio dagli assalti dei nuovi atei. Essa non necessita di essere difesa dal momento che non compare mai nella loro polemica. Inoltre i molti abusi commessi in nome della sovranità egocentrica – Dawkins direbbe del “mostro” – che è stata sostituita al Dio del cristianesimo non meritano neppure di essere difesi. Finché si parla dell’esistenza dell’amore che si dona che i cristiani chiamano Dio, niente di ciò che è scritto nei libri di Dawkins, Harris e Hitchens può essere considerato una provocazione teologica seria. Tristemente, l’approfondimento teologico che si è verificato in precedenti conversazioni fra pensatori atei e cristiani seri, qui ha poche probabilità di realizzarsi. Come esempi di dibattiti più fruttuosi penso alla teologia di Paul Tillich che si è arricchita grazie all’incontro con gli scritti di Friedrich Nietzsche e dell’esistenzialismo ateo; all’incontro di Karl Barth con Ludwig

Giovanni Paolo II, Mondadori, Milano 1997; G. ALBERIGO, *Chiesa santa e peccatrice. Conversione della Chiesa?*, Qiqajon, Magnano 1997; AA. VV., *Il Papa chiede perdono. Purificare la memoria*, Piemme, Casale Monferato 2000; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, LEV, Città del Vaticano 2000; S. TANZARELLA, *La purificazione della memoria. Il compito della storia fra oblio e revisionismi*, EDB, Bologna 2000).

¹⁴⁰ Su questa moda di raccontare la “storia criminale del cristianesimo” mediante falsificazioni mirate, alterazioni grottesche e storie dell’orrore *ad hoc*, sarà utile leggere il libro dello storico e giornalista di fama internazionale: M. HESEMANN, *Contro la Chiesa. Miti leggende nere e bugie*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009.

¹⁴¹ Cf. F. HADJADI, *La fede dei demoni ovvero il superamento dell’ateismo*, Marietti, Genova-Milano 2010.

Feuerbach; di Karl Rahner e Rudolf Bultmann con Martin Heidegger; di Jürgen Moltmann con Ernst Bloch; di Gustavo Gutiérrez con Karl Marx; e di molti teologi contemporanei con Jacques Derrida, Jacques Lacan e Jürgen Habermas. Se non altro gli atei di questo elenco capivano abbastanza la teologia da sostenere conversazioni interessanti e produttive. In netto contrasto, il livello di discernimento teologico dei *nuovi atei* è troppo superficiale e inaccurato persino per iniziare una conversazione del genere».¹⁴²

Noi, invece, crediamo ed apprezziamo che la teologia pensata in Italia – come in altre parti – si stia mobilitando per rispondere con sapienza ed acutezza alla sfida di stampo scienziata e naturalistico portata avanti con determinazione dai “nuovi atei”¹⁴³ a Dio, al cristianesimo e in generale a tutte le religioni e le teologie che non hanno paura o non posseggono il mero e sterile orgoglio di non confrontarsi con la razionalità umana libera da preconcetti ateistici inconcludenti.¹⁴⁴ Negli ultimi anni, comunque, scienza e teologia stanno vivendo, grazie al dialogo fra alcuni pensatori delle due realtà, una feconda ed utile fase di *umiltà epistemica* e di riconoscimento delle reciproche competenze, insieme con i reciproci limiti, che tende a superare se-

¹⁴² HAUGHT, *Dio e il nuovo ateismo*, pp. 146-147; si veda l'intero capitolo ottavo: «La teologia cristiana e il nuovo ateismo». Su tale argomento non possiamo non rimandare a un “classico” della filosofia di un noto autore credente, Nicola Abbagnano (1901-1990) di cui si è ricordato il centenario della nascita: N. ABBAGNANO, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 2010², che si avvale di due interessanti ed aggiornati interventi: di una *Introduzione* del filosofo Nicola Matteucci (cf. *ibidem*, pp. IX-XXVI) e di una poderosa e pensosa *Postfazione* del filosofo Massimo Cacciari (cf. *ibidem*, pp. XXIX-LXIV).

¹⁴³ Cf. PH. CLAYTON, *Perché il teismo deve evolversi nell'età della scienza*, in *Concilium* 46 (2010) n. 4, pp. 638-650.

¹⁴⁴ Si veda l'interessante volume edito da: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La teologia nel tempo dell'evoluzione*, Glossa, Milano 2010.

coli e secoli di polemiche e di incomunicabilità.¹⁴⁵ A tal riguardo sono emblematiche due citazioni, una che trasmette il pensiero di uno scienziato (E. Boncinelli), l'altra veniente dall'autorevole magistero ecclesiale (Concilio Vaticano II):

«La scienza non può fornire certezze assolute, non è assolutamente in grado di dare un senso all'esistenza e non possiede ricette per la felicità [...]. La scienza è divenuta sempre più specificamente uno strumento di conoscenza e di trasformazione del mondo materiale. Niente di più e niente di meno».¹⁴⁶

In un noto brano della costituzione pastorale *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, si esorta, tra l'altro:

«La ricerca teologica, mentre prosegue nella conoscenza profonda della verità rivelata, non trascuri il contatto con il proprio tempo, per poter aiutare gli uomini competenti nei vari settori del sapere ad una più piena conoscenza della fede. Questa collaborazione gioverà grandemente...».¹⁴⁷

Il rischio maggiore, forse, più che nel conflitto, può consistere oggi nella reciproca estraneità, mentre l'umanità ha bisogno di entrambi i saperi: - la conoscenza della natura che la scienza ci offre; - il senso dell'essere umano, cioè della persona che la teologia indica.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Cf. J. MOLTSMANN, *Scienza e sapienza. Scienza e teologia in dialogo*, Queriniana, Brescia 2003.

¹⁴⁶ E. BONCINELLI, *Il posto della scienza. Realtà, miti, fantasmi*, Mondadori, Milano 2004, pp. 12 e 165.

¹⁴⁷ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Gaudium et spes* 62, costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo del 7 dicembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, n. 1532, pp. 898-899.

¹⁴⁸ Cf. SCALMANA, *Teologia e biologia*, pp. 75-86

Tornando alla questione ateistica, non va sottovalutato un altro fenomeno dei nostri giorni che è quello della comparsa e dell'ingrossamento della corrente dei cosiddetti "atei devoti" che vedono nell'ateismo ignorante e gretto un pericolo (il teologo Anton Houpeten qualche anno fa ha apertamente parlato anche dell'insorgere e del ramificarsi di una cultura dell'*agnosma*, che ritiene Dio e la sua questione assolutamente non necessari),¹⁴⁹ in quanto concorrono alla desertificazione e al prosciugamento della spiritualità dell'uomo e nell'uomo. Epigone di tale movimento di pensiero è il filosofo materialista, razionalista e umanista André Comte-Sponville,¹⁵⁰ che si industria con i suoi di "salvare lo spirito" e di contrastare l'odio antireligioso in quanto professa un ateismo pacifico, mite e non assente di valori. Infatti, egli scrive:

«L'importante non è credere o non credere in Dio. L'importante non è tradire questo potere in noi di pensare, di giudicare e di amare: l'importante è lo spirito, che è tutto di grazia e di misericordia [sicuramente non divine!]].¹⁵¹

Annota a riguardo del volume di André Comte-Sponville il biblista Gerhard Lohfink nel suo fortunato saggio dal titolo *Dio non esiste! Gli argomenti del nuovo ateismo*:

«In quel libro non si trova alcun attacco al cristianesimo. Soprattutto, l'autore ha capito che anche gli atei credono. Gli atei di ogni colore credono con una consapevolezza quasi commovente che Dio non esista, che il mondo non abbia

¹⁴⁹ Cf. A. W. J. HOUTEPEN, *Dio, una domanda aperta*. Pensare Dio nell'era della dimenticanza di Dio, Queriniana, Brescia 2001, pp. 12-24.

¹⁵⁰ Cf. A. COMTE-SPONVILLE, *Lo spirito dell'ateismo*. Introduzione a una spiritualità senza Dio, Edizioni Ponte alle Grazie, Milano 2007.

¹⁵¹ IDEM, *Salvare lo spirito*, in *Concilium* 46 (2010) n. 4, p. 659; si veda l'intero articolo alle pp. 651-661.

senso e che alla fine sopraggiunga il nulla [...]. E quel che più importa: Comte-Sponville esprime seriamente che anche un ateo ha bisogno di *ethos*, adatto a sé. Per cui parla di amore, di comunione, di spiritualità, di interiorità, del silenzio e dell'apertura, sì, persino del "mistero dell'essere" [...]. Vale in ogni caso il principio che esistono atei che ogni cristiano desidererebbe di cuore avere come interlocutori. Il loro ateismo lo aiuta a chiarire la propria fede e a liberarlo da una scorretta zavorra».¹⁵²

Nel contesto di tale realtà culturale e prassica alquanto avversa al cristianesimo, seppur sempre provocante e stimolante la missione *ad gentes* della Chiesa, vengono inoltre anche elaborate proposte teologiche in cui la Rivelazione cristiana, il mistero di Cristo e della Chiesa, sempre più perdono il loro carattere di verità e di universalità salvifica, o almeno si getta su di essi un'ombra di dubbio e di incertezza.¹⁵³ In tale situazione non pochi cristiani rimangono confusi e smarriti nella loro religiosità e apertura adulta al Mistero;¹⁵⁴ altri, invece, vivono e sopravvivono con una fede infarcita di un penoso analfabetismo religioso, che sovente sfocia in pratiche superstiziose;¹⁵⁵ altri ancora speri-

¹⁵² G. LOHFINK, *Dio non esiste*. Gli argomenti del nuovo ateismo, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, pp. 163-164.

¹⁵³ Cf. AA. VV., *La teologia pluralista delle religioni: un mito?*, Cittadella, Assisi 1994; AA. VV., *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Iesus*, dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, del 6 agosto 2000, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, nn. 1142-1199, pp. 656-709.

¹⁵⁴ Cf. V. BORTOLIN, *La religiosità come apertura al Mistero*, in *Studia Patavina* 55 (2008) pp. 573-617.

¹⁵⁵ Cf. J. RIES, *Il Sacro*. Nella storia della religiosità umana, Jaca Book, Milano 1995³; R. LA PAGLIA, *Le superstizioni*, Hermes, Roma 2006, con sufficiente bibliografia a p. 127; M. SUBACCHI, *Sacro/Santo*. Una categoria in prospettiva ontologico-analogica, ESD, Bologna 2010.

mentano una vera e propria *eclissi* del senso religioso ed etico, attestandosi su posizioni lontane dal Vangelo e dalla Tradizione vivente ed attuale della Chiesa.¹⁵⁶ Questo stato di cose gradualmente ha portato al preoccupante fenomeno denominato *desertificazione nella fede e nella ecclesialità della fede*.¹⁵⁷

Eppure, da sempre, la stragrande maggioranza degli uomini conosce la parola “Dio” e si pone, in un modo o in un altro la questione su di Lui,¹⁵⁸ anche se su tale interrogativo da sempre ci si dà risposte diverse.¹⁵⁹ L’evoluzione del mondo, scriveva il martire evangelico tedesco Dietrich Bonhoeffer († 1945), è «pervenuta ai nostri giorni a un tale livello che l’uomo ha appreso a trovare una soluzione a tutti i problemi che lo interessano senza ricorrere alla “ipotesi Dio”». ¹⁶⁰ Tornare senza pregiudizi a tale non irrazionale *ipotesi* è una *sfida* per la ragione e il *motivo* della fede, da cui le mariofanie non sono affatto escluse, poiché, secondo un attento osservatore dei nostri giorni postmoderni intrisi

¹⁵⁶ Cf. SANNA, *La concezione del mondo nella postmodernità*, pp. 497-521; B. FORTE, *L’Uno per l’altro*. Per un’etica della trascendenza, Morcelliana, Brescia 2003; D. MIETH, *Che cosa vogliamo potere?* Etica nell’epoca della biotecnica, Queriniana, Brescia 2003.

¹⁵⁷ Cf. F. GARELLI, *Forza della religione e debolezza della fede*, Il Mulino, Bologna 1996; J. RATZINGER, *Verità del cristianesimo?* in *Vita e Pensiero* 83 (2000) pp. 1-6; EDITORIALE, *Il deserto in Chiesa*, in *La Rivista del Clero Italiano* 82 (2001) pp. 402-407; F. DOROFATTI, *La fede in una situazione di minoranza: luoghi formativi e contenuti prioritari*, in *Vita e Pensiero* 84 (2003) pp. 63-74.

¹⁵⁸ Cf. F. CASTELLI, *Dio come tormento. Da Dante a Julien Green*, scrittori di fronte al Mistero, Ancora, Milano 2010.

¹⁵⁹ Risulta ancora importante ed attuale il volume scritto dal compianto teologo e cardinale francese J. DANIELOU, *Dio e noi*, BUR, Milano 2009 (orig. francese del 1956).

¹⁶⁰ D. BONHOEFFER, *L’ora della tentazione*, Queriniana, Brescia 1972, p. 15.

di irriducibile relativismo culturale, etico, filosofico, pratico e religioso,¹⁶¹ esse «risentono certamente l'atmosfera di rarefazione spirituale dei nostri giorni, e forse possono rappresentare l'altra faccia dell'apostasia silenziosa di molti cristiani, una risposta all'anoressia metafisica del nostro tempo».¹⁶²

Per cogliere il passato prossimo e remoto di questa “apostasia silenziosa di molti cristiani”, nonché le sue caratteristiche e i suoi contenuti culturali, psicologico-sociali, comportamentali e religiosi, come anche del sempre più vasto fenomeno di disinteresse o di denigrazione del fatto religioso e – come abbiamo già annotato – di un parallelo e contraddittorio *ritorno dell'Invisibile*,¹⁶³ dobbiamo tenere presente che essi costituiscono il

«frutto non tanto del recupero delle antiche radici della nostra civiltà, quanto della delusione nei confronti della modernità, dell'epoca cioè in cui ci si attendeva dalla ragione la soluzione di tutti i problemi. Ma questa nostra epoca non

¹⁶¹ Il relativismo nelle sue diverse forme, ambiti e scopi è davvero, oggi come oggi, il pensiero e la prassi dominante della nostra cultura (cf. G. MUCCI, *I cattolici nella temperie del relativismo*, Jaca Book, Milano 2006; A. COLIVA, *I modi del relativismo*, Laterza, Roma-Bari 2009). La convinzione più diffusa è «che le posizioni morali non possono essere difese con argomenti, che le differenze morali non possano essere arbitrate dalla ragione, che quando si tratta di valori morali alla fine non possiamo far altro che propendere verso quelli che ci sembrano più confacenti» (C. TAYLOR, *Etica e umanità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 193; cf. anche VENDEMIATI, *Universalismo e relativismo nell'etica contemporanea*, pp. 85-134; AA. VV., *Relativismo: una sfida per i cristiani*, Ecclesiae Domus, Napoli 2007; C. ZUCCARO, *Bioetica e valori nel postmoderno*, Queriniana, Brescia 2003; P. COSTA, *Un'idea di umanità. Etica e natura dopo Darwin*, EDB, Bologna 2007).

¹⁶² TOSATTI, *Le nuove apparizioni*, p. 45.

¹⁶³ Cf. G. PANTEGHINI, *Angeli e demoni. Il ritorno dell'Invisibile*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1997, pp. 155-162.

ha affatto superato né rinnegato il soggettivismo moderno e l'esigenza di fondare le certezze sull'esperienza diretta [...]. In sostanza la post-modernità offre ad angeli e demoni un *habitat* daccapo favorevole, ma non privo di insidie e di ambiguità. Viviamo infatti in un *tempo assetato di invisibile*, ma propenso a mescolare nel suo calderone religione e magia, miracolo e superstizione, soprannaturale e occultismo, angeli e Ufo, diavoli e dischi volanti; portato a confondere la fede con la superstizione, il soprannaturale con il paranormale, l'esorcista con lo stregone». ¹⁶⁴

In tale difficile contesto culturale, religioso e pratico, sarà bene soffermarsi ulteriormente sulla specificità e sulla contraddittorietà del nostro tempo postmoderno, coi suoi valori e disvalori. A tal riguardo, il filosofo Massimo Borghesi nel suo volume su *Secolarizzazione e Nichilismo*, rileva come in tale contraddittorio contesto il «*cristianesimo torna ad essere un'ipotesi per il presente*. Si tratta però di un "ipotesi", e non dell'unica. La gioventù odierna dimostra, nei confronti della dimensione religiosa, più di un'analogia con quella descritta da Walter Benjamin in un saggio del 1914 [...]. Una gioventù che si muove tra scetticismo, nostalgia di ideali, religiosità informe. Posizione complessa, a tratti contraddittoria, che non può essere spiegata con l'uso consueto della categoria *secolarizzazione*». ¹⁶⁵ Una generazione sovente affascinata ma anche delusa *dall'ospite inquietante*, che è il nichilismo dei nostri giorni. ¹⁶⁶

¹⁶⁴ *Ibidem*, pp. 21 e 23; cf. anche P. L. RABEYRON-É. RAULET, *Paranormale*, in SBALCHIERO (ED), *Dizionario dei Miracoli e dello straordinario cristiano*, vol. 2, pp. 1314-1322.

¹⁶⁵ M. BORGHESI, *Secolarismo e Nichilismo*. Cristianesimo e cultura contemporanea, Cantagalli, Siena 2005, p. VI.

¹⁶⁶ Cf. U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante*. Il nichilismo e i giovani, Feltrinelli, Milano 2007; l'autore, noto psicologo italiano, denuncia la malattia di molti giovani postmoderni: la mancanza del "desiderio di

2. CRISTIANESIMO, UMANITÀ E NATURA NELL'ERA DELLA "CULTURA LIQUIDA"¹⁶⁷

Ai nostri giorni, specie nella cultura e prassi occidentale, si assiste spesso al fenomeno dell'*ottundimento dell'interesse per la problematica religiosa* frutto dell'eclissi del vero senso di Dio e nello stesso tempo una *contraddittoria nostalgia e ritorno* di Lui, dei suoi fedeli amici e dei suoi atavici nemici,¹⁶⁸ nella persistente crisi dell'uomo contemporaneo:¹⁶⁹ si tratta, come già notato, di un vero e

desiderare la vita". Davanti alla minaccia che il futuro rappresenta occorre ridiscutere culturalmente: davanti al male di vivere la risposta deve essere di tipo spirituale, nella sua accezione più ampia e a-confessionale. Una critica non polemica all'autore ci appare doverosa: ci sembra che interpretare il cristianesimo solo come "esasperata ricerca di senso" impoverisca un'esperienza che, invece, è prima di tutto autocomprendere se stessi alla luce di un'alterità che afferma la positività del mondo e della vita in esso. La categoria del *desiderio*, come quella del *viaggio*, della *passione*, dell'*utopia* che Galimberti propone all'interno di una "simbolica giovanile" capace di oltrepassare, imparando la lezione, il nichilismo, non è, allora, estranea, al cristianesimo e in generale all'esperienza religiosa. Le religioni, lo sa bene il magistero della Chiesa, non cercano la risposta alla crisi nichilista nel dogma e nell'etica del militante, ma *nell'esperienza e nell'etica del viandante*, come la definisce lo stesso autore. Se la crisi che stiamo attraversando è certamente anche culturale prima che sociale, allora l'autentico patrimonio religioso può aiutare nella costruzione di una risposta. Esso, infatti, sa che «la diversità sarà il terreno su cui i giovani dovranno maturare le loro decisioni etiche» (*ibidem*, p. 145). Educare al rispetto della diversità è, in fondo, il cuore del cristianesimo. C'è, infatti, una "simbolica cristiana" che aiuta ad oltrepassare il guado nichilistico.

¹⁶⁷ Cf. S. M. PERRELLA, *L'amore agapico cristiano in un contesto di cultura "liquida": l'insegnamento di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI*, in F. CERAVOLO, *Sulle ali della carità*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza 2008, pp. 7-52.

¹⁶⁸ Cf. PANTEGHINI, *Angeli e demoni*, pp. 163-188.

¹⁶⁹ Cf. R. SERPA, *La religione, il sacro e il santo*, in *Sapienza* 55 (2002) pp. 257-269; A. FRANCHI, *Ritornare alla nostalgia. Osservazioni*

proprio ritorno dell'*Invisibile!*¹⁷⁰ A tale fenomeno è collegato quello non meno pericoloso di quel processo denominato *affabulazione del cristianesimo*, cioè della riduzione

sulla crisi dell'uomo contemporaneo, *ibidem*, pp. 271-294; R. STARK – M. INTROVIGNE, *Dio è tornato*. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente, Piemme, Casale Monferrato 2003; ho trattato brevemente questi argomenti in S. M. PERRELLA, *Ecco tua Madre (Gv 19,27)*. La Madre di Gesù nel magistero di Giovanni Paolo II e nell'oggi della Chiesa e del mondo, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, pp. 31-57.

¹⁷⁰ In questo tempo contraddittorio ritornano alla grande anche gruppi o sette pseudo religiose, la cui natura e composizione è molto complessa: per il cattolicesimo con il termine “setta” si suole intendere delle comunità appartenenti al movimento evangelico (le cosiddette “sette protestanti”), che si stanno diffondendo a macchia d’olio in America latina, Africa e Asia. Di solito hanno un’organizzazione piramidale, i membri vengono sovente sottoposti a una disciplina o forma di vita lontana dalla realtà, intollerante nei riguardi di chi non fa parte del movimento, si segnalano per un forte proselitismo e una consolidata aggressività contro la Chiesa cattolica ritenuta traditrice di Cristo. La setta è caratterizzata anche dall’abbandono della comune verità biblico-apostolica e dei contenuti centrali della fede condivisa; essa, inoltre, si configura come un “gruppo elitario” che si separa dalla realtà sociale; normalmente nasce sulla scia di un leader “carismatico” che sostiene di aver ricevuto dall’Alto una speciale illuminazione per capire il vero stato delle cose. I membri della setta sono gli unici a possedere la proprietà assoluta dei mezzi di salvezza; solo gli eletti possono salvarsi, e per i gruppi più radicali, il resto del mondo è destinato all’annichilimento. Da anni, inoltre, si assiste alla comparsa e al successo, specie nel mondo giovanile, di movimenti di matrice orientalista, in cui fanno presa: le Scritture più antiche del mondo (si veda nel caso degli Hare Krishna quella dei Veda); la diretta relazione con la divinità con un unico mediatore che è il maestro spirituale che introduce l’adepto a un rapporto autentico con l’assoluto; la valorizzazione di sé e la ricerca della felicità: più che una religione si possono considerare un sistema sincretista di psicologia umanista, di psicologia transpersonale e di religiosità-spiritualità. Queste forme non propongono nulla in cui credere, chiedono solo di fare “esperienza” per giungere a una concezione di libertà interiore ben diversa da quella fondata sulla ragione e sulla coscienza etica personale (cf. I. FIZZOTTI-S. TAPIA, *Sette e nuovi movimenti religiosi*, in G. CALABRESE-PII. GOYERT-O. F. PIAZZA [EDD], *Dizionario di Ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, pp. 1321-1329).

dei suoi fondamenti storici e dottrinali a *romanzo* o a *mito*, ritenendo la *dogmatizzazione* del suo Fondatore, destituito anche della sua divinità personale, come frutto della *costantinizzazione* della Chiesa. Quindi la persona, l'identità e il messaggio di Gesù, così come ci vengono delineati dai Vangeli¹⁷¹ e dalla bimillenaria dottrina ecclesiale,¹⁷² vengono sottoposti a un profondo processo di revisione che ha posto sotto accusa quel Gesù Cristo Figlio di Dio in cui hanno creduto per secoli milioni di persone. Insomma, con l'elaborazione della dottrina trinitaria nella Chiesa antica,¹⁷³ «il cristianesimo trasforma Gesù di Nazareth, un personaggio storico sul quale disponiamo di ben pochi dati verificabili, in uno dei componenti di una “molteplicità politeistica” che viene a sostituire il misterioso Yahvé».¹⁷⁴

Il cristianesimo come sistema religioso oppressivo, antiumano, antiscientifico e mistificatore, merita, quindi, l'espulsione dall'orizzonte della postmodernità con l'imputazione infamante di *millantato credito*, per cui è doveroso elaborare, secondo l'ateo dichiarato Michel Onfray, un

¹⁷¹ Non possiamo non menzionare il volume di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI su *Gesù di Nazaret* (Rizzoli, Milano 2007); un libro questo che fa impallidire le ricostruzioni più o meno fantasiose di presunti interpreti statunitensi (*Il Vangelo di Giuda, Il Codice da Vinci*) e il corto respiro di tanta pubblicistica nostrana (Cf. J. H. MORALES RIOS, *Presentazione del libro “Gesù di Nazaret” di Papa Benedetto XVI*, in *Antoniamum* 82 [2007] pp. 415-439; M. GRONCHI, *Conoscenza segreta e storia di Gesù. A confronto con “Il Codice da Vinci” e “Il Vangelo di Giuda”*, in *Asprenas* 54 [2007] pp. 69-84; IDEM, *Il Gesù storico dei vangeli di J. Ratzinger-Benedetto XVI*, in *Euntes Docete* 61 [2008] pp. 151-168).

¹⁷² Sulla dottrina cristiana ed ecclesiale su Cristo, cf. A. AMATO, *Gesù il Signore*. Saggio di Cristologia, EDB, Bologna 2003³.

¹⁷³ Per un aggiornato e serio studio, cf. F. DÜNZL, *Breve storia del dogma trinitario nella Chiesa antica*, Queriniana, Brescia 2007.

¹⁷⁴ AUGIAS-PESCE, *Inchiesta su Gesù*, p. 200.

rigoroso “Trattato di ateologia”.¹⁷⁵ Dinanzi a certi scritti che provocano sconcerto e indignazione, con le parole dello scrittore ebreo F. Werfel, si può ben dire che «in ambito così puro un fantasticare senza freni io lo detesto come una oscenità, e ogni libertà poetica senza un solido fondamento mi sembra sconsideratezza anti-artistica ed offensiva. Infatti, di che uomini, di cose quanto serie si tratta qui, quale eterna forza portante ha qui l’avvenimento!».¹⁷⁶ Con la postmodernità, quindi, la *quaestio* sul *quaerere Deum* si fa sempre più complessa e necessaria, per cui non basta l’ingenua e infruttuosa apologetica vecchia maniera, oppure la aprioristica riproposta delle pur venerande formule di fede di cui oggi ben pochi comprendono il significato e ne colgono la vitalità. È necessario, semmai,

«ritrovare una vera consapevolezza di ciò che queste formule significano, sottoponendole senza paura alla prova del nuovo contesto culturale e delle più recenti scoperte. Questo comporta, anche da parte dei cristiani più convinti, la disponibilità a ripensare – e a ri-dire – la loro fede in rapporto a queste variabili. Il “processo” a Gesù, come ogni processo, non è solo un accumularsi di sospetti e di accuse, ma l’occasione per far emergere, attraverso il confronto, almeno qualche frammento di verità».¹⁷⁷

¹⁷⁵ Cf. M. ONFRAY, *Trattato di ateologia*. Fisica della metafisica, Fazi, Roma 2005; P. DESALMAND, *Catechismo di ateologia*. In che cosa crede chi non crede, Piemme, Casale Monferrato 2007.

¹⁷⁶ Testo riportato in G. COLZANI, *Volto di Gesù in recenti pubblicazioni*, in *Consacrazione e Servizio* 53 (2008) n. 2, pp. 54-55.

¹⁷⁷ G. SAVAGNONE, *Processo a Gesù*. È ancora ragionevole credere nella divinità di Cristo?, Elle Di Ci, Torino 2007, pp. 9-10; cf. l’intero assunto alle pp. 5-29: «La maschera e il volto»; su tale tematica si veda anche PERRELLA, *Credo nel Dio di Gesù Cristo*, pp. 231-267.

In realtà, il “processo a Gesù” si rivela essere sostanzialmente il “processo alla sua Chiesa”, al cattolicesimo in particolare e al cristianesimo in generale, che hanno l'improntitudine, nonostante le storiche e note divisioni e frammentazioni, di essere ancora presenti ed operanti, onde per cui non si *rassegnano* a un mondo senza Dio e i suoi valori.¹⁷⁸

Il nostro mondo odierno, inoltre, almeno quello occidentale, viene connotato a più riprese dal sociologo Zygmunt Bauman come “società liquida”: una società umana sempre più globalizzata nell'economia e nella comunicazione, fortemente interconnessa a motivo di plurimi rapporti fra i popoli e le culture, eppure paradossalmente e contraddittoriamente sofferente per l'incapacità di costruire legami continuativi e solidali.¹⁷⁹ In questa “società fluida”, massmediale e sempre più “in rete”, tutto si consuma con voracità e tutto subito dopo viene dismesso, sconnesso, smantellato (tanto che si parla di *anoressia* e di *bulimia* sociale): l'*homo oeconomicus*, vero *homo consumens*, ha disimparato ad amare, a donarsi, a prendersi cura dell'altro;¹⁸⁰ ha per assioma di vita, parafrasando una nota espressione cartesiana: *consumo, dunque sono!*¹⁸¹ Per questo, il Bauman vede come contraltare dell'*homo con-*

¹⁷⁸ Si vedano, ad esempio e a questo riguardo, le appassionante ed intense pagine del filosofo cattolico francese B. SICHÈRE, *Cattolico*. Perché non dobbiamo rassegnarci a un mondo senza Dio, Lindau, Torino 2007.

¹⁷⁹ Cf. Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione*. Le conseguenze sulle persone, Laterza, Roma-Bari 2004; IDEM, *Modus vivendi*. Inferno e utopia del mondo liquido, Laterza, Roma-Bari 2007; IDEM, *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari 2008.

¹⁸⁰ Sotto questo aspetto si veda il provocatorio volume sempre di Z. BAUMAN, *Homo consumens*. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi, Erickson, Gardarolo (Trento) 2007.

¹⁸¹ Cf. Z. BAUMAN, *Consumo, dunque sono*, Laterza, Roma-Bari 2009².

sumens quello che lui definisce l'*homo sacer*, cioè il povero che viene estromesso dalla società globalizzata e poi conseguentemente sacrificato, non essendo più un soggetto da soccorrere, ma un rifiuto da rimuovere. L'aggregazione smantellata con e dalle sue contraddizioni interpella radicalmente a rivederne i presupposti per costruire un nuovo socialismo, non delle dittature, ma di una società eticamente umana. Così l'*homo sacer*, mentre è sacrificato, richiama all'"ordine": non quello dei precetti, ma quello che scaturisce dall'ascolto della natura e dal rispetto della persona nella sua dignità e diritti.

La società e la vita *fluide, liquide*,¹⁸² pertanto, mettono a nudo la crisi dell'Occidente; il suo declino smaschera le sue presunzioni: la competitività esasperata, il liberismo selvaggio, il progressivo ridimensionamento delle strutture sociali, il mito del cambiamento e della velocità senza meta e senza finalità; ma soprattutto mostra l'oscuramento dei diritti umani prodotto dalla sacra/sacrilega trinità "territorio-nazione-stato". L'*homo consumens et oeconomicus* ha disimparato persino a prendersi cura della Terra, violentandola e saccheggiandola nelle sue materie e risorse, riducendola in una grande pattumiera, intossicandola con veleni e con dannosi sovraccarichi tossici nella biosfera, portando inesorabilmen-

¹⁸² Stress, paura sociale e individuale, città alienanti, legami fragili e mutevoli: la vita liquida è precaria, vissuta in condizioni di continua incertezza, con la paura di essere colti alla sprovvista e rimanere indietro; ciò che conta per i molti della postmodernità è la vorace velocità, non la stabilità e qualità della durata dei rapporti esistenziali e trascendenti. Per uscire da questa specie di "girone dantesco" in cui sono precipitati i rapporti interpersonali, sarà bene enucleare una efficace terapia d'urto dando vita a una sorta di *etica della reciproca comprensione* fra gli sconcertati ed incerti cittadini del villaggio globale (cf. Z. BAUMAN, *Fiducia e paura nella città*, Mondadori, Milano 2005, pp. 35; cf. l'intero assunto alle pp. 3-37).

te le calotte polari a sciogliersi: sempre più si globalizza l'incertezza e quindi la paura!¹⁸³ Diventa così sempre più palpabile l'angosciato afflato cinquecentesco: *Peur toujours, peur partout, paura sempre e ovunque!*¹⁸⁴ Per cui non c'è da meravigliarsi se la profonda *crisi dell'umano* ha portato inevitabilmente anche alla pericolosa *crisi della natura*:¹⁸⁵ «Ne consegue che l'uomo postmoderno tende a percepirsi come *post-historic man*: un essere, secondo l'espressione di R. Seudenberg, senza memoria e senza speranza».¹⁸⁶ Siamo in una società a *corto respiro*.¹⁸⁷ Sulla scia del pensiero sartriano si pone, inoltre, la *nausea* che fa seguito alla rivelazione improvvisa e dolorosa dell'*essere-là-nel-mondo* senza giustificazione, come le pietre del giardino, gli alberi, le panchine, le radici che affondano nella terra, buttate lì, *di troppo*, senza scopo

¹⁸³ «La paura è una sensazione nota ad ogni creatura vivente [...]. L'uomo conosce però un altro tipo di paura, di "secondo grado": una paura, per così dire, socialmente e culturalmente "riciclata", ovvero "derivata" [...]: una paura che – indipendentemente dalla presenza immediata o meno di una minaccia – orienta il comportamento dell'essere umano dopo aver modificato la sua percezione del mondo e le aspettative che ne guidano le scelte [...]. La "paura derivata" è un preciso stato d'animo che può essere descritto come *sensibilità* al pericolo: senso di insicurezza (il mondo è pieno di pericoli che possono colpire in qualsiasi momento senza preavviso, o quasi) e di vulnerabilità (nell'eventualità in cui il pericolo colpisca ci saranno ben poche o nessuna possibilità di sfuggirgli o di difendersene con successo)» (BAUMAN, *Paura liquida*, pp. 3-4).

¹⁸⁴ È la nota espressione con cui Lucien Febvre ha condensato con icastica efficacia come ci si sentiva nell'Europa del XVI secolo, nel tempo e nel luogo in cui stava per sorgere la modernità (cf. L. FEBVRE, *Le Problème de l'incroyance au XVI siècle*, Albin Michel, Paris 1942, p. 380; BAUMAN, *Paura liquida*, p. 4).

¹⁸⁵ Cf. A. ALESSI, *Sui sentieri dell'uomo*. Introduzione all'antropologia filosofica, LAS, Roma 2006, pp. 7-20; AA. VV., *Natura senza fine*. Il naturalismo moderno e le sue forme, EDB, Bologna 2006.

¹⁸⁶ ALESSI, *Sui sentieri dell'uomo*, p. 11.

¹⁸⁷ Cf. S. PALUMBIERI, *L'uomo e il futuro*, Dehoniane, Roma 1991, vol. 1, pp. XVIII-XIX.

e senza senso: «Siamo tutti qui a bere e a mangiare per conservare la nostra preziosa esistenza, e non c'è niente, niente, nessuna ragione d'esistere». ¹⁸⁸ Esistenza che per Sartre, epigone dell'individualismo esasperato, diventa insopportabile a motivo dell'inevitabile *presenza e interazione* dell'altro/altri, che sono l'inferno! ¹⁸⁹

Ma è davvero impossibile in questi nostri giorni incontrare e amare con gratuità l'altro, il prossimo, visto che

¹⁸⁸ J. P. SARTRE, *La nausea*, Einaudi, Torino 2005 (testo originale francese del 1948), p. 173; alla nausea si associano non di rado l'angoscia e la disperazione. Il dolore non è tanto determinato dal fatto che si è vittime della sofferenza, quanto piuttosto dal fatto che si tratta di una sofferenza senza perché. Il recensore del romanzo sartriano, Paul Nizan, così scrive: «Sarebbe sbagliato affrettarsi, come non si mancherà di fare, ad avvicinare Sartre a Martin Heidegger. Oggetto dell'angoscia nel filosofo tedesco è il *nulla*: in Sartre è l'*esistenza*. La legge dell'uomo rigorosamente solo non è la paura del nulla, ma la paura dell'*esistenza*» (*ibidem*, p. 7). Sartre († 1980) è comunemente conosciuto per essere stato uno egli esponenti più rappresentativi dell'esistenzialismo ateo; lui stesso non ha esitato a dichiarare di aver avuto sempre un rapporto difficile ed impossibile con Dio (cf. ABBAGNANO, *Storia della Filosofia*. Dallo Spiritualismo all'Esistenzialismo, vol. 5, pp. 720-733).

¹⁸⁹ Osserva il filosofo Reale: «Non è forse questa la lezione di Sartre? Lo aveva scritto in modo dirompente nel 1944 nel suo secondo dramma dal titolo *Porta chiusa*, in cui viene sostenuta non solo l'impossibilità di intesa e comunione fra gli uomini, ma addirittura l'avversione implacabile e radicale che sussiste fra uomo e uomo [...]. Nietzsche, inoltre, dà dell'uomo giudizi negativi veramente impressionanti, come per esempio questi: l'uomo è "una delle più raffinate bestie da preda", "la migliore belva feroce", "il più crudele degli animali", "una delle malattie della Terra" [...]. Bauman ha spiegato perfettamente, dal punto di vista sociologico ciò che consegue a questa *forma di individualismo*, che infrange il legame con le altre persone, trasformandolo in un rapporto estrinseco, uguale a quello che l'uomo ha con tutte le altre cose [...]. E allora alla provocatoria domanda di Gadamer: "Chi è il vicino con cui viviamo?", va aggiunta anche quest'altra, ancora più provocatoria: *sai che esiste un tuo vicino?*» (G. REALE, *L'uomo non si accorge più di morire*, in AA. VV., *Che cosa vuol dire morire*. Sei grandi filosofi di fronte all'ultima domanda, Einaudi, Torino 2010, pp. 37-38; i corsivi sono nostri).

l'amore, specie quello agapico che viene dal Dio cristiano, ingloba Creatore, creato e creature? *No diciamo a Sartre e a quelli che la pensano come lui!* Amare, compatire l'altro e con l'altro, non avere rapporti aggressivi o indifferenti (vere malattie dell'anima), è appello antropologico-etico inderogabile e assai utile dal punto di vista sociale, in quanto esorcizza la logica della *mixofobia* – che è causa di profonde crisi dell'umano – e instaura il tempo salutare della *mixofilia*, come avverte ancora Bauman.¹⁹⁰

Alla crisi dell'umano e della natura¹⁹¹ si è associata evidente ai nostri giorni anche la crisi della religione,¹⁹² del cri-

¹⁹⁰ Una cogente presentazione del pensiero baumiano la offre M. FARINA, *In Maria, donna di relazione, le vie di un nuovo umanesimo*, in *Theotokos* 15 (2007) pp. 459-489, specialmente le pp. 461-470: «A confronto con Zygmunt Bauman».

¹⁹¹ Oggi, anche a motivo dell'esasperante fiducia nella tecnica e nella scienza è in crisi anche il tradizionale concetto di "natura"; a questo riguardo il filosofo Reale osserva: «La natura è la *physis* dei Greci, un concetto sacrale, l'insieme di quelle leggi eterne che, per il Greco, mai avrebbero potuto cambiare. Avendole noi modificate in funzione della tecnica, abbiamo perso il concetto di natura, non perché la natura in se stessa non ci sia più, ma perché ciò con cui oggi abbiamo a che fare non è la natura in sé e per sé, ma una forma artefatta, in cui la struttura e le sovrastrutture introdotte dall'uomo si fondono, dando per risultato un mondo che non è natura, è contro o sopra o extra natura. In particolare, è la natura dell'uomo che viene manipolata. È un bene questo? Una certa forma intelligente della medicina comincia a dubitarne e a lanciare allarmi» (REALE, *L'uomo non si accorge più di morire*, p. 35); su posizioni diverse dal filosofo Reale si pone, ad esempio, l'antropologo Francesco Remotti, che adoperando l'inconsueto genere letterario di una "lettera a Papa Ratzinger", esprime il suo dissenso nei riguardi dell'assunto cristiano e cartesiano dell'esistenza certa di una natura umana stabile e permanente (cf. F. REMOTTI, *Contro natura. Una lettera al Papa*, Laterza, Roma-Bari 2008); sulla questione più in generale, invece, si veda lo studio di: AA. VV., *Natura senza fine. Il naturalismo moderno e le sue forme*, EDB, Bologna 2006).

¹⁹² Cf. G. FILORAMO, *Che cos'è la religione? Temi, metodi, problemi*, Einaudi, Torino, 2004, pp.1-28: «La religione e le sfide della postmodernità».

stianesimo, della verità, dell'etica, della pedagogia¹⁹³ e, in un tempo di disincanto e di delusione, anche della speranza.¹⁹⁴ Va detto subito, per non sprofondare in un crinale pessimistico e infecondo, che

«nel mondo che sta diventando “diverso”, “altro”, la crisi è inevitabile. Non è per lamentarsi di questo, poiché la crisi è segno di vitalità per ogni persona, istituzione o gruppo: li fa diventare nuovi e differenti [...]. La crisi non è un fatto specificamente cristiano. Malgrado il gran numero di progressi tecnologici e scientifici strombazzati in tutto il mondo dai *media*, l'esperienza più fondamentale è che questo nostro mondo versa in una profonda crisi, come mai è successo nella storia umana. Le bugie o la cinica compiacenza non possono nascondere questa verità [...]. Stiamo vivendo la crisi di esseri umani incapaci di legare in solidarietà più di sei miliardi di persone come membri di una *famiglia* e non come membri di una *specie*, che si combattono a vicenda in modo darwiniano. In fondo, la crisi che avviluppa il mondo potrebbe essere formulata come una situazione di realtà opposte: l'umanità contro la disumanità, la solidarietà compassionevole contro l'indifferenza indurita. La soluzione di questa crisi implica impegno: richiede di schierarsi nella lotta della verità contro la menzogna, della giustizia sull'ingiustizia, della vita sulla morte. Ogni analisi e prospettiva di un cristianesimo in crisi va posto entro la cornice più grande di un *mondo in crisi*».¹⁹⁵

¹⁹³ Cf. AA. VV., *Cristianesimo in crisi?*, in *Concilium* 41 (2005) n. 3, pp. 149-319.

¹⁹⁴ Si veda un testo ormai divenuto “classico”: J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana, Queriniana, Brescia 1970.

¹⁹⁵ J. SOBRINO-F. WILFRED, *Editoriale*, in *Concilium* 41 (2005) n. 3, pp. 155-156.

2.1 Il cristianesimo e Maria banditori della speranza affidabile

Dinanzi alle drammatiche situazioni in cui versa tanta parte di umanità, l'uomo e la donna di fede sono comunque chiamati a impegnarsi nell'*auditus culturae*¹⁹⁶ e a “sperare contro ogni speranza” (cf. Rm 4,18), perché la loro speranza viene dal Signore. Quindi i redenti hanno il dovere e il *diritto di sperare*, specie se sono nella prova (cf. Gb 19,25-26).¹⁹⁷ La storia della salvezza testimonia abbondantemente quanto sia decisivo, gratificante e santo sperare, sapendo di non rimanere delusi.¹⁹⁸ Una speranza piena che sgorga e si rinsalda per l'avvento, nella «pienezza del tempo» (Gal 4,4), di Colui che proclama la speranza in un futuro Assoluto, che coincide con Dio. La Chiesa è intrinsecamente un popolo in cammino, una comunità di speranza; popolo che compie nella speranza il pellegrinaggio verso l'escatologica Terra promessa, cioè verso la comunione totale con Dio: «Un solo corpo – scrive san Paolo – un solo Spirito, come una sola è la *speranza* alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione» (Ef 4,4). La Chiesa dei nostri giorni, rinnovata e motivata dall'inse-

¹⁹⁶ Cf. I. SANNA, *Auditus culturae: le sfide antropologiche della post-modernità*, in *PATH 7* (2008) pp. 145-167.

¹⁹⁷ Non va peraltro dimenticato che il tema del giusto sofferente era stato affrontato nelle letterature assiro-babilonese, ugaritica, egiziana, come mostra J. LÉVEQUE, *Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique*, Gabalda, Paris 1970, pp. 13-80. È illuminante a questo riguardo la bella e densa riflessione di GIOVANNI PAOLO II, *Salvifici doloris*, lettera apostolica dell'11 febbraio 1984, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 9, nn. 620-685, pp. 572-667; cf. anche AA. VV., *Il dolore tra resistenza e resa*, Camilliane, Torino 2004.

¹⁹⁸ Cf. Gn 17,23-27; 1Sam 30,6; Gb 6,9-10; 8,13; 14,18-20; 28,18-20; Sal 42,6; 62,6; 88,19; 130,5; Is 25,9-10; 27,4-5; 30,6-7; 40,27.31; 42,2-4a; 43, 10c-13; 63,1-3; Bar 1,1-4; Rm 4,18-25; 5,2; 5,3-4; 7,25; 8,20; 8,24; 11,29; 15,4; 1Ts 1,3; 4,13-14; Eb 3,1-6; 7,18; 10,19; 10,23; 11,1; 11,17-19; 11,35; 13,14; 1Pt 3,15; 2Pt 3,1-7; 3,17-18; Gd 20,21.

gnamento del Concilio Vaticano II, annunciando Cristo luce, gioia e speranza delle genti (cf. *Lumen gentium* 1), sempre più si impegna a far proprie le gioie e le speranze antiche e nuove dell'uomo e della donna del nostro tempo (cf. *Gaudium et spes* 1).¹⁹⁹ Nell'evento dell'Incarnazione, in quello della Croce e della Risurrezione sono ricapitolati sia il dolore dell'uomo e il gemito della creazione (cf. Rm 8,22-23), sia la speranza per ogni uomo e donna che, su questa terra, partecipano al mistero della gioia e quindi della speranza. Essa, insegna ancora l'Apostolo, «non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (Rm 5,5). E il Figlio di Dio e della Vergine, «speranza della gloria» (Col 1,27), certamente non delude. Ma proprio perché *speranza*, essa non *vede* ancora il suo oggetto, non lo *possiede*: «Ciò che si spera, se visto non è più speranza; infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe ancora sperarlo?» (Rm 8,24). Nel *presente* del dolore, Cristo risorto è la certezza del *futuro* di gloria eterna. Il credente, *viandante* di un futuro che non delude né si corrompe,²⁰⁰ sa che il cammino escatologico è paradossale: la sua meta è nel suo punto di partenza,

¹⁹⁹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994, pp. 169-185.

²⁰⁰ «Non senza motivo la teologia, per designare l'uomo che abita su questa terra, uomo *costitutivamente in cammino*, conio il termine *viator*. La metafora della vita come cammino verso il Cielo, con le sue tre componenti essenziali – il *viandante*, la *via*, la *meta* – si presenta secondo le angolature in una stupenda varietà di forme. Il *viandante* è designato ora come esule, ora come pellegrino, ora come uomo che ha smarrito la strada. La *via* è vista ora come deserto o terra arida, come valle di lacrime, come mare procelloso o, con più acuto senso teologico, come Cristo-via, la sola che conduce al Padre (cf. Gv 14,6) [...]. La *meta* è individuata ora in Dio, termine di ogni “santo viaggio” (cf. Sal 84,6) ora nel “monte di Sion”, nella “Città del Dio vivente” (Eb 12,22) e nella “Gerusalemme celeste” (Eb 12,22; Ap 21,22) ora nel “nuovo cielo”, nella “nuova terra” (Ap 21,1) ora nella definitiva terra promessa» (I. M. CALABUIG, *Maria «nostra sicura speranza» nell'attuale liturgia roma-*

Gesù risorto; il suo futuro, in un evento passato; ci proiettiamo verso l'avvenire per ritornare alle sorgenti. Incisivamente F. X. Durrwell († 2005) ha scritto che «la speranza cristiana fa rotta verso un avvenire dove l'ancora è già fissata».²⁰¹

L'Occidente cristiano, sovente *tentato da un offuscamento della speranza* nel progettare e vivere il proprio futuro,²⁰² scrive Giovanni Paolo II nell'esortazione apostolica *Ecclesia in Europa* – vera e propria *magna charta* della speranza del suo pontificato –, non deve abbattersi o sfiduciarsi a motivo di un pertinace *tentativo di far prevalere un'antropologia senza Dio e senza Cristo*, perché sono tanti ed evidenti, seppur non roboanti, i segnali che aprono alla speranza²⁰³ (i martiri testimoni della fede;²⁰⁴ la santità di molti cristiani; la vitalità di molte comunità parrocchiali²⁰⁵ e dei movimenti ecclesiali,²⁰⁶ il cammino ecumenico...).²⁰⁷ Bisogna, afferma il Santo Padre, *ritor-*

na, in AA. VV., *Maria segno di speranza per il terzo millennio*, Roma, Centro di Cultura Mariana “Madre della Chiesa”, Roma 2001, pp. 235-236).

²⁰¹ F. X. DURRWELL, *La résurrection de Jésus*. Mystère de salut, Cerf, Paris 1976, p. 205.

²⁰² Cf. I. SANNA, *La domanda di speranza nella postmodernità*, in *Rivista di Vita Spirituale* 59 (2005) pp. 369-390; l'intero numero della rivista è dedicato a «La spiritualità della speranza», *ibidem*, pp. 365-561.

²⁰³ Cf. P. O'CALLAGHAN, *L'Europa e la speranza: tra promessa e ricordo. Riflessioni intorno all'«Ecclesia in Europa»*, in *PATH* 4 (2005) pp. 241-270.

²⁰⁴ Cf. A. ROCCUCCI, *Giovanni Paolo II e i “nuovi martiri”*, in AA. VV., *Il pontificato di Giovanni Paolo II*. Storia del Cristianesimo 1978-2005, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, pp. 187-234.

²⁰⁵ Cf. G. SCARVAGLIERI, *L'attualità della Parrocchia*. Strutture, funzioni, prospettive, Mursia, Milano 2006.

²⁰⁶ Cf. M. IMPAGLIAZZO, *Giovanni Paolo II e i movimenti ecclesiali*, in AA. VV., *Il pontificato di Giovanni Paolo II*, pp. 155-186.

²⁰⁷ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia in Europa* 6-17, esortazione apostolica post-sinodale su Gesù Cristo, vivente nella sua Chiesa, sorgente di speranza per l'Europa, del 28 giugno 2003, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, cit., vol. XXVI/1, pp. 1008-1017. Nei mesi di luglio

*nare a Cristo, fonte di ogni speranza:*²⁰⁸ alla Chiesa del nuovo millennio Cristo affida il Vangelo della speranza,²⁰⁹ che deve essere annunciato proclamando il mistero del Signore, passando dalla comune testimonianza di unità nel dialogo, nell'evangelizzazione della vita sociale e culturale, con una particolare attenzione all'educazione dei giovani alla fede.²¹⁰ *La missione ad gentes diventa così espressione di una Chiesa plasmata dal Vangelo della speranza.* Giovanni Paolo II e ora Benedetto XVI, nonostante la cruda realtà dei primi anni del terzo millennio, che per tanti versi possiede ancora intatta la virulenza di "un tempo infedele", come è stato sostanzialmente il secolo ventesimo, hanno invece spronato i credenti e gli uomini e le donne di buona volontà a liberarsi dalla iniqua e improduttiva *etica della rassegnazione*, così presente nei nostri difficili giorni, per confidare pienamente e tenacemente nel Dio di Gesù Cristo, Signore della storia, Provvidenza che non fa mai mancare il pane della speranza: *Duc in altum!* (cf. Lc 5,4). La speranza, infatti, è dono-virtù veniente dal mistero trinitario di

e di agosto 2003 il Santo Padre negli *Angelus* ha tenuto ben otto meditazioni sull'argomento: GIOVANNI PAOLO II, *Le radici cristiane dell'Europa*. Supplemento a «L'Osservatore Romano», LEV, Città del Vaticano 2003. Non bisogna dimenticare che il Papa, tenendo conto dei Sinodi dei Vescovi celebrati nei 5 Continenti, ha pubblicato documenti afferenti alla loro realtà, bisogni e prospettive: *Ecclesia in Africa; Ecclesia in America; Ecclesia in Asia; Ecclesia in Oceania* (cf. *PATH* 4 [2005] n. 1, pp. 139-270; *Prendere il largo con Cristo*. Esortazioni e Lettere di Giovanni Paolo II, pp. 105-153; AA. VV., *Europa e cristianesimo*, in *Communio* 34 [2005] pp. 5-94).

²⁰⁸ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia in Europa* 18-22, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XXVI/1, pp. 1017-1022: «Ritornare a Cristo, fonte di speranza».

²⁰⁹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia in Europa* 23-42, *ibidem*, vol. XXVI/1, pp. 1022-1034: «Il Vangelo della speranza affidato alla Chiesa del nuovo millennio».

²¹⁰ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia in Europa* 44-65, *ibidem*, vol. XXVI/1, pp. 1035-1049: «Annunciare il Vangelo della speranza».

Dio: essa è, infatti, fondata in Dio (cf. Sal 62,6; Sal 71,5; 1 Pt 1,21) e in Cristo, il quale è «la nostra speranza» (1Tm 1,1).²¹¹

Maria in tutta la sua esistenza si è lasciata guidare dallo Spirito, venendo *additata, contemplata e imitata*, come indicava lo stesso Giovanni Paolo II, «come donna docile alla voce dello Spirito, donna del silenzio e dell'ascolto, donna di speranza, che seppe accogliere, come Abramo, la volontà di Dio sperando contro ogni speranza» (*Tertio millennio adveniente* 48).²¹² Su queste incisive considerazioni di Giovanni Paolo II, fondate e riscontrabili nella interpretazione teologica fatta dagli evangelisti (vera e propria “protomariologia”), ci soffermiamo brevemente per rilevare dal punto di vista teologico-biblico la congruità dell'espressione: Maria *donna di speranza*, tralasciando gli altri aspetti teoretici dell'assunto già svolti da altri.²¹³ La congruità teologica di Maria *donna di speranza* va colta a partire dalla designazione ecclesiale del *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

«La speranza è la virtù teologale per la quale desideriamo il Regno dei cieli e la vita eterna come nostra felicità, riponendo la nostra fiducia nelle promesse di Cristo e appoggiandoci non sulle nostre forze, ma sull'aiuto della grazia dello Spirito Santo» (CCC 1817).

Andando a ritroso nella narrazione evangelica troviamo in essa le testimonianze più vere e convincenti di come la

²¹¹ Su “Cristo speranza” cf. G. HELEWA, «Cristo in voi, speranza della gloria» (Col 1,27), in AA.VV., *Sperare. Forza e fatica del vivere cristiano*, Testesum, Roma 1994, pp. 33-48.

²¹² *Enchiridion Vaticanum*, vol. 14, n. 1802, pp. 1000-1001.

²¹³ Cf. A. AMATO, *Con Maria sulle vie dello Spirito nella speranza*, in AA.VV., *Nell'evento dello Spirito. Per una esistenza trasfigurante*, Usmi, Roma 1998, pp. 128-137; C. MILITELLO, *Maria donna di speranza*, in AA.VV., *Sperare. Forza e fatica del vivere cristiano*, pp. 177-198.

Madre di Gesù sia stata, nella fede, nella carità e nel servizio alla persona di Cristo e al suo regno (cf. *Lumen gentium* 61) donna forte di speranza. Infatti, Maria di Nazaret, permeata costantemente dallo Spirito, dimostra, sin dall'inizio della sua vicenda, di saper "cogliere" Dio nel suo spiegarsi dialogico e salvifico, grazie alla sua profonda e genuina spiritualità teologale, propria degli *anawim* del Regno (cf. *Lumen gentium* 55), pronunciando il suo libero e consapevole *fiat* (cf. Lc 1,38), il suo *Magnificat* (cf. Lc 1,46-55), impresiositi dalla tenace volontà di ribadire la sua diaconia al Dio Salvatore (cf. Lc 1,38.48).²¹⁴ Evangelizzata dalle parole, dalle persone e dagli eventi, che fungono da corollari nell'avveramento del mistero dell'Incarnazione del Figlio di Dio (cf. Lc 2,8-19; 2,25-38; 2,41-51; Mt 1,18-24; 2,9-11), la fede permea la speranza, infiamma la carità, acuisce l'intelligenza e rafforza la volontà di sequela nei momenti difficili (cf. Mc 3,31; Lc 2,50) della "Piena di Grazia" (Lc 1,28). Dai Vangeli riaffiora l'*ebraicità* di Maria quando si concentra totalmente e piamente, con la mente e il cuore, nello scrutare e servire il Mistero (cf. Lc 2,19.51).²¹⁵ Una lontana parente, Elisabetta sposa del sacerdote Zaccaria, anch'ella ricolma di Spirito (cf. Lc 1,41), riconosce ed elogia Maria per la sua fede e obbedienza (cf. Lc 1,42.45) attuata nell'abbandono alla verità e potenza della Parola, alla imperscrutabilità e inaccessibilità del disegno e delle vie di Dio (cf. Rm 11,33). La dimensione

²¹⁴ Sui contenuti dei passi evangelici, cf. A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*. Figlia di Sion e Madre del Signore, EDB, Bologna 2007, pp. 63-237.

²¹⁵ L'evangelista Luca sottolineando l'atteggiamento sapienziale di Maria dinanzi al Mistero del Figlio (cf. A. SERRA, *Maria di Nazaret*. Una fede in cammino, Paoline, Milano 1993, pp. 31-48), vuole forse intenzionalmente richiamare Dt 6.4-6: proclamazione/preghiera sull'unicità e santità di Dio, proclamazione dal forte sapore di monoteismo affettivo, per cui a Jahwé solo si fanno convergere tutto l'essere, tutto l'amore e tutto il culto.

teologale nella persona della Madre di Cristo non è una mera e statica acquisizione veniente dal dono della “pienezza di grazia”: ma è dinamica nello Spirito ed è forza nella volontà di discepolato che si forgia, si tempera, si nutre e trova senso nel *mistero della contraddizione* di Cristo.²¹⁶

Seguire il Maestro suppone, anche e soprattutto per la Madre, l’assunzione dell’itinerario della *purificazione della speranza*: essa da giusta *aspirazione* umana deve diventare, mediante l’assunzione del modello cristologico dell’umiliazione/abbassamento (cf. Fil 2,5-11), *virtù teologale* ordinata al Regno.²¹⁷ Il culmine di tale purificazione, di profonda e vera “inculturazione cristologica” o via conformativa a Cristo (cf. Gal 2,20), Maria lo sperimenta nel dramma della Croce «dove, non senza un disegno divino, se ne stette ritta (cf. Gv 19,25), soffrì profondamente col suo Figlio unigenito e si associò con animo materno al sacrificio di lui, amorosamente consenziente all’immolazione della vittima da lei generata» (*Lumen gentium* 58). Alla luce sia della tradizione ecclesiale, dottrinale, liturgica e teologica, possiamo dire che non esiste aspetto della persona di Maria e della sua missione che non susciti nel cuore dei discepoli un sentimento di grande *speranza*: la concezione immacolata, la maternità messianica, la presenza a Cana, presso la Croce e nel Cenacolo, con gli Apostoli in attesa dello Spirito,

²¹⁶ Gesù, venuto a salvare tutti, sarà pietra di inciampo, di scandalo per Israele (cf. Is 8,14; Rm 9,32) e causa di contrasto, di paradosso per l’umanità, sempre divisa nei suoi confronti. Anche Maria viene associata, dal disegno provvidente di Dio, a tale misteriosa, dolorosa e salvifica “contraddizione”. Sul suo grande spessore teologale, etico ed iconologico, cf. G. TRAVAGLIA, *E il discepolo l’accolse con sé. Il cammino etico-spirituale del credente sulle orme di Maria*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2011, pp. 33-100.

²¹⁷ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1818.

l'assunzione gloriosa al cielo, la mediazione materna in cielo, ove esercita il suo ruolo di *mater viventium*.²¹⁸ Contemplando i misteri salvifici di Cristo e vedendo la loro ripercussione sulla Madre, i cristiani hanno compreso che Dio ha disposto in favore dell'*homo viator*, oltre all'assoluta realtà di "Cristo speranza", il dono relativo e a lui subordinato di "Maria nostra speranza".²¹⁹

Nel quadro chiaroscuro della nostra società postmoderna, il cristianesimo e le concezioni filosofiche che vi si ispirano si devono porre, come osserva il filosofo Emanuele Severino, non solo come «sentinelle dell'infermità»,²²⁰ ma anche e soprattutto come umili e tenaci *banditori della speranza* che non tramonta, cioè affidabile.²²¹ È proprio quanto Benedetto XVI ha recentemente richiamato nell'enciclica *Spe salvi* del 30 novembre 2007.²²² Scrive a tal riguardo Michele Giulio Masciarelli:

²¹⁸ Su questo aspetto cf. CALABUIG, *Maria «nostra sicura speranza» nell'attuale liturgia romana*, in AA. VV., *Maria segno di speranza per il terzo millennio*, pp. 240-260.

²¹⁹ Cf. A. M. TRIACCA, *Maria, spes nostra salve! Considerazioni teologico-liturgiche in margine ad un'antologia medioevale di preghiere mariane (approccio alla «pietas fidelium» in vista della «lex orandi»)*, in *Rivista Liturgica* 81 (1994) pp. 363-380.

²²⁰ E. SEVERINO, *La filosofia futura*, Mondadori, Milano 1989, p. 112.

²²¹ Cf. AA.VV., *Dal sapere allo sperare*, in *Euntes Docete* 61 (2008) pp. 11-114.

²²² Cf. BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, lettera enciclica del 30 novembre 2007, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 24 nn. 1439-1488, pp. 1044-1143; C. BALDINI, *La Croce: speranza affidabile. L'enciclica "Spe salvi" di Benedetto XVI*, in *La Sapienza della Croce* 23 (2008) pp. 5-13; A. VALSECCHI, *L'enciclica «Spe salvi». Una introduzione alla lettura*, in *La Rivista del Clero Italiano* 89 (2008) pp. 118-130; AA. VV., *La speranza oggi, un bene fragile e raro. Studi sull'enciclica "Spe salvi"*, in *Asprenas* 55 (2008) pp. 5-186; M. G. MASCIARELLI, *La grande speranza. Commento organico all'enciclica «Spe salvi» di Benedetto XVI*, Tau Editrice, Todi 2008.

«Nella speranza è fortemente segnata la specificità del cristianesimo in relazione alla sua presenza nel mondo e nella storia: “Il cristianesimo non aveva portato un messaggio sociale-rivoluzionario come quello con cui Spartaco,²²³ in lotte cruente, aveva fallito” (*Spe salvi*, 4). La speranza, soprattutto, è così centrale nel cristianesimo che ne interpreta bene l’essenza, ossia il mistero della stessa persona di Cristo e della sua opera messianica, non cedendo minimamente a una loro concezione secolarizzata e orizzontalista [...]. La speranza non specifica solo ciò che il Cristo è stato ed è per la liberazione rispetto alle schiavitù che umiliavano e umiliano l’uomo, ma anche rispetto a quanto serve per individuare, in positivo, la verità dell’uomo e dare senso e orientamento alla sua esistenza. La speranza non dice solo da cosa l’uomo deve essere liberato (peccato, morte, umiliazioni molteplici), ma anche a quali mete vocazionali è chiamato ad arrivare e quali vertici di gloria è destinato per grazia a raggiungere in Cielo».²²⁴

²²³ Spartaco (Tracia, 120 a. C. – Lucania, 71 a. C.) è stato un gladiatore romano che capeggiò una rivolta di schiavi, la più impegnativa delle guerre civili che Roma dovette affrontare. Catturato e giudicato disertore, fu condannato, secondo la legge criminale militare romana, alla riduzione in schiavitù. Intorno al 75 a. C. fu destinato a fare il gladiatore; fu venduto a Lentulo Battiato, un *lanista*, cioè un organizzatore di spettacoli, che possedeva una scuola di gladiatori a Capua. Ribellatosi, fuggì con pochi compagni, ai quali si aggiunsero ben presto numerosi schiavi provenienti dai molti latifondi della zona e anche un ragguardevole numero di diseredati e nullatenenti liberi delle campagne. Il movimento insurrezionale, all’inizio sottovalutato da Roma, si ampliò, diffondendosi notevolmente e, dopo alterne vicende, s’arrivò all’ultima battaglia, accanita e sanguinosa, che si concluse con la completa disfatta dei ribelli: Spartaco stesso trovò la morte sul campo e 6.000 prigionieri furono fatti crocifiggere da Crasso lungo la Via Appia, da Roma a Capua. La figura di Spartaco, con le sue doti di coraggio e di decisione, oltre che di umanità, entrò ben presto nella leggenda, incontrando anche il favore di taluni storici romani (Sallustio). Nei secoli successivi tale “eroica” figura venne presa a modello da Marx, Stalin, Rosa Luxemburg e da altri personaggi storici come simbolo della rivolta della classe servile (operaia) contro quella padronale.

²²⁴ MASCIARELLI, *La grande speranza*, pp. 15-16.

Le Chiese, poste comunque a servizio e a testimonianza per l'uomo e il mondo, devono fare della comunione fra loro dell'unico Bene necessario, che è Cristo e il suo Vangelo della carità, la comune risorsa e la comune strategia da proporre e da mettere in atto per dare il proprio contributo alla pacificazione e all'unificazione dell'umanità nella giustizia e nella fraternità, seppur nelle arricchenti differenze e diversità.²²⁵

3. IL DONO DELL'AMORE AGAPICO DEL DIO DI GESÙ: IL RISCATTO DALL'APATIA ANTROPOCENTRICA

Nel mondo dell'insicurezza globale dovuta ai molteplici fattori venienti da una società sgangheratamente "liquida" e drammaticamente in crisi, torna con forza il bisogno di comunità per uscire dal *comune deragliamento* pedagogico, etico, valoriale e quindi antropologico,²²⁶ visto

²²⁵ Da molto tempo si parla del tramonto dell'Occidente e di fine della cristianità. L'inizio del terzo millennio ha aumentato, come abbiamo già documentato, il senso di insicurezza e di paura; molti hanno l'impressione che il nostro universo culturale e la sua religione non riescano a resistere all'arrivo delle nuove visioni del mondo e di nuove religioni. Nel mondo secolarizzato e globalizzato, nell'incontro delle persone e di popoli si possono invece intravedere nuove possibilità per le religioni e per i cristiani. Mettendo fine a dissidi e incomprensioni epocali, non solo il cristianesimo ma anche le altre religioni possono e debbono collaborare per la pace e nello stesso tempo *restituire a Dio* un volto più credibile, deturpato sovente dagli stessi credenti (cf. A. RICCARDI, *Dio non ha paura*. La forza del Vangelo in un mondo che cambia, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003).

²²⁶ Il filosofo salernitano Nicola Abbagnano vedeva in questo *deragliamento* il frutto di pericolose aporie, quali il determinismo biologico, il determinismo sociale, la povertà pedagogica, valoriale, comunicazionale, tecnologica (cf. ABBAGNANO, *Storia della Filosofia*, vol. 9, pp. 576-586).

che sempre più spesso siamo «indotti a cercare, come Ulrich Beck ha causticamente osservato, soluzioni *personali* a contraddizioni *sistemiche*; cerchiamo la salvezza *individuale* da problemi *comuni*». ²²⁷ Tale strategia è destinata a fallire in quanto non intacca le radici stesse del comune problema; inoltre, è proprio questo globalizzato *ripiegamento individualistico* a mortificare e a spegnere la comune speranza nella guarigione. L'essere attivamente partecipi del bene comune è l'unica strategia vincente per tutti, ²²⁸ anche e soprattutto per la pro-vocazione teologica del cristianesimo ²²⁹ e per la sua missione evangelizzatrice e di servizio in vista di un nuovo e urgente umanesimo formativo e performativo, ²³⁰ fondato sulla valorizzazione e la promozione, ad esempio, della *persona* umana, ²³¹ del-

²²⁷ Z. BAUMAN, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2007⁴, p. V.

²²⁸ Cf. *ibidem*, pp. 3-7.

²²⁹ Non sarebbe corretto limitare la lettura del nostro tempo ai soli caratteri problematici su ciò che costituisce un ostacolo o una situazione inedita dinanzi alla fede e al suo messaggio. In un'ampia riflessione il teologo Claude Geffré ha individuato una serie di *chanches* della cultura contemporanea per la fede, che ci appare interessante almeno richiamare *summa capita*: il ritorno della questione del senso; la *quête* (alla lettera: "la ricerca") dell'Alterità; i grandi racconti della passione dell'uomo; le figure della trascendenza; la fine dell'eurocentrismo (cf. C. GEFFRÉ, *Les enjeux de la culture contemporaine pour la foi chrétienne*, in *Laval Théologique et Philosophique* 52 [1996] pp. 565-585, specialmente le pp. 574-581).

²³⁰ Cf. B. FORTE, *La sfida di Dio*. Dove fede e ragione si incontrano, Mondadori, Milano 2002, pp. 13-43; AA. VV., *Europa e nuovo umanesimo*. Percorsi di ricerca, San Giorgio Editrice, Genova 2007.

²³¹ In questi anni nonostante la crisi, anzi, anche grazie ad essa, filosofia e teologia si sono interessate a rivedere e a riproporre sotto diverse sensibilità e culture la importante categoria della "persona" (cf. AA. VV., *Persona e personalismo*. Aspetti filosofici e teologici, Libreria Gregoriana Editrice, Padova 1992; AA. VV., *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996; A. MILANO, *Persona*, in G. BARBAGLIO-S. DIANICH [EDD], *Nuovo Dizionario di Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp. 1138-1157; R. SPAEMANN, *Persone*. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno", Laterza, Roma-Bari 2005).

la *libertà*²³² e della *responsabilità* sociale ed etica per sé e per l'altro.²³³

Non è senza speranza per un buon futuro, anche se non è ancora un fatto globalizzato e globalizzante, avvertire l'urgenza e la redditività della *patofofia* nei riguardi della soverchiante *indifferenza* per l'altro.²³⁴ Scrive a tal riguardo il filosofo partenopeo Aldo Masullo:

²³² L'uomo, l'individuo, la persona, è la cosa più nuova che esiste in natura; per la sua unicità, per la sua profondità, per la sua capacità di scegliere e di decidere, di agire e dunque di creare e, nello stesso tempo, di decidere, di agire e dunque di "creare". L'avventura umana comincia, nella Bibbia, proprio con un gesto di improvvida disobbedienza. *La novità di ognuno*, propone nel suo interessante e colto volume la filosofa Roberta De Monticelli, ci guida alla scoperta di questa verità insieme antica e rivoluzionaria, intimamente legata ad una delle questioni filosofiche e antropologiche capitali e attualissime, quella del "libero arbitrio", oggi messo in discussione dal riduzionismo radicale di molti scienziati. È proprio grazie alle nostre decisioni – attraverso ciascuna delle nostre decisioni, piccole e grandi – che definiamo la nostra unicità. Siamo noi stessi, in ogni istante, a costruire la nostra identità, la nostra persona (cf. R. DE MONTICELLI, *La novità di ognuno*. Persona e libertà, Garzanti, Milano 2009; per una rapida conoscenza della dottrina ecclesiale e della teologia, specie sul versante cristologico, si vedano: *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, nn. 56, 363-366, 425; AA. VV., *Gesù Cristo e l'uomo: il caso serio della libertà*, in *Teologia* 35 [2010] pp. 323-504).

²³³ Lo stesso Joseph Ratzinger-Benedetto XVI riconosce l'urgenza ma anche la difficoltà di tale compito: «Ora è vero che anche la Chiesa non possiede risposte bell'e pronte per tutti i problemi che emergono in un momento nel quale si sono dischiuse all'uomo possibilità assolutamente nuove di disporre di sé e del mondo e, insieme, sono anche insorti quesiti inimmaginabili sui limiti di quanto è permesso all'uomo e sulle modalità positive del suo dover essere. Che cosa il messaggio biblico significhi in tutti questi nuovi ambiti della responsabilità umana va chiarito nella comune lotta per la comprensione delle attuali circostanze e nella loro illuminazione mediante la parola della fede [...]. A tal riguardo la teologia morale è posta innanzi a una sfida che non può venir superata senza faticose e pazienti discussioni» (J. RATZINGER, *La via della fede*. Le ragioni dell'etica nell'epoca presente, Ares, Roma 2005, p. 7).

²³⁴ Cf. A. MASULLO, *Patricità e indifferenza*, Il Melangolo, Genova 2003.

«Dilaga, variamente mascherato, il malessere dell'insensato sentire, del patire a-patico, della vita senza gusto. Nell'età della tecnologia trionfante il pericolo supremo sta nel cedere all'indifferenza del sentire [...]. La *patosofia* investe della sua cura i fenomeni patici e le relative *pato-sofie*, gli uni e le altre provando nel movimento dell'universalità dialogica. Essa è la vita stessa che, umanizzandosi, solo cercandosi vive».²³⁵

Non è un irenico e banale impegnarsi tutti, uomini di cultura e di fede, a incentivare e propagare su questo versante *patosofiano* anche una corroborante ed umanissima *etica della persona* congiunta ad una indispensabile *pedagogia ed etica della vita*, segnalata più volte da papa Giovanni Paolo II,²³⁶ intesa anche come *etica dell'amicizia, se non dell'amore reciproco*.²³⁷ E questo anche se nel *mondo liquido* il principio giudeo dell'*amare il prossimo come se stessi* (cf. Lv 19,18; Dt 6,4-5; Mc 12,28-34), principio assiale poi sublimato da Gesù nel "comandamento nuovo" (cf. Gv 13,34; 15,12), non è più percepito come atto di nascita dell'umanità e come la regola d'oro dell'esistenza personale e collettiva.²³⁸

²³⁵ *Ibidem*, pp. 151-152.

²³⁶ Cf. J. L. LORDA, *Antropologia cristiana. Dal Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Ediciones Palabra, Madrid 1996; C. DOTOLÒ, *La centralità della persona nel magistero di Giovanni Paolo II*, in *Asprenas* 53 (2006) nn. 1-2, pp. 67-90; AA. VV., *Antropologia ed etica della vita nel pensiero di Giovanni Paolo II*, in *Medicina e Morale* 57 (2007) n. 5, pp. 881-1119; A. STAGLIANÒ, *Ecce homo. La persona, l'idea di cultura e la "questione antropologica"* in Papa Wojtyła, Cantagalli, Siena 2008.

²³⁷ Cf. M. KONRAD, *Dalla felicità all'amicizia. Percorso di etica filosofica*, Lateran University Press, Roma 2007.

²³⁸ Cf. BAUMAN, *Amore liquido*, pp. 107-163.

3.1 La redditività del donare

Per superare il futuro breve e tragico di una certa post-modernità, con le sue previsioni a breve termine sempre cangianti e contraddittorie, in un tempo in cui si è sperimentato con esiti tragici – come ha scritto lo stesso Giovanni Paolo II – *l'eclissi di Dio e dell'uomo*,²³⁹ occorre perciò riaffidarsi al futuro che non tramonta e non inganna; questo futuro è garantito dalla fede in Cristo, Figlio di Dio e Signore nostro,²⁴⁰ rivelatore della verità e della bellezza del Dio Trinitario.²⁴¹ I cristiani, sì, innanzi tutto loro, superando l'improduttiva e poco testimoniale pratica della *fuga mundi*, devono fondare e ritrovare nel Vangelo e nella comune responsabilità ecclesiale, le motivazioni, la passione e l'impegno a consolidare la propria coscienza credente, il proprio anelito missionario, la capacità di essere *dono* per l'Altro e, in lui, per gli altri,²⁴² forti

²³⁹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae* 21-24, lettera enciclica del 25 marzo 1995, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 14, nn. 2231-2244, pp. 1250-1259; J. MOLTSMANN, *Scienza e sapienza. Scienza e teologia in dialogo*, Queriniana, Brescia 2003.

²⁴⁰ Cf. AA. VV., *Gesù Cristo Figlio di Dio e Signore*, EDB, Bologna 2004.

²⁴¹ Tra il 1965 e la fine del secolo XX in Europa si è verificato, nelle varie Chiese, un massiccio *commiato*, che su un piano più profondo si può spiegare come un congedo dalla tradizionale forma occidentale di credere in Dio. Per cui, riguardo «a Dio e in riferimento al destino dell'uomo e del mondo possiamo parlare di una cultura dell'*agnosma* ampiamente ramificata. Anche se a tale proposito si tratta di un neologismo, non riportato dai dizionari [... esso indica] una forma di vita nella quale Dio cade in *oblio*, nella quale semplicemente non ci ricordiamo più di Dio [...]. Tipico dell'*agnosma* è, in ogni caso, che Dio non è più necessario» (HOUTEPEN, *Dio, una domanda aperta*, pp. 12-13; sui diversi aspetti e forme di tale *agnosma*, cf. *ibidem*, pp. 53-81).

²⁴² Sul *dono* negli ultimi anni si è aperto un interessante dibattito filosofico; su questa tematica attuale il teologo Salvatore Currò ha instaurato un confronto critico con la recente fenomenologia francese, in particolare con Jacques Derrida, Emmanuel Lévinas, Alain Caillé e Jean-Luc Marion (cf.

del fatto che il Dio rivelatoci da Gesù Cristo innerva tutte le trame del sapere e del vivere dell'Occidente, anche quei percorsi che appaiono essere i più distanti, estranei o i più estremi al cristianesimo! L'odierna congiuntura culturale, sociale, etica e religiosa, posta sostanzialmente tra individualismo, indifferentismo e relativismo, secondo alcuni noti autori (J. Derrida, E. Lévinas, J. L. Marion, M. Fauss, O. Battaglia...), ha *smarrito* il senso, il valore e la redditività del *dono*.²⁴³ Esso fa sempre riferimento all' *altro*, nel senso che

«se ce n'è ma anche se non ce n'è, annuncia l'orizzonte relazionale [...]. Ma il riferimento all' *altro* allude anche all' *alterità* del dono, cioè al fatto che il dono proviene da *altro*. Non viene da me, anche quando fosse il *mio* dono all' *altro* [...]. Nel dono si annuncia così qualcosa d' *altro*, un mondo *altro* rispetto al *mio* mondo. Il dono sa di novità, di sorpresa per me e anche per l' *altro*. Il dono mi sopraggiunge, mi rapporta a un *già dato* o *già donato*. Mi rapporta a ciò che non viene da me e che precede me: *altro* da me, che pure ha a che fare con me».²⁴⁴

Per questo, è assai importante l' *alterità*, che è l'orizzonte naturale e genuino del dono! Il dono, quindi, per essere

A. CAILLÉ, *Il terzo paradigma*. Antropologia filosofica del dono, Bollati Boringhieri, Torino 1998; S. CURRÒ, *Il dono e l' altro*. In dialogo con Derrida, Lévinas, Marion, LAS, Roma 2005). Jean-Luc Marion, in un suo recente apprezzato intervento, inoltre, ha ribadito che donare senza calcolo è possibile, dal momento che si dona continuamente, senza misura e spesso senza averne coscienza. Questi tre modi di donare non possono stare insieme senza contraddirsi! Analizzando le tre dimensioni (il donatore, il donatario e il dono donato) Marion mostra che il dono si annulla nel suo contrario, lo scambio (il *do ut des*). Ma la critica del dono non fugge essa stessa alla critica; così Marion, in questo suo intervento, cerca di dare ragione, oltre le contraddizioni formali e reali, del dono e dell'attitudine del donare (cf. J. L. MARION, *La ragione del dono*, in *Studia Patavina* 55 [2008] pp. 7-40).

²⁴³ Cf. CURRÒ, *Il dono e l' altro*, pp. 5-11.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 5.

vero, per essere novità e sorpresa che irrompe positivamente nell'altro, e che fa sgorgare o rinascere un rapporto incrinato o spezzato, non può essere inteso come volgare *scambio*.²⁴⁵ Come osserva il filosofo J. Derrida, il dono suppone un *dare senza reciprocità* e senza ritorno, un *movimento assolutamente non circolare*, di pura apertura, di genuina *donazione*.²⁴⁶ Tale dono, gratuitamente inteso e dato, come ha insegnato il Signore nel suo Vangelo (cf. Mt 10,8) e come ha mostrato con la sua vita, è frutto dell'*amore agapico* che nulla esige in contraccambio, perché assolutamente vuole il bene e la libertà dell'altro e degli altri, senza imporre legacci o sottili ricatti in ordine a una futura inevitabile *restituzione*!

Comunque immerso in un clima dai futuri brevi e incerti, da pensieri e prassi sovente incapaci o indifferenti a lasciarsi attrarre dal fascino sia del *Dio possibile* che – cosa certamente molto più impegnativa – del *Dio sub contrario* rivelatoci da Gesù, oggi il cristiano fa spesso *fatica a credere*. È talvolta assalito da dubbi sui misteri essenziali della fede: ad esempio, sulla Trinità, sull'incarnazione e sulla risurrezione di Gesù, sulla vita eterna... Può pesare sul credente anche il *silenzio di Dio*: la preghiera si rivela arida e piena di distrazioni; può ricevere la dolorosa impressione che dall'altra parte nessuno risponda, come se davanti a lui ci fosse un muro ed egli camminasse solo in una "notte oscura". In realtà, il cammino del cristiano, in ogni tempo e in ogni cultura, si compie nell'*oscurità della fe-*

²⁴⁵ Cf. M. MAUSS, *Saggio sul dono*, in IDEM, *Teoria generale della magia e altri saggi*. Introduzione di C. Lévi-Strauss, Einaudi, Torino 1965, pp. 153-292; Jacques Derrida muove una pesante obiezione all'autore, nel senso che nell'opera si «parla di tutto tranne del dono» (J. DERRIDA, *Donare il tempo*. La moneta falsa, Cortina, Milano 1996, p. 26).

²⁴⁶ Cf. DERRIDA, *Donare il tempo*, p. 40.

de.²⁴⁷ Scrive a tal riguardo san Paolo: «Finché abitiamo nel corpo siamo in esilio lontano dal Signore, camminiamo nella fede e non ancora nella visione» (2 Cor 5,6-7). Ma nello stesso tempo la *fatica del credere* sperimenta, grazie allo Spirito del Padre e del Figlio, anche la *gioia di essere credente*. Gioia che proviene dalla certezza che la nostra vita è fondata sulla *roccia* che è il Dio trinitario, e perciò non è né vana né vuota, ma piena di significato; che non è destinata a sprofondare nel *nulla* della morte e dell'oblio, ma è volta a trovare la propria *pienezza* nella partecipazione alla felicità stessa di Dio nella vita eterna,²⁴⁸ oggi non presa sul serio da molti nella sua realtà irrevocabile di gioia/comunione,²⁴⁹ ma anche di pena/fallimento eterno.²⁵⁰

²⁴⁷ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 142-184: «La risposta dell'uomo a Dio».

²⁴⁸ Cf. G. DE ROSA, *Fatica e gioia di credere*. I misteri della fede cristiana, Elledici-La Civiltà Cattolica, Torino-Roma 2002.

²⁴⁹ Per il cristiano il *Paradiso* è una concreta speranza che si fonda su di una promessa divina, promessa che viene formulata, ad esempio nel NT, e più precisamente in Lc 23,43, quando Gesù crocifisso si rivolge al «buon ladrone». In generale, l'idea del *Paradiso* ha sostanziato un'intera civiltà, a tal punto che la sua attuale *rimozione, dimenticanza o attenuazione all'interno* dell'universo teologico e pastorale può essere intesa, quantomeno, come una forma di «ingiustizia storica» (cf. J. DELUMEAU, *Quel che resta del Paradiso*, Mondadori, Milano 2001). Ma tale promessa-realtà è asserita dalla Chiesa da sempre (cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 374-379 [«L'uomo nel Paradiso»]; 1023-1029 [«Il Cielo»]). Non possiamo ignorare su tale versante la fede e la dottrina ecclesiale anche sul *Purgatorio*, inteso come «purificazione finale degli eletti, che è tutt'altra cosa dal castigo dei dannati» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1030; si veda l'intero assunto nei nn. 1030-1032). Su tale tematiche cf. C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, Paoline, Roma 1983, pp. 357-396; G. COLZANI, *La vita eterna*. Inferno, purgatorio, paradiso, Mondadori, Milano 2001, pp. 123-139; pp. 162-172; G. L. SOLANO, *Una rilettura della dottrina sul Purgatorio*, in *Sacra Doctrina* 50 (2005) n. 6, pp. 7-29; H. KRAUSS, *Il Paradiso*. Storia e cultura, Donzelli, Roma 2005.

²⁵⁰ La possibilità reale, per una creatura umana, della morte eterna o dell'inferno costituisce l'aspetto più arduo e più urtante del messaggio cristiano: sembra mettere seriamente in crisi i cardini stessi della fede. Tuttavia, la

Nel suo recente trattato sulla Trinità l'anziano e bravo teologo René Laurentin intrattiene il lettore e la lettrice sul grande tema dell'escatologia, asserendo, giustamente, che si tratta di una realtà *al di là dell'immaginario*, invitando il credente nel Dio del presente storico e dell'eterno futuro a smorzare il proprio immaginario «per cogliere il futuro trascendente e perfetto che l'Amore supremo ci riserva, per soddisfare tutti i nostri desideri nella sua pienezza».²⁵¹ Solo nella destinazione eterna nell'Agápe trinitaria si possederà quanto si è evangelicamente sperato in base alle promesse di Cristo (cf. Gv 14,2.23; 1Cor 15,28) circa una *dimora* in lui preparata per noi dal Padre (cf. Gv 14; 15; 16), non in senso meramente spaziale ma ontologico, cioè in un *nuovo e stabile modo di essere*, in una *identità* per noi viandanti ancora *inconcepibile*.²⁵² Scrive a tal riguardo ancora l'abbé Laurentin:

«Se le nostre fantasie impazziscono non riuscendo ad immaginare meglio tutto ciò, questo deve rassicurarci. A titolo di esempio, fra molti altri, quando Mirjana di Medjugorje, tanto legata ai suoi cari, rivede la Vergine il giorno del suo com-

fedeltà alla Rivelazione divina, interpretata autenticamente dal magistero della Chiesa, non consente di eluderne o di ammorbidirne lo spessore di serietà e di tragicità. È un dato di fede da esprimere con chiarezza e rigore nel nostro tempo, in cui talvolta circolano, anche attraverso strumenti di comunicazione a larga diffusione, opinioni secondo le quali la dottrina cristiana dell'aldilà, e in particolare dell'inferno, sarebbe frutto di pura fantasia, e quindi da non prendere minimamente sul serio (Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1033-1037; H. Urs VON BALTHASAR, *Sperare per tutti*. Breve discorso sull'inferno. Apocatastasi, Jaca Book, Milano 1997; EDITORIALE, *L'inferno. Riflessioni su un tema dibattuto*, in *La Civiltà Cattolica* 150 [1999] n. 23, pp. 107-119; G. DE ROSA, *L'aldilà cristiano è pura immaginazione?*, in *La Civiltà Cattolica* 157 [2006] n. 1, pp. 332-343; POZO, *Teologia dell'aldilà*, pp. 397-433: «La retribuzione dell'empio»; COLZANI, *La vita eterna*, pp. 140-161: «La coscienza credente e l'annuncio della dannazione»; P. MIGUEL, *Inferno*, in SBALCHIERO [ED], *Dizionario dei Miracoli e dello straordinario cristiano*, vol. 1, pp. 882-888).

²⁵¹ LAURENTIN, *Trattato sulla Trinità*, p. 272.

²⁵² Cf. *Ibidem*, pp. 267-283: «L'Escatologia dell'Aldilà».

pleanno, piange la sua partenza come si piange per l'allontanamento o la morte di una persona molto cara. "Dio sa se amo la mia famiglia e i miei bambini, afferma lei. Come è possibile quindi che in quei momenti sarei pronta a lasciare tutto per raggiungerla?" Perché l'aldilà oltrepassa i valori umani terreni. Eppure lei non vede che la Vergine: una *creatura* e non *Dio*. Mirjana percepisce solo un'apparizione visiva, filtrata, inadeguata, ma ne rimane talmente appagata che il resto non conta più nulla. Che cosa accadrà quando ci riscopriremo in Dio tutto in tutti? (1 Cor 15,28; 12,6). Dio non delude mai. Egli ne dà prova già da quando siamo sulla terra, di quando in quando, a tutti quelli che veramente lo amano: la grazia di una conversione, di una vocazione che appaga e dà al contempo uno nuovo slancio, dando un senso al futuro. Tanti piccoli segni non cessano di meravigliare quelli che si abbandonano veramente a Dio. La rivelazione sarà senza proporzione rispetto a tutto quello che possiamo intravedere da questo mondo».²⁵³

Il credente fortemente crede, spera e gioisce di sentirsi amato e poi accolto per l'eternità da Dio con un amore irrevocabile e agapico: *Deus caritas est*, ci ha ricordato Benedetto XVI nella sua prima enciclica, del Natale 2005.²⁵⁴ Nell'enciclica si legge come l'arte di amare al modo del Signore Gesù consiste nel concretare senza frontiere e barriere la diaconia sempre attuale della carità. È il servizio che la Chiesa, *sacramentum caritatis*, svolge per venire incontro costantemente alle sofferenze e ai bisogni, alle gioie e alle speranze degli uomini e delle donne della città terrestre. La concreta attività caritativa, come servizio alla comunione umana, impegna la comunità dei discepoli di Cristo a lavorare e a testimoniare a favore della giustizia e della soli-

²⁵³ *Ibidem*, p. 273.

²⁵⁴ Cf. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est* 1-18, lettera enciclica del 25 dicembre 2005, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. I, pp. 1090-1125.

darietà.²⁵⁵ Per cui – osserva Benedetto XVI nella medesima enciclica – il volto dell'*agápe* è anche il volto e il servizio dei *testimoni*: essi nella storia antica e recente del cristianesimo e della Chiesa hanno epifanizzato e continuano a manifestare nelle varie e concrete situazioni il primato dell'amore sulla indifferenza e malevolenza egocentrica. La Chiesa, edotta dal Vangelo della carità di Cristo, dalle lezioni della storia, dagli immani bisogni dell'umanità, specie di quella più povera e derelitta, è sempre più cosciente che essa sarà credibile agli occhi del mondo per il concreto esercizio della *martyria cristiana*, cioè della testimonianza all'*Agápe trinitaria*²⁵⁶ che si pone come *agápe umana*.²⁵⁷

²⁵⁵ Cf. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est* 20-24, in *ibidem*, vol. I, pp. 1106-1109; per un commento interdisciplinare si vedano: AA. VV., *Deus caritas est*, in *Studia Moralia* 45 (2007) pp. 11-145; AA. VV., *La scala della carità. Commento all'enciclica "Deus caritas est"*, in *Euntes Docete* 60 (2007) n. 1, pp. 5-313.

²⁵⁶ Il termine greco *agápe* indica nell'accezione cristiana l'amore divino e quello degli uomini che ad esso si ispira. Introdotto nel linguaggio religioso dalla traduzione della Bibbia in greco da parte dei LXX, il termine *agápe* indica l'originalità del Dio della Rivelazione ebraico-cristiana: «Dio è amore. Non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati» (1 Gv 4,8-10). San Paolo lega l'*agápe* strettamente alla Croce e Giovanni se ne serve anche per esprimere il nuovo modo di essere e di vivere dell'uomo reso possibile dall'amore che Dio ha per lui. L'*agápe* riassume dunque la Rivelazione di Dio nella fedeltà alle sue promesse e in ciò che si compie in Gesù Cristo: è nell'amore senza condizioni dell'Unitrino che si trova il motivo del suo disegno eterno, che abbraccia la storia della creazione e la storia della salvezza. L'*agápe* appare perciò come il cuore della realtà della salvezza annunciato e realizzato dal Nazareno crocifisso-risorto, in continuità con l'amore appassionato di JHWH che va alla ricerca dell'uomo, testimoniato dall'esperienza di fede del popolo dell'Alleanza (cf. AA. VV., *Dio è amore*, in *Parola Spirito e Vita* 10 [1990] pp. 3-287; AA. VV., *Amerai Dio e il prossimo tuo*, *ibidem*, 11 [1985] pp. 3-287; W. GÜNTHER-H. G. LINK, *Amore-αγαπάω*, in AA. VV., *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, pp. 91-105).

²⁵⁷ Cf. E. SCOGNAMIGLIO, *Oltre l'amore "liquido"*. In margine all'enciclica "*Deus caritas est*", in *Asprenas* 53 (2006) pp. 377-394.

CAPITOLO SECONDO

LE APPARIZIONI MARIANE NELLA STORIA TRA BIBBIA - MAGISTERO - TEOLOGIA

Le apparizioni e le mariofanie della Madre del Signore costituiscono un momento della storia della salvezza, momento liberamente e gratuitamente scelto e realizzato dall'Unitrino per riversare la sua *agápe* nel cuore della città umana affinché divenga segno della città celeste, la nuova Gerusalemme, dimora sicura di tutti i dispersi figli e figlie di Dio. A tal riguardo Giovanni Paolo II ha insegnato che la Chiesa deve imparare da Maria e riflettere, come specchio ed icona, la sua maternità spirituale e teologale: essere madre significa e comporta conservare e meditare nel cuore non solo le vicende di Cristo (cf. Lc 2,19.51b),²⁵⁸ ma in lui conservare e meditare anche le vicende degli uomini e dei popoli. Vivendo questa solleçitudine, inscritta nella cattolicità stessa della Chiesa (cf. *Slavorum apostoli* 19),²⁵⁹ il popolo di Dio imita la carità della Madre di Gesù (cf. *Lumen gentium* 64). Ecco dunque che l'esemplarità della Ver-

²⁵⁸ Cf. A. SERRA, *E c'era la Madre di Gesù... (Gv 2,1)*. Saggi di esegesi biblico-mariana (1978-1988), CENS-Marianum, Milano-Roma 1989, pp. 343-365.

²⁵⁹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Slavorum apostoli* 19, lettera enciclica nel ricordo dell'opera evangelizzatrice dei santi Cirillo e Metodio dopo undici secoli, del 2 giugno 1985, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 9, n. 1594, pp. 1566-1569.

gine parla al mistero e alla missione pastorale della Chiesa ed indica l'atteggiamento necessario nell'assolvere il suo ministero *fra e per* gli uomini: essere «segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (*Lumen gentium* 1).²⁶⁰

Le mariofanie, accertate ed autenticate dalla Chiesa, sono quindi una *epifania di fedeltà*: fedeltà del Padre alla sua promessa di salvezza, definitivamente realizzata in Cristo e continuata realmente, anche se *in mysterio*, nella Chiesa e nella sua vita, normata dalla Sacra Scrittura; nelle parole umane di cui quest'ultima è fatta (nella carne e nel sangue di cui è costituita, si potrebbe dire) risuona l'unica Parola di Dio (il Verbo incarnato) che lo Spirito diffonde nei cuori come dono e principio personale di riconciliazione e vita nuova lungo il cammino della comunità e dei singoli credenti, che perciò stesso vengono posti in stato di continua *diakonia* per l'umanità intera ed il mondo. Se dunque va ricercato il "codice di comunicazione" di una mariofania autentica, vale a dire quello che ci permette di accoglierla, comprenderla, valutarla, celebrarla e farla propria come un possibile itinerario di sviluppo della vita battesimale (compito non solo devozionale, ma eminentemente teologico, fondato nel carisma del *sensus fidei-fidelium – consensus ecclesiae*), è alle Scritture e alla loro testimonianza che bisogna necessariamente andare, in una continua riflessione insieme critico-ermeneutica e dossologica, garantita dal servizio magisteriale dei pastori del popolo di Dio.²⁶¹

²⁶⁰ Si veda SERRA, *Maria, segno operante di unità dei «dispersi figli di Dio»* (*Giov 11,52*), in IDEM, *E c'era la Madre di Gesù... (Gv 2,1)*, pp. 285-321.

²⁶¹ Cf. PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*, nn. 23-37, pp. 28-48.

1. LE APPARIZIONI NELLA BIBBIA

Le apparizioni soprannaturali o divine sono presenti in ogni esperienza religiosa e del sacro, ma la Rivelazione biblica, su questi punti più che su altri, si distanzia non poco dal sentimento religioso comune. Pur essendo molte volte riaffermato il principio che «nessuno ha mai visto Dio» (Gv 1,18; cf. Es 33,20),²⁶² l'Antico Testamento tramanda e narra di diverse *teofanie*, sia di stampo *poetico* (per esempio, Ab 3; Gb 38; Sal 50) che di matrice *profetica* (per esempio, Is 6; Ez 1-3).²⁶³ In nessun caso, comunque, si descrive il Dio

²⁶² «La teologia biblica e la spiritualità cristiana, sulla scia della grande tradizione apofatica, hanno spesso enfatizzato il “dogma” dell’invisibilità divina, fondandosi su affermazioni, quali Es 33,20: nessun uomo può “vedere Dio” e restare in vita. D'altra parte, si è talora creato uno iato profondo fra ermeneutica biblica e mistica cristiana, che ha attinto a piene mani alla metafora visiva per parlare dell'esperienza di Dio. Negli studi critici, la netta separazione fra i due Testamenti ha contribuito a contrapporre drasticamente due modalità di rivelazione: se il Dio rivelato dal Primo Testamento è un Dio invisibile, la sua visibilità è presente nella carne umana del Verbo. Solo il Nuovo Testamento offrirebbe, dunque, questa “immagine” del Dio invisibile. In realtà, una lettura superficiale dei testi può rilevare, all'interno delle tradizioni veterotestamentarie, affermazioni apparentemente contraddittorie. In Es 24,89-11, ad esempio, l'esperienza di Mosè, di Aronne e degli anziani d'Israele si contrappone ad Es 33,20. Uno studio più attento dei contesti interessati mi ha permesso di scoprire non solo che questa tensione è presente nel Primo Testamento, ma che rappresenta l'elemento costitutivo delle diverse esperienze di Dio» (R. FORNARA, *La visione contraddetta*. La dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2004, p. 9; cf. le pp. 549-575, per un'ampia bibliografia sull'argomento).

²⁶³ Cf. *ibidem*, pp. 147-195: «Soggetto e oggetto della percezione», ove Roberto Fornara studiando il soggetto e l'oggetto della percezione, per quanto concerne il primo aspetto, ritiene che è possibile rintracciare una certa preponderanza del soggetto individuale rispetto a quello collettivo (quest'ultimo è ristretto, prevalentemente, alle esperienze paradigmatiche dell'Esodo e del Sinai) in uno stato di coscienza non alterato: fenomeni estatici di qualsiasi genere risultano del tutto marginali. È soprattutto

che appare direttamente nella sua essenza trascendente;²⁶⁴ ma la teofania è sempre in funzione di un messaggio divino da apprendere e in diversi casi da tramandare.²⁶⁵ Le svolte decisive della storia di Israele sono sempre accompagnate dalle apparizioni divine, senza le quali non si può immaginare la storia della salvezza.²⁶⁶ Durante l'apparizione Dio dichiara la sua volontà all'uomo e gli consegna una missione. Nei confronti della manifestazione divina, l'uomo non

to l'esame dell'oggetto, però, che può indicare il grado di persona divina come oggetto di percezione e sulle diverse metafore antropomorfiche (in particolare il volto e la *ʾmûnâ* divina) senza trascurare possibili mediazioni visive (come la figura del *mal'ak yhwh* e del *mal'ah 'elôhim*) o categorie teologiche, quali la "gloria di Yhwh" (*k'ê bôd yhwh*) agli occhi dei protagonisti (*r'h [Nifa]*).

²⁶⁴ Cf. *ibidem*, pp. 197-250, ove il biblista descrive il fenomeno della percezione, verificando anzitutto se l'esperienza teofanica sia presentata come qualcosa di immediato o come un processo graduale (ogni esperienza visiva, del resto, comporta un processo più o meno lungo). A questo proposito, la collocazione temporale della visione nelle varie ore della giornata e della notte, influisce notevolmente sulla tensione fra *visibilità* e *non visibilità*: l'analisi lessicografica e simbolica fatta dall'autore ha confermato questo dato. Uno studio più particolareggiato di 1Sam 3,1-15 ha mostrato che la chiarezza della percezione dipende assolutamente da fattori umani. Non rientrano, generalmente, negli scopi del narratore biblico annotazioni circa la durata temporale della *visione*, collocata quasi fuori dal tempo; abbondano, invece, i riferimenti alla reiterabilità dell'esperienza, di cui il Fornara ha cercato di mettere in luce il significato teologico-spirituale.

²⁶⁵ Nella rivelazione divina *apparizione* e *audizione* sono strettamente correlate e avvengono a distanza di tempo o contemporaneamente; un veggente ha l'audizione durante l'apparizione di un Essere divino o celeste (cf. Gn 15,1; Es 19,16-24; Gdc 13,3; Ez 1,1-3); in genere l'audizione segue la visione, del cui senso il divino parla o l'apparizione avviene insieme all'audizione; senza l'apparizione o la visione si ha solo l'audizione (cf. 1 Sam 3,1-14; Ger 1,2ss; Ez 12,1; Sof 1,1); si ha l'apparizione o la visione senza l'audizione (Ez 1,4ss; Dn 7,2-14).

²⁶⁶ Cf. AA. Vv., *Revelation*, in *Encyclopedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem 1972, vol. 13, coll. 117-126.

rimane passivo dinanzi alla parola di Dio, anzi spesso esprime il suo pensiero o il suo dubbio (Es 3,13; Gen 18,23ss). Anche se la maestà di Dio sopraffà l'uomo, non impedisce la sua libera risposta: Mosè, pur essendo impaurito dalla teofania, rende la risposta negativamente alla chiamata di Dio confessando la sua incapacità di parlare correntemente: «Perdona Signore, io non sono un buon parlatore; non lo sono stato né ieri né ieri l'altro e neppure quando tu hai cominciato a parlare al tuo servo, ma sono impacciato di bocca e di lingua» (Es 4,10). Il profeta Geremia da parte sua confessa la sua inadeguatezza in ordine alla missione provando ed esprimendo il suo sgomento: «Ahimè, Signore Dio! Ecco, io non so parlare, perché sono giovane» (Ger 1,6). Per cui non ci si può meravigliare che la persona possa esprimere insicurezza e dubbi nel messaggio che riceve tramite l'apparizione: pensiamo a Sara, moglie di Abramo, che non crede nell'annuncio di un figlio in quanto si sente avvizzita e ha vicino un uomo ormai vecchio (cf. Gen 18,12-15); come pure il sacerdote Zaccaria è insicuro e incredulo circa la notizia inattesa riguardante la nascita di un figlio avuta durante l'angelofania nel Tempio di Gerusalemme (Lc 1,18-20). Nei confronti della scarsa fede dell'uomo, l'Essere trascendente apparso incoraggia all'adesione sottolineando la volontà e l'onnipotenza di Dio, per cui la teofania, come altre tipologie di *visite del Cielo*, sostanzialmente è da ritenere un evento riguardante l'incontro dialogico-interpersonale tra Dio e l'uomo e mediante il percipiente/mediatore, tra Dio e l'umanità.²⁶⁷

Nel concetto biblico l'apparizione, quale epifania, si identifica con l'irruzione imprevedibile di Dio nella storia

²⁶⁷ Cf. J. L. SICRE, *Profetismo in Israele*, Borla, Roma 1995, pp. 92-98.

umana. Le apparizioni, infatti, significano la manifestazione continua della divinità di Dio, della sua vicinanza, della sua signoria e della sua potenza, motivata dal suo amore gratuito per la salvezza del popolo dell'alleanza. L'apparizione è per Israele un paradigma fenomenologico della Rivelazione, che costituisce l'esperienza religiosa fondamentale dell'unico Dio.²⁶⁸

L'Antico Testamento conosce anche narrazioni di *incontri* di Dio con alcuni importanti uomini di fede; fra questi eccelle, come vedremo meglio, Mosè, che sarà beneficiario di singolari teofanie che serviranno a giustificarlo, accreditarlo e confermarlo nel singolare ruolo di mediatore dell'Alleanza sinaitica.²⁶⁹ Dopo Mosè, è singolare l'esperienza teofanica del profeta Elia (cf. 1Re 19,9-18). Egli, il cui nome («Solo il Signore è Dio») è tutto un programma e una testimonianza, ripetendo l'itinerario di Israele, giunge all'Oreb-Sinai ove deve incontrare il Signore in una sorta di riedizione dell'apparizione di JHWH davanti a Mosè. La fuga da Gezabele, la regina che lo perseguita senza tregua, si trasforma così in un itinerario alla scoperta del *vero volto di Dio*.²⁷⁰ Anche il grande profeta ha bisogno di essere

²⁶⁸ Cf. M. SECKLER, *Il concetto di rivelazione*, in W. KERN-H. J. POTTMEYER-M. SECKLER (EDD), *Corso di Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 1990, vol. 2, pp. 69-70.

²⁶⁹ Cf. C. M. MARTINI, *Vita di Mosè*, Borla, Roma 1984.

²⁷⁰ Cercare e contemplare il volto di Dio rimane un'esigenza dei credenti. Non a caso Giovanni Paolo II il 6 gennaio 2001 nella lettera apostolica *Novo millennio ineunte* (NMI) ha rilanciato fortemente questa esperienza genuinamente religiosa. La frequenza con cui l'atto di fede è presentato dal Papa come "vedere" richiama alla mente la tradizionale dottrina dei "sensi spirituali", di cui von Balthasar ha offerto una rivisitazione geniale nella sua *Estetica teologica* (cf. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica. La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1985, pp. 337-392; si veda la lettura originale che ne danno autori come P. SEQUERI, *La storia di Gesù e la ragione teologica*, in AA. VV., *Icona dell'invisibi-*

istruito ed educato nella fede, nella visione e nell'ascolto, a conoscere Dio non più secondo schemi preconcepiuti, di solito "tempestosi" e "sinaitici", ma secondo la genuina realtà, sempre trascendente e sempre prossima, di JHWH simboleggiata nella tenue brezza serale. Nella solitudine della montagna il Profeta «focoso» (Sir 48,1) cerca il suo Dio nel vento impetuoso che squassa i monti, nel fuoco e nel terremoto, cioè secondo schemi insieme tradizionali e personali. Infatti, incendi, tempeste sconvolgimenti tellurici erano la cornice spontanea in cui si collocavano le teofanie («Il Signore fa udire la sua voce maestosa in mezzo a fuoco divorante, tra nubi, tempesta e grandine furiosa»: Is 30,30). Anche la preghiera più antica del Salterio, il *Salmo 29*, ha come coreografia l'accecante esplodere di una tempesta.²⁷¹ Ma questo Dio sognato secondo la propria immagine non si vuole presentare all'uomo; Dio appare nella tranquillità e nella pace della brezza (cf. 1Re 19,12). Ed Elia, velandosi il volto perché «nessun uomo può vedere Dio e restare vivo» (Es 33,20), conosce che il Signore è intimità, semplicità, pazienza e dolcezza, spirito e vita. Osserva il biblista H. Kessler:

«Nei LXX la formula dell'apparizione di Dio non indica visioni (rivelazioni) profetiche o apocalittiche, ma la presenza salvifica manifestantesi di Dio; precisamente, da un lato, la presenza salvifica di Dio nel tempo passato dei padri

le. Studi per una interpretazione simbolica di Gesù Cristo, Vita e Pensiero, Milano 1981, pp. 233-259; G. C. PAGAZZI, «Vogliamo vedere Gesù»: un volto da contemplare [NMI 16-28]. I sensi spirituali e i sensi di Gesù, in *PATH 4* [2005] pp. 27-56; M. G. MASCIARELLI, *Il mistero del volto*. Piccola teologia del volto del Signore, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008).

²⁷¹ Cf. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*. Commento e attualizzazione, EDB, Bologna 1981, vol. 1, pp. 521-543; L. A. SCHÖKEL - C. CARNITI, *I Salmi*, Borla, Roma 1992, vol. 1, pp. 521-543.

fino a Davide e Salomone (per es. Gn 12,7: «Il Signore apparve ad Abram e gli disse»; ebr. *wajjērā el* = LXX *ōphthē* con dativo = egli apparve, si fece vedere) e, dall'altro lato, la presenza salvifica di Dio promessa per il futuro tempo finale (per es. LXX *Sal* 83,8). La presenza salvifica di Dio nel tempo dei padri e nel tempo finale è per i LXX un evento che non perviene all'uomo solo attraverso la sua interiorità (spirito, anima, coscienza), ma che coinvolge tutto l'uomo corporeo e interessa anche i suoi sensi. Per una più precisa comprensione importantissima è ora la circostanza che in *1 Re* 11,9 i LXX affermano la fine di tutte le apparizioni di Jahvé: la caduta di Salomone nel peccato, la degenerazione del regno in una forma di governo orientale dispotica e la conseguente apostasia verso gli altri dèi ha definitivamente messo fine all'apparizione di Jahvé, alla sua presenza salvifica. Jahvé non appare più nel modo in cui apparve ai patriarchi e a Davide/Salomone. Ciò è tanto più sorprendente, in quanto la Bibbia parla di visioni dei profeti, delle grandi visioni di Ezechiele e di Isaia. Mai però a proposito di un profeta viene detto, come è invece detto di Abramo o di Salomone, *ōphthē kýrios autô*. Dopo Salomone non esiste perciò più in Israele, secondi i LXX, alcuna apparizione di Jahvé. Solo nel contesto di eventi intesi in senso apocalittico la formula può di nuovo essere utilizzata. Essa qualifica allora l'evento escatologico futuro come ritorno della passata presenza salvifica di Dio». ²⁷²

Nella maggior parte dei casi, come abbiamo scritto, il testo biblico non si fonda sulla visione diretta di Dio, ma si affida a simboli o mediazioni. Tra le mediazioni della visibilità divina, grande importanza va accordata alla figura angelica nella sua funzione di mediatore e messaggero nelle sue diver-

²⁷² H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*. Uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico, Queriniana, Brescia 1999, pp. 134-135.

se accezioni,²⁷³ tra queste ricordiamo in particolare i termini: *mal'ak* che privo di specificazione lo ritroviamo ad esempio nell'episodio di Lot (cf. Gn 19,1) oppure con Elia (cf. 1Re 19,5); di *mal'ak ʾēlōhīm* che rimanda alla presenza divina come ad esempio nel sogno di Giacobbe (cf. Gn 28,12) o nell'apparizione alla moglie di Manoah (cf. Gdc 13,6) e di *mal'ak Yhwh* dove appare distinto dalla persona divina come nella promessa di Yhwh a Mosè di inviargli un angelo (cf. Es 23,20), mentre altre volte sembra esserci uno stretto legame con Yhwh come nel racconto di vocazione di Mosè (cf. Es 3,2). Inoltre, è possibile trovare anche figure umane (cf. Gn 18,2: l'apparizione di Yhwh insieme a due personaggi ad Abramo sotto sembianze umane), elementi naturali ("il fuoco": Es 19,18; "la nube": Es 40,38; "il fulmine": Ez 1,13) o categorie teologiche ("la gloria di Dio": Dt 5,24; "la maestà divina": Is 2,10.19.21).²⁷⁴ La successione storico-prophetica delle teofanie veterotestamentarie ha stabilito la conoscenza, da parte dei padri e delle madri d'Israele, dell'identità di Dio. Un'apparizione di Dio non è, per Israele, un'esperienza isolata della sua manifestazione, ma è sempre collegata alla grande esperienza di un Dio fortemente insediato nella

²⁷³ Nell'AT ritroviamo diverse accezioni con cui è menzionata la funzione angelica: oltre a *mal'ak Yhwh* e *mal'ak Elohim*, ritroviamo l'immagine della corte celeste che circonda il Dio d'Israele (cf. Dn 7,10); i cherubini e i serafini che occupano un posto privilegiato rispetto alla corte celeste perché più vicini a Dio e addetti al suo immediato servizio: i primi trasportano e sorreggono Dio (cf. Ez 10; 1Sam 4,4), i secondi invece cantano la Sua santità e gloria (cf. Is 6,2-7); ci sono gli angeli custodi che accompagnano e proteggono come Raffaele (cf. Tb 12,15) e gli arcangeli, come Gabriele che rivela a Daniele il significato delle sue visioni (cf. Dn 8,16; 9,21) e Michele presentato come "uno dei primi principi" e "grande principe" (cf. Dn 10,13.21; 12,1), cf. A. SISTI, *Angeli/Demoni*, in P. ROSSANO-G. RAVASI-A. GIRLANDA [EDD], *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988², pp. 68-75.

²⁷⁴ Cf. FORNARA, *La visione contraddetta*, pp. 175-195.

e per la storia del suo popolo, quello dell'Alleanza. L'esperienza della teofania ad Abramo pertanto costituisce un punto di partenza al quale altre esperienze teofaniche successive fanno riferimento e che declinano la sollecita e trascendente sua paternità.²⁷⁵ Durante l'apparizione Dio si presenta a Isacco come "il Dio di Abramo, tuo padre" (Gen 26,2-5; 26,24) e a Giacobbe come "il Dio di Abramo tuo padre e il Dio di Isacco" (Gen 28,13). La formula 'il Dio dei padri' significa il rapporto personale tra Dio e l'uomo, tra Dio e il suo popolo chiamato. Tramite l'apparizione, l'autoidentificazione di Dio, come 'il Dio dei padri', mostra anche la continuità della sua fedeltà alla promessa fatta ad Abramo e la sua protezione (Gen 26,2ss; 28,13ss).²⁷⁶ Anche con Mosé egli si identifica e si manifesta come il Dio dei padri mediante la sua teofania particolare, facendo il riferimento alle sue apparizioni precedenti: "Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe" (Es 3,6). Questa presentazione ha l'intenzione di attestare il legame stretto con la storia dei patriarchi. Nonostante la distanza temporale, mediante l'autoidentificazione di Dio, i singoli fatti storici, per Israele, sono compresi nella connessione dell'attività salvifica di Dio secondo il suo disegno. Come anche al tempo della monarchia Egli appare a Salomone in sogno e mostra la sua identità e la continuità della sua attività salvifica richiamando il suo rapporto personale con Davide (1Re 3,5-14). L'apparizione di Dio (o meglio l'esperienza segnico/sacramentale della sua manifestazione) è quindi un evento di presenza, fatto di segni

²⁷⁵ Cf. W. PANNENBERG, *Rivelazione e rivelazioni nella testimonianza della storia*, in KERN-POTTMEYER-SECKLER (EDD), in *Corso di Teologia Fondamentale*, vol. 2, p. 104.

²⁷⁶ Cf. G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1974, vol. 1, pp. 27-28.

o di parole, che comunica, istruisce, educa, invia, accoglie, santifica il percipiente, il quale a sua volta sovente è tenuto a trasmettere quanto il Signore gli ha fatto conoscere. Risulta evidente che l'apparizione divina cambia la vita!

La Bibbia, inoltre, conosce anche le *apparizioni dei trapassati*; esse sono ricordate anche nel Nuovo Testamento: ad esempio, Matteo (17,3) afferma la presenza di Mosè e di Elia sul monte Tabor nel noto episodio della Trasfigurazione di Gesù; lo stesso Evangelista (cf. Mt 27,52-53) ci informa che alla morte di Gesù sulla croce i morti uscirono dai loro sepolcri, entrarono nella città di Gerusalemme e si manifestarono a parecchie persone.²⁷⁷

1.1 Le teofanie bibliche

Arrivati a questo punto, sarà utile proporre una chiarificazione dal punto di vista biblico dei sinonimi: apparire, vedere/visione, così come ci è offerta dal recente volume sui *Temi Teologici della Bibbia*.²⁷⁸ A proposito di *apparizione*, scrive il biblista Giuseppe Ghiberti:

²⁷⁷ In relazione al segno/apparizione dei trapassati e della loro "attuale" condizione di esistenza, nel contesto cristologico del Vangelo di Matteo e nella cornice teologica della Scrittura e dei giudaismi intertestamentari, cf. D. J. HARRINGTON, *The Gospel of Matthew*, The Liturgical Press, Collegeville 1991, pp. 253-257; 399-404; D. SENIOR, *The Death of Jesus and the Resurrection of the Holy Ones (Mt 27: 51-53)* in *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976) pp. 312-329; D. HILL, *Matthew 27: 51-53 in the Theology of the Evangelist*, in *Irish Biblical Studies* 7 (1985) pp. 76-87; R. AGUIRRE, *Exégesis de Mateo, 27, 51b-53*. Para una teología de la muerte de Jesús en el Evangelio de Mateo, Editorial EST, Vitoria 1980; AA. VV., *Morte-resurrezione nella Bibbia*, in *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica* 44 (2006) pp. 7-287.

²⁷⁸ Cf. G. GIBERTI, *Apparizioni*, in PENNA-PEREGO-RAVASI (EDD), *Temi Teologici della Bibbia*, pp. 89-95.

«La fenomenologia di un'apparizione ha origine da una realtà di assenza, che viene corretta e colmata con una presenza che, appunto "appare" o "compare". All'origine del procedimento può esserci la semplice assenza (ma la realtà interessata è presente altrove), o la condizione di invisibilità (nonostante quella realtà sia presente), oppure di morte (quando manchi la vita, sia che il cadavere sia presente sia invece che anche quella presenza manchi). L'ultimo aspetto, perché particolarmente legato alla vicenda di Gesù, per la sua eccezionalità e soprattutto per il rapporto unico che lo unisce alla fede, attira in modo particolare l'attenzione. La casistica biblica contempla tutte queste eventualità e non è strettamente legata a un vocabolario. Importante è il significato religioso dell'apparizione di esseri non abitualmente presenti nel dialogo tra persone umane, per la comunicazione che essa stabilisce tra il mondo ultraterreno e quello mondano. Soggetti di apparizioni nella letteratura biblica sono le persone umane (vive o defunte), gli angeli o i demoni, Dio stesso. Dio è il protagonista di più grande interesse [...]. L'apparizione non implica necessariamente la vista, né è per forza caratterizzata dallo stabilirsi delle componenti del rapporto umano immediato; questo fatto crea però il problema se debba essere chiamata apparizione ogni comunicazione di Dio. La parola di Dio è in certo senso apparizione, ma un censimento delle comunicazioni verbali ("E Dio disse...") è impresa impossibile a causa della sua enorme frequenza. Analoga osservazione va fatta, sul versante umano, per le volte in cui l'uomo ode la presenza e la comunicazione di Dio».²⁷⁹

Per quanto riguarda, invece, il lemma "vedere/visione", l'esegeta Roberto Fornara afferma:

«La rivelazione biblica si colloca all'intersezione fra ebraismo ed ellenismo. Si sono spesso enfatizzate le distanze fra

²⁷⁹ *Ibidem*, pp. 89-90.

i due mondi culturali, fondati l'uno sull'*ascolto* e l'altro sulla *visione*. La netta separazione fra i due Testamenti, poi, ha contrapposto due modalità di rivelazione: il Dio dell'AT rimane un Dio invisibile, la cui visibilità è rintracciabile nella carne umana del Verbo. Il dato biblico induce a essere più prudenti, sia perché nell'AT ebraico, per esempio, il verbo "vedere" è molto più frequente del verbo "ascoltare", sia perché gli agiografi del NT, che pure scrivono in greco, pensano piuttosto da semiti. Un'indagine sulla fenomenologia del tema, soprattutto nell'AT, è necessaria prima di descriverne l'uso nelle singole sezioni del canone ebraico e di quello cristiano».²⁸⁰

Si può dunque ben dire che nella Scrittura veterotestamentaria e neotestamentaria sussiste una dialettica fra rivelazione e nascondimento; negli scritti neotestamentari, in modo particolare, nell'evento di Gesù Cristo la visibilità del Dio invisibile trova uno spessore e una consistenza nuova nell'umanità del Nazareno. Di quel Dio che «nessuno ha mai visto», il Verbo umanato per opera dello Spirito e della Vergine ha dato l'esegesi (cf. Gv 1,18).²⁸¹

Nella Sacra Scrittura, espressione concreta, normante e trasmissibile della *Rivelazione* divina,²⁸² vi sono racconti di apparizioni di esseri divini e/o spirituali che è possibile "classificare" tipologicamente in quattro modelli.

²⁸⁰ R. FORNARA, *Vedere/Visione*, *ibidem*, p. 1488-1489; per l'intera voce cf. le pp. 1488-1495.

²⁸¹ Sarà utile per questo argomento la lettura di: R. VIGNOLO-L. GIANGRECO, *Rivelazione*, voce della, *ibidem*, pp. 1174-1134.

²⁸² Dire Rivelazione è dire il centro della fede cristiana, il rapporto tra Dio Unitrino e l'uomo/umanità: Dio nell'*historia salutis* non rivela niente di ciò che noi possiamo o potremmo un giorno conoscere da noi stessi; non ha che una sola "cosa" da dirci, un solo "mistero" da comunicarci, lui stesso, e lui stesso come nostra origine, senso e fine ultimo (cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 50-73; C. THEOBALD, *La Rivelazione*, EDB, Bologna 2006).

Le *teofanie* fanno riferimento ad apparizioni di Dio sulla terra avvenute prevalentemente nella storia d'Israele: gli studiosi della Bibbia cercano di spiegare la maniera con la quale un Essere assolutamente spirituale e trascendente come Dio/JHWH, entri in contatto con le facoltà sensitive dell'uomo a cui appare con i sacramenti/segni della sua presenza. L'apparizione è un modo privilegiato della comunicazione di Dio all'uomo.²⁸³ L'apparire di un Essere trascendente avviene di solito nello stato di veglia o di sogno. All'inizio di un evento salvifico l'apparire di Dio funziona come la sua autopresentazione all'uomo che non conosce l'identità divina. L'azione dell'apparire non è isolata in sé ma è legata ad un'altra azione che la segue e nella quale si chiarisce lo scopo della teofania stessa: Dio appare ad annunziare la promessa (cf. Gen 12,7ss), a stabilire la sua Alleanza (cf. Gen 17,1ss), ad avvertire di stare lontani dalla condotta peccaminosa (cf. Gen 18,20), a rivelare il suo piano (cf. Es 3,2ss), ad insegnare (cf. Es 3,16ss) etc. L'esperienza della teofania ad Abramo, ad esempio, costituisce un punto di partenza al quale altre esperienze teofaniche successive fanno riferimento.²⁸⁴ Mosè, come abbiamo già detto, ha il privilegio di molte apparizioni divine, a cominciare da Es 3 e 19-24; la motivazione principale di questo singolare dono è dichiarata da Nm 12,8: Mosè è il profeta per eccellenza! Secondo la Bibbia Mosè è stato il profeta «con il quale Dio parlava faccia a faccia» (Dt 34,10), inviato dallo stesso Dio a liberare gli ebrei dalla schiavitù dell'Egitto e a condurli attraverso

²⁸³ Cf. SBALCHIERO, *Teofania*, in IDEM (ED), *Dizionario dei miracoli e dello straordinario cristiano*, vol. 2, pp. 1733-1735.

²⁸⁴ Cf. PANNENBERG, *Rivelazione e rivelazioni nella testimonianza della storia*, in KERN-POTTMEYER-SECKLER (EDD), *Corso di Teologia Fondamentale*, vol. 2, p. 104.

so il deserto fino alle soglie della terra promessa. Per mezzo suo JHWH stipulò con il popolo eletto l'Alleanza e gli diede la Torà, la Legge: le teofanie servono quindi da giustificazione e da conferma per il suo ruolo singolare di mediatore dell'Alleanza del Sinai. Il Nuovo Testamento vedrà una relazione fra Cristo e Mosè: al momento della Trasfigurazione (cf. Mt 17,1-9; Mc 9,2-10; Lc 9,28b-36) Mosè appare insieme ad Elia accanto a Gesù, compimento della Torà/Legge (Rm 10,4) e della profezia (cf. Gv 6,14); inoltre i due personaggi veterotestamentari rappresentano la convergenza dell'Antica Alleanza verso quella piena e "nuova" il cui mediatore/legislatore è Gesù Cristo. Infatti, al termine della Trasfigurazione gli Apostoli non vedranno che «il solo Gesù» (Lc 9,8). Il Sion e il Sinai, i monti della presenza di Dio, Mosè ed Elia, i mediatori dell'Alleanza, trovano il loro vertice e il loro compimento nel Cristo, rivelatore di Dio e Dio stesso. Sull'esperienza teofanica di Mosè descritta dal libro dell'Esodo, Piero Stefani scrive:

«Si tratta di un'esperienza uditiva provata subito dopo il fallimento del desiderio di godere della massima visione, quando Mosé, rivolgendosi al Signore, gli chiese: "Fammi vedere la tua gloria" (Es 33,18). A questa richiesta il Signore rispose ribadendo l'impossibilità di vedere il suo volto. Mosé potrà scorgerne solo le spalle, la parte posteriore, il "dopo" (*achorai*) (Es 33,23). Come è stato giustamente osservato l'immagine dei *posteriora Dei* è un modo antropomorfo per indicare l'abbandono di ogni antropomorfismo, di ogni pretesa di racchiudere Dio in un'idea o in un'immagine. Mosé vede esclusivamente le spalle di Dio, lo fa perché il suo Signore è un Dio che passa (cf. Es 33,22-23). L'esperienza grazie alla quale Mosé coglie, dalla fenditura della roccia, il passare del Signore, è propedeutica ad un altro grande evento: la rivelazione degli attributi divini: "E scese il Signore nella nube e si

fermò con lui e gridò: 'JHWH, JHWH', 'El di compassione (*rachum*) e grazia, lento all'ira, grande nella pietà e nella fedeltà, che esercita la pietà per mille generazioni, che perdona la trasgressione e il peccato, che non lascia impunito niente, che punisce la colpa dei padri sui figli e sui figli fino alla terza e alla quarta generazione" (Es 34,5-7)».²⁸⁵

Il singolare dono di esperienze teofaniche serve a Mosè sia per cogliere, per quanto era possibile a una creatura fragile seppur scelta dall'Altissimo, l'essenza buona, misericorde e trascendente di Dio, che come giustificazione e conferma per il suo ruolo di importante mediatore dell'Alleanza del Sinai.²⁸⁶

Mediante l'apparizione Dio esce dal suo silenzio per compiere il suo incontro personale con l'uomo. Tuttavia Egli non si vede immediatamente ma in modo approssimativo o simbolico e quindi ancora si nasconde nel velo (cf. Es 3,6; 19,16ss). L'apparizione contiene in sé una dialettica tra il Dio nascosto e il Dio rivelato nella nostra storia. In tal senso la teofania è un mezzo, mediante il quale il "Dio trascendente" si fa presente, prossimo, come "Dio immanente" nella storia della salvezza, conservando però nel contempo tutta la sua trascendenza. Il Nuovo Testamento tramanda diversi tipi di apparizioni, dalla nascita di Cristo fino alle attività degli apostoli dopo l'ascensione di Cristo. In genere i momenti significativi sono accompagnati dalle apparizioni e dalle audizioni pari a quelle dell'Antico Testamento. A differenza dell'Antico Testamento, non esiste però la teofania quale apparizione del Padre, dato che Gesù Cristo, il

²⁸⁵ P. STEFANI, *Compassione/misericordia nella tradizione ebraica*, in AA. VV., *La categoria teologica della compassione*, pp. 50-51.

²⁸⁶ Cf. AA. VV., *Alleanza/Diathèkē*, in AA. VV., *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, pp. 66-80.

Verbo fatto carne, è la Persona che rende visibile il Padre e la Rivelazione stessa e piena di Dio (cf. Gv 14,9).²⁸⁷

1.2 Le angelofanie

Le *angelofanie* indicano le apparizioni degli Angeli a una o più persone.²⁸⁸ Nell'Antico Testamento viene narrata la maggior parte di queste esperienze angelofaniche, come nella teofania ad Abramo accompagnata da due angeli (cf. Gn 18-19); nell'annuncio della nascita di Ismae-

²⁸⁷ Le teofanie veterotestamentarie, oltre a rappresentare dei momenti decisivi nello sviluppo della religione ebraica, rivestono anche un carattere tipologico, in quanto aprono prospettive per le realtà della fase messianico-cristologica, compresa la fase escatologica del Regno di Dio. Per una sintetica informazione, cf. O. SKRZYPCZAK, *Teofania*, in AA. VV., *Enciclopedia della Bibbia*, Elledici, Torino 1971, vol. 6, coll. 856-859; J. LOZA, *Las teofanías del Antiguo Testamento*, in AA. VV., *Fenomenologia e teologia das aparições*, Santuário de Fátima, Fátima 1998, pp. 695-716.

²⁸⁸ «Angelo» è traduzione del termine ebraico *mal'āk* (aramaico *mal'ak*: Dan 3,28;6,23) e del greco *ánghelos*. Il significato fondamentale delle due parole è quello di «messaggero», cioè essere spirituale inviato da Dio per un incarico nell'ambito della *historia salutis* (cf. A. MARRANZINI, *Angeli e demoni*, in AA. VV., *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Torino 1977, vol. 1, pp. 351-364; G. BIGUZZI, *Angeli*, in PENNAPEREGO-RAVASI [EDD], *Temi Teologici della Bibbia*, pp. 42-45). Inoltre, la «Sacra Scrittura non parla degli angeli in modo astratto, ma li fa conoscere attraverso le loro azioni. È possibile comprendere la loro natura di esseri personali dal fatto che agiscono come esseri intelligenti e liberi [...]. La Bibbia non descrive la creazione di questi esseri, né scende a dettagli sulla loro struttura ed essenza; tuttavia lascia ben chiaro che essi sono al di sotto del Creatore, dal quale li separa una distanza infinita» (A. BLANCO, *Angeli*, in AA.VV., *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura scientifica, Filosofia e Teologia*, Urbaniana University Press-Città Nuova, Città del Vaticano-Roma 2002, vol. 1, p. 73; si veda l'intera voce alle pp. 71-83; cf. SBALCHIERO, *Angelofania*, in IDEM [ED], *Dizionario dei miracoli e dello straordinario cristiano*, vol. 1, pp. 102-103).

le (cf. Gn 16,7-12) e di Sansone (cf. Gdc 13,3-5); nel libro dell'Esodo (Es 23,20-23); nell'episodio di Balak e Balaam (cf. Nm 22,22-35); nel viaggio del profeta Elia verso il monte Oreb (1Re 19,5-7); nel libro di Daniele²⁸⁹ (cf. Dn 3,49; 6,23; 8,16); in quello di Tobia²⁹⁰ (cf. Tb 3,17ss); nelle otto visioni di Zaccaria (cf. Zc 1,11-6,8) etc.

«Gli Angeli sono esseri spirituali, finiti e incorporei, creati da Dio e al suo servizio come mediatori della sua volontà all'uomo. L'angelologia dell'AT conosce diverse tradizioni: nelle tradizioni patriarcali e dell'esodo l'angelo è colui che, per volontà di Dio esegue un compito o un ufficio (cf. Gn 16,7-12; 19,1-15; 22,11-15; 28,12; 31,11; Es 3,2; 14,19; 23,20; Nm 22,22ss.) rendendo presente la sua volontà [...]. In epoca esilica e postesilica si fa più intenso il contatto dell'angelo con la storia di Israele; l'angelo è mediatore di salvezza fra Dio e l'uomo (cf. Zc 1-6; Ez 9,2ss; Dn 9,21; 14,31ss) e, in tale contesto vengono rivelati anche alcuni nomi degli angeli (Michele; Gabriele, Raffaele, cf. Dn 8-12; e il libro di Tobia). Un caso a parte è quello dell'angelo di Yhwh, spesso citato nell'AT, a metà strada fra la teofania, la personifica-

²⁸⁹ Il libro di Daniele contiene in sintesi tutta la teologia angelica. In esso si presentano nuovi nomi propri degli angeli: Gabriele (Dn 8,16; 9,21-22), Michele gran principe, assieme a un angelo con la funzione di incoraggiamento (Dn 10,12.19) e di interpretazione della storia (Dn 11,2). Il nome proprio comunque si limita a sottolineare una acquisita convinzione della distinzione, subordinazione e impossibile confusione dell'angelo con Dio: cf. AA.VV., *Angeli e demoni*. Il dramma della storia tra il bene e il male, EDB, Bologna 1992, p. 74.

²⁹⁰ Questo breve romanzo popolare-sapienziale è il primo libro dove l'angelo per la prima volta ha un nome, Raffaele. L'etimologia legata all'azione di guarire ne spiega la funzione: «mandato da Dio» (Tb 12,14) a guarire gli occhi di Tobi e a liberare Sara dai falsi timori del demonio Asmodeo (Tb 3,17) «incatenato e messo in ceppi» (Tb 8,3), egli accompagna Tobia nel viaggio (Tb 5,4.18) e aiuta le persone in molti modi (Tb 5,6). È «uno dei sette angeli che sono sempre pronti ad entrare alla presenza della maestà del Signore» (Tb 12,15) e presenta a Dio le preghiere e le buone azioni degli uomini.

zione dell'agire di Dio stesso, la funzione rappresentativa di Dio e l'identità dell'angelo. L'apocalittica parla degli angeli in modo ricco, illustrativo e spesso fantastico, quasi autonomo. Degli angeli viene detto tutto: origine, prova, peccato e giudizio divino [...]. Invece principio critico di base dell'angelologia del NT è che essa è formulata in dipendenza assoluta dalla cristologia, mai autonoma, ma finalizzata a Cristo. La presenza degli angeli è qualitativa ma reale, tesa alla realizzazione dei piani divini, relativa e subordinata ai momenti più significativi degli eventi dell'NT».²⁹¹

La tradizione biblico-cristiana ama vedere gli angeli/messaggeri divini come figure della presenza, della protezione e dell'amore di Dio verso le sue creature (cf. Sal 91). Delle angelofanie neotestamentarie, ricordiamo solo alcuni episodi: l'angelo Gabriele che appare a Zaccaria (cf. Lc 1,8-22) e alla Vergine (cf. Lc 1,26-38). Sono gli angeli che annunziano ai pastori di Betlemme la nascita di Gesù/Messia (cf. Lc 2,8-15), che servono il Signore dopo le tentazioni nel deserto (cf. Mt 4,11), e che confortano Gesù in angoscia nel Getsemani (cf. Lc 22,43). Nell'economia neotestamentaria le angelofanie non hanno significato in se stesse se non in relazione a Gesù, poiché esse servono a testimoniare l'identità messianica di Gesù come Messia promesso e venuto da Dio e a sostenerne l'annuncio ecclesiale: ancora un angelo annunzia alle donne la risurrezione di Cristo (cf. Mt 28,2-5), libera Pietro dalla prigione (cf. At 5,19; 12,7-11), appare al centurione Cornelio (cf. At 10,3-7), etc.²⁹²

²⁹¹ T. STANCATI, *Angeli*, in AA.VV., *Lexicon*. Dizionario Teologico Enciclopedico, Piemme, Casale Monferrato 1997, pp. 42-44.

²⁹² Cf. R. LAVATORI, *Angelofanie e suo significato in teologia*, in AA.VV., *Fenomenologia e teologia das Aparições*, pp. 303-320. In tale contesto apparizionistico gli angeli, la "gloria" o altri mediatori celesti intervengono nei racconti biblici come espedienti teologici (*teologumeni*) per poter racconta-

Prima del Concilio Vaticano II il tema “Maria-Angeli” era presente nelle trattazioni mariologiche,²⁹³ sottolineando l’influenza materna della Madre di Dio sugli Angeli a motivo della sua regalità universale e della maternità spirituale, venendo dai fedeli invocata quale *Regina Angelorum* o *Mater Angelorum*. Gabriele M. Roschini († 1977) nel suo manuale del 1953, in filigrana finemente cristologica – come si usava allora in piena epopea manualistica di stampo aristotelico-tomista, propria dei manuali del tempo²⁹⁴ –, seguendo la “voce della Scrittura, della Tradizione e della Ragione”, spiega l’influsso determinato dalla volontà divina che la Madre del Signore e Mediatrix universale esercita sugli Angeli:²⁹⁵

re l’intervento di Dio nella storia dell’umanità, rispettando il suo essere totalmente Altro. Ma ciò non significa privarli di identità ed esistenza propria. Gli angeli sono esseri spirituali sgorgati dalla provvidente sapienza e volontà di Dio; se non si vedono, è perché le forme della nostra vita ed esperienza storica non sono in grado di dare adeguata espressione alla loro ricchezza d’essere. L’invisibilità degli Angeli non è diversa da quella del Signore risorto; perciò se questo bastasse per farli “irreali”, anche Gesù andrebbe egualmente detto irreal. Come l’opera della Glorificata Madre di Cristo e dei Santi, la loro presenza ed azione di *inviati* è interna all’azione universale e primaria del Signore Risorto e Asceso al cielo. La loro presenza/azione dispone dei suoi stessi segni ed interessi: la vita della Chiesa e la vita degli uomini. La loro esistenza, afferma il Catechismo, è una verità di fede (cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 328-336; *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, nn. 59-61; M. P. GIUDICI, *Gli Angeli*. Note esegetiche e spirituali, Città Nuova, Roma 1993⁴; M. HAUKE, *La riscoperta degli Angeli. Note sul recupero di un trattato dimenticato*, in *Rivista Teologica di Lugano* 10 [2005] pp. 55-71).

²⁹³ Cf. A. DE VILLALMONTE, *María y los Ángeles*, in *Estudios Marianos* 20 (1959) pp. 401-437.

²⁹⁴ Sulla “teologia manualistica” che ha dominato l’insegnamento teologico durante la prima metà del Novecento cf. F. G. BRAMBILLA, “*Teologia del Magistero*” e fermenti di rinnovamento nella teologia cattolica, in G. ANGELINI-S. MACCHI (EDD), *La teologia del Novecento*. Momenti maggiori e questioni aperte, Glossa, Milano 2008, pp. 189-236.

²⁹⁵ Cf. G. M. ROSCHINI, *La Madonna secondo la Fede e la Teologia*, Libreria Editrice Massimo Ferrari, Roma 1953, vol. 2, pp. 228-237.

«Che la Vergine SS. sia in *qualche modo* madre spirituale degli Angeli è cosa comunemente ammessa, poiché di tutti, quantunque in modo diverso, Cristo è capo. Si fa soltanto questione del *grado* in cui Maria SS. può dirsi Madre degli Angeli. Secondo i principi di S. Tommaso, infatti, gli Angeli non sarebbero figli di Maria nel medesimo modo e grado con cui lo sono gli uomini, poiché Cristo è capo degli Angeli (Coloss. 2,10) in modo meno perfetto che gli uomini, in quanto cioè infonde agli uomini la grazia e la gloria *essenziale*, mentre agli Angeli infonderebbe soltanto la grazia e la gloria *accidentale* [...]. Ciò premesso possiamo provare, con la S. Scrittura, con la Tradizione e con la ragione come Maria SS. sia vera Madre spirituale degli Angeli in senso pieno, come degli uomini».²⁹⁶

Con la svolta conciliare avvenuta tra il 1962 e il 1965, il metodo, le ragioni, i contenuti e il linguaggio preconciiliare subiscono un vero e proprio *collasso* dovuto al grande cambiamento del modo di fare teologia, non più speculativa, non più legata al “primo principio”, ai principi di eminenza, di convenienza, di analogia con Cristo, etc.; ma il discorso teologico su Maria e la stessa dottrina ecclesiale saranno debitamente innestate e guidate dal Mistero, dalla Parola di Dio, dal nesso tra i misteri, dalla preoccupazione/sensibilità ermeneutica, antropologica, simbolica, ecclesiale, liturgica, pastorale ed ecumenica: con buona ragione si parla di nuovo *statuto epistemologico* della teologia e, quindi, della mariologia.²⁹⁷ Per cui le tematiche “speculative” perdono definitivamente interesse e cittadinanza; il tema “Maria-Angeli”, come altri temi tradizionali cari alla mariologia post-tridentina, quasi scompare e su di esso si dirà poco o niente, come mostrano via via i volu-

²⁹⁶ *Ibidem*, pp. 228-229.

²⁹⁷ Cf. DE FIORES, *Statuto epistemologico*, in IDEM, *Maria*, vol. 2, pp. 1585-1612.

mi postconciliari della *Bibliografia Mariana* editi dal Marianum.²⁹⁸ Il tema sarà solo sfiorato da qualche autore, che starà ben attento a inserirlo nell'ottica globale del mistero di Dio in Cristo e nella comunione dei suoi Santi, visto che ambedue, «la Vergine, per parte della stirpe umana, e l'Angelo, per parte delle schiere celesti, sono le creature attraverso le quali il cielo si è congiunto alla terra. Dio si è fatto uomo e l'uomo è potuto salire a Dio con l'evento del Verbo incarnato, evento desiderato sia dall'angelica sia dall'umana natura. In Cristo dunque trova significato e compimento l'essere di Maria e l'essere dell'Angelo, e con essi il mondo umano e il mondo angelico».²⁹⁹

1.3 Le cristofanie neotestamentarie

Se nell'Antico Testamento le mediazioni tra Dio e gli uomini sono le teofanie e le voci dei profeti, nel Nuovo Testamento,³⁰⁰ invece, abbiamo la presenza e l'azione messianico-salvifica dell'unico Mediatore: Gesù Cristo, Figlio di Dio (cf. 1Tm 2,5). Nella persona di Gesù di Nazaret av-

²⁹⁸ Cf. *Bibliografia mariana*, Marianum, Roma 1950-2010, 13 voll.; il periodo conciliare e postconciliare è coperto a partire dal volume 4 in poi.

²⁹⁹ LAVATORI, *Angelofania e il suo significato in teologia*, in AA.VV., *Fenomenologia e teologia das Aparições*, p. 320.

³⁰⁰ «La Parola di Dio, che è potenza divina per la salvezza di chiunque crede, si presenta e manifesta la sua forza in modo eminente negli scritti del NT» (DV 17). Questi scritti ci consegnano la verità definitiva della Rivelazione divina. Il loro oggetto centrale è Gesù Cristo, il Figlio di Dio incarnato, le sue opere, i suoi insegnamenti, la sua passione e la sua glorificazione, come pure gli inizi della sua Chiesa sotto l'azione dello Spirito Santo (cf. DV 20). I *Vangeli* sono il cuore di tutte le Scritture «in quanto sono la principale testimonianza relativa alla vita e alla dottrina del Verbo incarnato, nostro Salvatore» (DV 18)» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 124-125; cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, n. 22).

viene così la concentrazione del dinamismo della Rivelazione, che rappresenta tanto il *Deus revelans* quanto il *Deus revelatus* (il Dio che rivela e il Dio che si rivela) attraverso le sue parole e i suoi gesti, soggetto ed oggetto al tempo stesso di tale auto-manifestazione. La non-visibilità del Dio veterotestamentario viene così a spezzarsi nel Nuovo Testamento con la «presenza corporale della divinità in Gesù (Col 2,9). Dio ora si vede e lo si ascolta perché si esprime con il Figlio». ³⁰¹ Nel Nuovo Testamento, infatti, a differenza dell'Antico Testamento, in un certo senso non esiste più la teofania quale apparizione del Padre, dato che Gesù Cristo, il Verbo fatto carne, è la Persona visibile di Dio e la sua stessa e piena rivelazione: «Dio che ha parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, in questi giorni ha parlato a noi per mezzo del Figlio...» (Eb 1,1-2). È Cristo che «ascoltando le parole del Padre e vedendo le sue opere, ora le riporta a noi in un linguaggio umanamente comprensibile». ³⁰² Gesù Cristo, nella sua persona, rivela dunque il Dio insondabile agli uomini, nella sua opera (cf. Gv 5,36) e soprattutto con la sua parola (cf. Gv 8,28.38), rendendolo visibile, udibile e percepibile (cf. Gv 1,14; 1Gv 1,1-3). ³⁰³ In realtà nei Vangeli, anche se raramente, le teofanie del Padre sono presenti e menzionate: vengono infatti, riportate delle espressioni che vengono «udite dal cielo» dagli apostoli e da diversi personaggi. Secondo i Vangeli sinottici, ciò è avvenuto durante il battesimo di Gesù (cf. Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22) e in

³⁰¹ R. FISICHELLA, *Apparizioni*, in AA.VV., *Lexicon*, p. 76.

³⁰² R. FISICHELLA, *La Rivelazione: evento e credibilità*, EDB, Bologna 2002⁸, p. 257.

³⁰³ Cf. A. SAND, *Le affermazioni bibliche sulla rivelazione*, in AA.VV., *La Rivelazione*, Edizioni Augustinus, Palermo 1992, p. 39; cf. l'intero studio alle pp. 3-43.

occasione della sua trasfigurazione sul monte Tabor (cf. Mt 17,1-8; Mc 9,2-8; Lc 9,28-36); mentre il quarto Vangelo registra una frase pronunciata dal Padre verso la fine della rivelazione pubblica del Signore (cf. Gv 12,28).³⁰⁴

Le *cristofanie*, comunque, costituiscono sostanzialmente e preferenzialmente le apparizioni pasquali di Gesù Risorto³⁰⁵ e vengono annotate scrupolosamente dai Vangeli e dalle altre testimonianze neotestamentarie: ad esempio, Gesù risorto appare a Maria Maddalena (cf. Mc 16,9), alle pie donne (cf. Mt 28,9), ai due discepoli sulla strada di Emmaus (cf. Lc 24,15), agli Apostoli riuniti nel Cenacolo (cf. Mc 6,14; Mt 28,17) e a san Paolo (cf. At 9,3-7).³⁰⁶

Il verbo *ōphthē* (=“fu visto”, che è aoristo passivo di *horáō*) è il termine utilizzato dalla primitiva formula di fede sulla morte/resurrezione/apparizioni di Cristo ricordata da Paolo in 1Cor 15,3-5 e risalente circa agli anni 35-40: «Vi ho trasmesso, dunque, anzitutto quello che anch'io ho ricevuto: Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture».

³⁰⁴ Nell'episodio del Battesimo, per Matteo (cf. Mt 3,17), il Padre si rivolge ai presenti presso il fiume Giordano, dove il profeta di Nazaret è stato battezzato da Giovanni, mentre per gli altri due sinottici (cf. Mc 1,11; Lc 3,22) Dio si rivolge direttamente al Figlio suo. Nella trasfigurazione (cf. Mt 17,5; Mc 9,7; Lc 9,35) il Padre si rivolge ai tre discepoli Pietro, Giacomo e Giovanni; mentre in Gv 12,28 il Padre risponde alla richiesta di Gesù di glorificare il suo Nome visto l'approssimarsi della sua “ora”, venendo udito anche dalla folla presente.

³⁰⁵ Si veda la compiuta indagine esegetica e teologica compiuta da C. GRECO, *La Rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp. 155-185: «La risurrezione di Cristo crocifisso, compimento e pienezza della Rivelazione».

³⁰⁶ Cf. S. BARLOWE, *Le apparizioni del Risorto agli Undici. Natura e funzioni secondo tre recenti disegni cristologici*, Cittadella, Assisi 1998; ove si presenta il pensiero di teologi del calibro di K. Rahner, E. Schillebeeckx e W. Kasper.

re e che apparve a Cefa e quindi ai dodici». Scrive Angelo Amato nel suo libro di cristologia:

«“Apparve” è un termine che non fa parte del vocabolario paolino (si trova solo qui e nella formula di fede di 1Tm 3,16). Nel greco dei LXX questa forma si usa: a) quando si tratta di cose concrete, che prima erano nascoste o invisibili e che poi entrano nel campo visivo (Gn 8,5); b) quando si parla di persone che si offrono liberamente alla vista degli altri (Es 23,15); c) quando si tratta delle teofanie, nelle quali Dio, emergendo dalla sua assoluta trascendenza e invisibilità, lascia trasparire la sua gloria (Gn 12,7; Es 3,2s). L'uso neotestamentario serve a indicare, ad esempio, l'apparizione di Elia con Mosè alla trasfigurazione (Mc 9,4) o quella delle lingue di fuoco a pentecoste (At 2,3). In conclusione il verbo *ōphthē* designa visioni e apparizioni reali e oggettive, ma che, nel caso delle teofanie, non rappresentano eventi neutrali. Nelle apparizioni del Risorto, infatti, da una parte si ha il farsi vedere di Cristo, che emerge dal nascondimento della morte, e dall'altra si ha l'esperienza percettiva dei discepoli, con un contenuto oggettivo esterno ad essi. Non si tratta cioè di visioni notturne avute in sogno (cf. At 16,9; 18,9) né di esperienze estatiche (cf. At 22,17ss). Le apparizioni di Gesù sono eventi concreti e come tali vengono messe sullo stesso piano dei precedenti fatti reali della morte, della sepoltura e della resurrezione».³⁰⁷

³⁰⁷ AMATO, *Gesù il Signore*, p. 449; cf. G. O'COLLINS, *Gesù risorto. Un'indagine biblica, storica e teologica sulla resurrezione di Cristo*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 137-138; W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1986^s, pp. 188-190; G. BOF, *Resurrezione*, in BARBAGLIO-DIANICH (EDD), *Nuovo Dizionario di Teologia*, pp. 1307-1332. «I testi a noi tramandati non ci dicono quale forma originaria eventualmente semitica, stia dietro l'*ōphthē*. All'*ōphthē* dei LXX e del Nuovo Testamento corrisponde in ogni caso, nell'Antico Testamento ebraico, la forma *niphal* di *ra'ah*» (KESLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, p. 136).

Il Nuovo Testamento, inoltre, registra apparizioni del Risorto ad individui e a gruppi (cf. 1Cor 15,5-8; Lc 24,34; At 10,40-41; 13,30-31; Gv 20,11-18). Questi incontri dipendevano dall'iniziativa del Signore: è il Signore che "si lasciava vedere" dal momento che non poteva essere visto da nessuno a causa del suo nuovo livello di esistenza in quanto risorto, essendo tale livello di esistenza non declinabile e sperimentabile secondo le dimensioni dello spazio e del tempo. Le apparizioni del Risorto riferite molto sinteticamente da Paolo e narrate dai Vangeli hanno un carattere spiccatamente *ordinario*: a differenza di altre comunicazioni di origine divina, non hanno luogo né durante l'estasi (cf. At 10,9-16; 2Cor 12,2-4) né in sogno (cf. Mt 1,20; 2,12-13.19-20.22) né di notte (cf. At 16,9; 18,9; 23,11; 27,23-24); hanno luogo in circostanze *normali*, priva dei tratti della gloria apocalittica che troviamo in altre situazioni (cf. Mc 9,2-8; Mt 28,3-4). L'unica eccezione è data dal modo in cui gli Atti descrivono l'esperienza di Paolo sulla via di Damasco (cf. At 9,3; 22,6-9; 26,12-16); ma ogni riferimento a questo fenomeno viene meno, quando è lo stesso Apostolo a tramandare il suo incontro con il Signore risorto (cf. 1Cor 9,1; 15,8; Gal 1,12.16). Le apparizioni erano racconti di rivelazione (cf. Gal 1,12.16) che chiamavano alla fede coloro che le ricevevano (cf. Gv 20,29); esse avevano luogo in un'esperienza speciale corrispondente alla missione e al ruolo peculiare ed insostituibile che i destinatari dovevano svolgere nell'essere con Cristo fondatore della Chiesa; tale esperienza speciale comportava qualcosa di visivamente percepibile.³⁰⁸ In que-

³⁰⁸ Cf. G. O'COLLINS, *Cristologia*. Uno studio biblico, storico e sistematico su Gesù Cristo, Queriniana, Brescia 1997, pp. 86-115; V. SIBILIO, *La risurrezione di Gesù nei racconti dei Quattro Vangeli*, in *Teresianum* 57 (2006) pp. 3-66 e pp. 267-334.

sto libero “lasciarsi vedere” di Gesù nella sua singolare condizione di Risorto-Esaltato,³⁰⁹ si passa dalle «*teofanie segnliche, poetiche e profetiche* dell’ Antico Testamento, alla *cristofania storico-personale* del Dio incarnato, morto, disceso agli inferi, risorto e asceso al cielo»,³¹⁰ alla perenne sua presenza corporale-pneumatico-spirituale, salvifica ed escatologica in qualità di Verbo umanato e glorioso – dimensione teandrica della sua Persona – nel tempo della storia e insieme nella comunione Trinitaria.

Già durante il suo ministero messianico, Cristo aveva più volte preannunciato ai “suoi” che a Gerusalemme sarebbe stato ucciso per poi risorgere il terzo giorno (cf. Mt 20,17-19; Mc 10,32-34); dinanzi a questa predizione la speranza teologale di sua madre Maria nell’avveramento delle promesse di Dio e delle parole del Figlio circa la vittoria della vita sulla morte (cf. Mt 16,21; Mc 8,31-32; Lc 9,22), non si è mai spenta, anzi è stata ricompensata dalla gioia della risurrezione del Crocifisso. A tal proposito, Giovanni Paolo II nella catechesi di mercoledì 21 maggio 1997 (ricordiamo che lo scomparso Pontefice ha dedicato al tema mariano ben 70 catechesi)³¹¹ ha riportato alla memoria dei fedeli un’antica tradizione patristica circa una *probabile apparizione del Risorto alla Madre*;³¹² episo-

³⁰⁹ Cf. A. DARTIGUES, *Risurrezione-Risurrezioni*, in SBALCHIERO (ED), *Dizionario dei miracoli e dello straordinario cristiano*, vol. 2, pp. 1478-1487.

³¹⁰ PERRELLA, *Le apparizioni mariane*, p. 25.

³¹¹ Esse sono state raccolte anche in volume: GIOVANNI PAOLO II, *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*. Catechesi sul Credo, LEV, Città del Vaticano 1998; per un breve commento ad esse, cf. PERRELLA, *Ecco tua Madre* (Gv 19,27), pp. 230-276: «Le settanta catechesi mariane di Giovanni Paolo II (1995-1997)».

³¹² Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Maria e la risurrezione di Cristo*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XX/1, pp. 1223-1225.

dio evidentemente sconosciuto alla Bibbia.³¹³ Infatti, osserva il Papa,

«i Vangeli riportano diverse apparizioni del Risorto, ma non l'incontro di Gesù con sua Madre. Questo silenzio non deve portare a concludere che dopo la Risurrezione Cristo non sia apparso a Maria; ci invita invece a ricercare i motivi di una tale scelta da parte degli evangelisti. Ipotizzando una "omissione", essa potrebbe essere attribuita al fatto che quanto è necessario per la nostra conoscenza salvifica è affidato alla parola di "testimoni prescelti da Dio" (At 10,41), cioè agli Apostoli, i quali "con grande forza" hanno reso testimonianza della risurrezione del Signore Gesù (cf. At 4,33). Prima che a loro, il Risorto è apparso ad alcune donne fedeli a motivo della loro funzione ecclesiale: "Andate ad annunziare ai miei fratelli che vadano in Galilea e là mi vedranno" (Mt 28,10)».³¹⁴

A questo punto il Pontefice propone un'interessante osservazione sul possibile *perché* del "silenzio" dei Vangeli sulla presunta apparizione del Risorto alla Madre:

«Se gli autori del Nuovo Testamento non parlano dell'incontro della Madre con il Figlio Risorto, ciò è, forse, attribuibile al fatto che una simile testimonianza avrebbe potuto essere considerata, da parte di coloro che negavano la risurrezione del Signore, troppo interessata, e quindi non degna di fede [...]. La Vergine, presente nella prima comunità dei discepoli (cf. At 1,14), come potrebbe essere stata esclusa

³¹³ Cf. C. VONA, *L'apparizione di Cristo risorto alla Madre negli antichi scrittori cristiani*, in *Divinitas* 1 (1957) pp. 479-527; A. SERRA, *Gesù risorto è apparso alla Madre?*, in *IDEM, Dimensioni mariane del mistero pasquale*, Paoline, Milano 1995, pp. 38-77.

³¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Maria e la risurrezione di Cristo*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XX/1, p. 1223.

dal numero di coloro che hanno incontrato il suo divin Figlio risuscitato dai morti?».³¹⁵

Detto questo Giovanni Paolo II dispiega le sue non peregrine “ragioni” sul perché ritiene probabile che Maria sia stata la prima persona a ricevere l'apparizione del Risorto:

«È anzi legittimo pensare che verosimilmente la Madre sia stata la prima persona a cui Gesù risorto è apparso. L'assenza di Maria dal gruppo delle donne che all'alba si reca al sepolcro (cf. Mc 16,1; Mt 28,1), non potrebbe forse costituire un indizio del fatto che Ella aveva già incontrato Gesù? Questa deduzione troverebbe conferma anche nel dato che le prime testimoni della risurrezione, per volere di Gesù, sono state le donne, le quali erano rimaste fedeli ai piedi della Croce, e quindi più salde nella fede. Ad una di loro, Maria Maddalena, infatti, il Risorto affida il messaggio da trasmettere agli Apostoli (cf. Gv 20,17-18). Anche questo elemento consente forse di pensare a Gesù che si mostra prima a sua Madre, Colei che è rimasta la più fedele e nella prova ha conservato integra la fede. Infine, il carattere unico e speciale della presenza della Vergine sul Calvario e la sua perfetta unione con il Figlio nella sofferenza della Croce, sembrano postulare una sua particolarissima partecipazione al mistero della risurrezione».³¹⁶

Questa tradizione, che era stata rinverdata anche precedentemente da Papa Wojtyła,³¹⁷ risale a epoca remota; essa

³¹⁵ *Ibidem*, p. 1224.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 1224.

³¹⁷ Durante il *Regina coeli* di lunedì dell'Angelo 4 aprile 1994, il Pontefice riprende per la prima volta questa convinzione. In tale occasione il Papa citando uno scrittore polacco, di cui non tramanda l'identità, asserisce che la Vergine «certamente è la prima che ha ricevuto quella grande notizia. Lei per prima ha ricevuto l'annuncio dall'Angelo della Incarnazione e lei è anche la prima a ricevere l'annuncio della Risurrezione. Non parla di questo la

è documentata almeno dal IV secolo e conta numerosi voci soprattutto in Oriente, ma anche in Occidente, per cui non sembra perciò aliena dal vero l'ipotesi che il Signore Gesù, fra l'altro, mosso da filiale venerazione e compassione, abbia pensato di condividere prontamente con la Madre il gaudio e il tripudio della sua vittoria sul dolore e sulla morte.³¹⁸ Un'ipotesi del genere non sembra sprovvista di una fondata verosimiglianza; anzi, il suo impressionante radicamento in seno al cristianesimo lungo i secoli, suggerisce soprattutto al teologo di esplorare più a fondo i rapporti effettivi che intercorrono fra Scrittura e Tradizione.³¹⁹ Va rilevato, inoltre, su questo versante, come le immagini del Cristo Risorto che appare alla Madre sono numerose in varie parti del mondo e vanno dal IV secolo ai nostri giorni. Come non si può ignorare anche un fatto di singolare rilevanza proveniente dalle tradizioni popolari della Settimana Santa: le speculazioni elaborate intorno a questo soggetto sono infatti all'origine del variopinto folklore, con la quale la pietà mariana di molti Paesi ha voluto rappresentare – ieri e og-

Scrittura [...]. Certamente lo stesso Cristo nel momento della Risurrezione pensava prima di dare questa notizia, questo annuncio, a sua Madre» (GIOVANNI PAOLO II, *Maria fu la prima a ricevere l'annuncio della Risurrezione*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XVII/1, p. 878).

³¹⁸ Questo stesso affetto filiale del Cristo verso sua Madre, da cui ha ricevuto la totalità della sua natura umana, affetto (*pietas*) che porta a compimento il dovere di onorare i genitori stabilito dalla Scrittura (cf. Es 20,12; Lv 19,3; Ef 6,2-3) viene ricordato tre volte dalla bolla *Munificentissimus Deus* di Pio XII come tradizionale motivo di convenienza teologico-razionale fondato nella Parola di Dio a sostegno della definibilità dogmatica dell'Assunzione di Santa Maria alla gloria celeste in corpo ed anima (cf. *Acta Apostolicae Sedis* 42 [1950], pp. 762; 766; 767-768).

³¹⁹ Cf. S. C. MIMOUNI, *Controverses anciennes et récentes autour d'une apparition du Christ ressuscité à la Vierge Marie*, in *Marianum* 57 (1995) pp. 239-268.

gi – l'incontro del Cristo risorto con la Madre a coronamento delle celebrazioni pasquali.³²⁰

Il Cristo risorto, diviene, dunque, autentica apparizione, vera epifania, definitiva teofania dove Dio è personalmente presente e storicamente sperimentabile nella sua consistenza umana,³²¹ che ha dato compimento alle antiche promesse e ha suggellato l'Alleanza che non sarà mai più revocata, divenendo pegno di vita eterna per coloro che credono in Lui.³²²

1.4 Le satanofanie

Satana, Lucifero e demoni, sono termini spesso usati per descrivere il male «che sembra avere un'origine *preternaturale*,³²³ ma per il quale Dio non è considerato direttamente responsabile. Anche se il potere del male non è mai negato, tuttavia l'interesse per i demoni e per la loro espulsione dal popolo tramite l'esorcismo è fluttuante

³²⁰ Sull'origine, i contenuti teologici e sulla prassi pasquale-popolare di tale consuetudine religiosa, cf. A. F. DA SILVA, *Mistero pasquale*, in DE FIORES-FERRARI SCHIEFER-PERRELLA (EDD), *Mariologia*, pp. 844-854.

³²¹ Cf. M. SECKLER, *Il concetto di Rivelazione*, in KERN-POTTMAYER-SECKLER (EDD), *Corso di Teologia Fondamentale*, vol. 2, p. 70.

³²² Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 648-655, pp. 181-182; *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, nn. 125-131; L. GAMBERO, *Le apparizioni del Risorto nei commenti neotestamentari dei Padri della Chiesa*, in *Filosofia e Teologia* 24 (2010) pp. 126-156.

³²³ La parola *preternaturale* (prefisso *praeter*: al di là) indica secondo alcuni doni dissimulati, virtuali, che sarebbero stati quelli degli uomini senza la loro degradazione attraverso il peccato e che si sarebbero perciò sviluppati nello stato originale di pura natura o di natura più realizzata per vocazione divina» (R. LAURENTIN, *Preternaturale*, in LAURENTIN-SBALCHIERO [EDD], *Dizionario delle «apparizioni»*, p. 619; cf. l'intera voce alle pp. 619-620).

nel tempo».³²⁴ Mentre con l'espressione *satanofanie* si vuole indicare le manifestazioni anche sensibili del demonio, l'antico e acerrimo avversario di Dio e dei suoi diletti:³²⁵ ad esempio, nel racconto delle tentazioni di Gesù nel deserto, si parla chiaramente di una manifestazione di Satana (cf. Mt 4,1-11).³²⁶ A tal riguardo, insegna il *Catechismo degli Adulti* della Conferenza Episcopale Italiana:

³²⁴ G. H. TWELFTREE, *Demoni, Esorcismi, Satana*, in PENNA-PEREGO-RAVASI (EDD), *Temi Teologici della Bibbia*, p. 312; cf. l'intero percorso biblico-teologico alle pp. 312-317.

³²⁵ «La demonologia mesopotamica, che è molto antica, influenzò gli ebrei nel periodo veterotestamentario, per mezzo dei caldei penetrò nel mondo ellenistico, raggiunse l'Europa e in alcune forme è sopravvissuta fino ai tempi medievali e moderni. La severa proibizione della magia presso gli ebrei fa sì che essa si rifletta nell'Antico Testamento solo in qualche allusione del linguaggio popolare e in qualche accento alla superstizione. Nel tardo giudaismo, prima del Nuovo Testamento, l'influsso della demonologia mesopotamica e della credenza greca dei *daimones*, esseri intermediari fra gli dei e gli uomini, suscitò una viva credenza negli spiriti malvagi, considerati anche causa di disgrazie e malattie», (MARRANZINI, *Angeli e demoni*, in AA.Vv., *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, p. 355). «La preoccupazione di evitare ogni forma di dualismo che giunge ad attribuire al Signore perfino il male (cf. Is 45,7) limita nell'AT il discorso demonologico. Esso può sintetizzarsi in un lento sviluppo del "serpente" genesiaco (Gn 3,1) simbolo di proposte negative esterne, menzognere e condizionanti l'uomo, al "satana" l'accusatore (Zc 3,1-2) causa di rovina (Gb 1,12) istigatore al peccato (1Cr 21,1) fino al "diavolo, per cui l'invidia è entrata nel mondo la morte" (Sap 2,24). Ampio è invece il riferimento al demone del NT in uno sviluppo di termini (diavolo, satana, malvagio, spirito qualificato da vari aggettivi, impuro, cattivo, demoniaco, mondano) ai quali, nell'epistolario paolino, si aggiungono le potenze, le signorie, i troni, gli elementi, testimoni di sfumature dottrinali e di pratiche varie e diffuse» (B. MARCONCINI, *Angeli e demoni*, in G. BARBAGLIO-G. BOF-S. DIANICH [EDD], *Teologia. I Dizionari*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, p. 40).

³²⁶ Su un altro versante va detto che ci possono essere anche *apparizioni demoniache*, data la consapevolezza dell'esistenza del diavolo e dei suoi interventi nei casi di evocazione, nonostante tentativi teologici, culturali e prassici di rimozione o di "liquidazione" (cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2846-2854; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE,

«Ordinariamente l'azione degli spiriti maligni nei confronti degli uomini consiste nella tentazione al peccato. Ciò che loro interessa è soprattutto il nostro traviamiento spirituale; oltre la tentazione, ad essi vengono attribuiti alcuni fenomeni prodigiosi di carattere negativo: l'*ossessione*, che è violenza interiore o esteriore per recare turbamento; la *possessione*, che è presa di possesso del corpo con crisi tempestose, alternate a periodi di calma; l'*infestazione*, che riguarda i luoghi e provoca grandi timori. Nell'interpretare questo ge-

Fede cristiana e demonologia, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 5, nn. 1347-1393, pp. 830-879; J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974, pp. 189-197: «Liquidazione del diavolo»; R. LAVORATORI, *Satana un caso serio*. Studio di demonologia cristiana, EDB, Bologna 1996; O. BATTAGLIA, *Gesù e il demonio*, Cittadella, Assisi 2003). Nell'ottica della riforma liturgica postconciliare Giovanni Paolo II ha approvato, il 1 ottobre 1998, l'edizione ufficiale latina del *De Exorcismis et supplicationibus quibusdam*, che è stato poi tradotto nelle diverse lingue correnti, anche in italiano ad opera della CEI (CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito degli esorcismi e preghiere per circostanze particolari*, LEV, Città del Vaticano 2002). Il libro va considerato un *segmento* del Rituale Romano (e perciò appartenente alla *liturgia* della Chiesa) ed ha lo scopo di combattere il Male e di scacciarlo nel nome e per la potenza del Dio Unitrino; compito che è proprio di sacerdoti costituiti *ad hoc* dal vescovo locale quali esorcisti (cf. A. M. TRIACCA, *Esorcismo*, in D. SARTORE-A. M. TRIACCA-C. CIBIEN [EDD], *Liturgia*. I Dizionari, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, pp. 711-735). Per cui non c'è da meravigliarsi sul fatto che la Chiesa sia particolarmente attenta all'eventualità dell'inganno e dell'impostura da parte del Maligno nel caso delle sue manifestazioni. A tal riguardo la Bibbia insegna: «Anche Satana si maschera da angelo di luce» (2 Cor 11,14) «così da indurre in errore, se possibile, anche gli eletti» (Mt 24,24) e le anime sante. È rimasto famoso il caso di santa Caterina di Bologna, lungamente ingannata dal demonio, che aveva precedentemente sfidato e che si presentò a lei mediante le sembianze del Cristo crocifisso oppure della santa Madre sua, seminando nella sua anima il germe di una pericolosa confusione. La stessa Santa Vergine è invocata ed esperita dalla Chiesa nel suo ministero esoreistico come potente *combattente* di Satana e delle sue opere: cf. F. M. DERMINE, *Mistici veggenti e medium*. Esperienze dell'aldilà a confronto, LEV, Città del Vaticano 2003², pp. 64-66; PERRELLA, *Le apparizioni mariane*, pp. 140-152; IDEM, *Ecco tua Madre (Gv 19,27)*, pp. 144-152.

nere di fenomeni, occorre essere estremamente cauti [...]. Per un prudente discernimento, vanno consultati psicologi e psichiatri competenti e rispettosi della fede. Qualche volta però la spiegazione psicologica non sembra adeguata. Si può supporre con buona probabilità l'azione demoniaca in presenza di alcuni segni concomitanti: forza fisica abnorme, comunicazione attraverso lingue ignote, conoscenza di cose lontane o segrete, atmosfera malsana, avversione alle realtà religiose». ³²⁷

Nei Vangeli Cristo stesso libera (*esorcizza*) i posseduti dal Maligno. ³²⁸ Anche se in alcuni casi erano certi tipi di malattie (soprattutto mentali) ad essere messe in rapporto col demonio, è però evidente che Gesù (fin dall'episodio delle tentazioni: cf. Mc 1,12-13; Mt 4,1-11; Lc 4,1-13) ³²⁹ ha coscienza di aver a che fare non con un male astratto ma con un principio personale avverso: Satana, che influisce negativamente nella vita dell'uomo tentandolo in molti modi per allontanarlo dal Dio/Amore. ³³⁰ Due *lóghia* di Gesù ci rivelano il significato profondo della sua lotta con esso: - «Se in

³²⁷ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La verità vi farà liberi*. Catechismo degli adulti, LEV, Città del Vaticano 1995, n. 385, p. 194; cf. anche PANTEGHINI, *Angeli e demoni*, pp. 71-78; M. DE BOUCAUD, *Possessione e Psichiatria*, in SBALCHIERO (ED), *Dizionario dei Miracoli e dello straordinario cristiano*, vol. 2, pp. 1373-1380; P. SBALCHIERO, *Possessioni collettive*, *ibidem*, pp. 1380-1381; IDEM, *Sevizia diabolica*, *ibidem*, pp. 1572-1574.

³²⁸ Cf. E. N. TESTA, *Gesù vero uomo figlio di Maria*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2003, pp. 341-368: «Gesù esorcista».

³²⁹ A tal proposito rimandiamo a studi biblici probanti: J. DUPONT, *La tentazione di Gesù nel deserto*, Paideia, Brescia 1970; B. REY, *Les tentations et le choix de Jésus*, Cerf, Paris 1986; S. R. GARRETT, *The temptations of Jesus in Mark's Gospel*, Eerdmans, Grand Rapids 1998; E. J. PENTIUC, *The faithfulness of Jesus*, in *Review of Religion* 63 (2004) pp. 365-371.

³³⁰ Cf. R. PISTONE, *Tentazione*, in PENNA-PEREGO-RAVASI (EDD), *Temi Teologici della Bibbia*, pp. 1376-1383.

virtù dello Spirito di Dio io scaccio i demoni è dunque veramente giunto a voi il Regno di Dio» (Mt 12,27); - «... ho visto Satana cadere dal cielo come una folgore» (Lc 10,18). La vittoria sull'antico e pertinace Avversario è segno dell'avvento del Regno e dell'autorità che Gesù ha dal Padre per la salvezza degli uomini e la gloria di Dio. È così radicata la consapevolezza dell'esistenza del diavolo, di satana³³¹ e dei suoi truci interventi nei casi di sciagurata evocazione, che rende la Chiesa particolarmente attenta all'eventualità dell'inganno e dell'impostura: «Anche Satana si maschera da angelo di luce» (2Cor 11,14), «così da indurre in errore, se possibile, anche gli eletti» (Mt 24,24) e le persone buone e sante.³³² Il Maligno e i suoi tragici effetti richiamano, co-

³³¹ «Il verbo *sātān* significa fondamentalmente osteggiare, essere in atteggiamento di inimicizia, contrastare e il sostantivo *sātān* equivale ad avversario, nemico: sono nominate così quelle persone che attraverso un comportamento ostile hanno come obiettivo il fallimento di un determinato scopo. Nei LXX è reso per lo più con *diabállō* che dal significato fondamentale di dividere deriva il senso calunniare, incolpare e con *diábolos* che dal primo senso di avversario, assume, in certi contesti, il valore di nemico, calunniatore, seduttore e più spesso accusatore: il significato di separare Dio e gli uomini, solo in modo probabile può essere fatto risalire al "separare", proprio di *diabállein*» (AA.VV., *Angeli e demoni*, p. 207). Si vedano anche: R. LAVATORI, *Antologia diabolica. Raccolta di testi sul Diavolo nel primo millennio*, UTET, Torino 2007; M. GRONCHI, *A proposito del volume "Antologia diabolica. Raccolta di testi sul Diavolo nel primo millennio"*, in *Euntes Docete* 61 (2008) pp. 199-205.

³³² Un esorcista, con prudenza, scienza e discernimento, affronta argomenti difficili come la possessione diabolica e i diversi malefici che palezano la presenza e l'opera disgregatrice e malvagia dell'Avversario di Dio. In un contesto di "pensiero debole", inoltre, egli asserisce: la più grande astuzia del diavolo – tutti lo possono constatare – è quella di far credere che egli non esiste! (cf. G. JEANGUENIN, *Il diavolo esiste! Testimonianze di un esorcista*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005). Si vedano anche: F. BAMONTE, *Possessioni diaboliche ed esorcismo. Come conoscere l'astuto ingannatore*, Paoline, Milano 2006; PH. MADRE, *Guarigione ed esorcismo. Come discernere?*, Gribaudi, Milano 2007.

munque, la grande e sempre attuale tematica su “Dio e il male, la sofferenza e il dolore innocente”, che, nonostante diversi tentativi di rimozione, è più che mai presente nel quotidiano dell’esistenza credente e non, come nel panorama non solo teologico e filosofico contemporaneo.³³³

Giovanni Paolo II, nell’ultimo suo libro, *Memoria e identità*, frutto di conversazioni avute nel 1993 a Castel Gandolfo con alcuni filosofi polacchi, nel capitolo dedicato e intitolato *La Redenzione come limite divino imposto al male*, osserva che sussiste un «limite imposto al male»,³³⁴ ed è la misericordia e la giustizia del Padre, l’opera della redenzione del Figlio. La redenzione non è solo perdono, riscatto, giustificazione, accoglienza e santificazione dell’uomo e della donna da parte del Dio unitrino;³³⁵ ma è anche *forte ripresa* con Cristo e nello Spirito di una lotta di liberazione che coinvolge ciascun amante del Bene contro «il principe di questo mondo» (Gv 12,31). Nella lotta ingaggiata contro il male e il Maligno da Cristo e dalla sua Chiesa,³³⁶

³³³ Cf. C. CIANCIO, *Del male e di Dio*, Morcelliana, Brescia 2006; AA. VV., *Dio e il male*, in *Humanitas* 63 (2008) pp. 740-839; A. BERTULETTI, *Dio e il male. Lettura critica di un progetto recente di teologia filosofica*, in *Teologia* 33 (2008) pp. 327-356; V. MANCUSO, *Il dolore innocente. L’handicap, la natura e Dio*, Mondadori, Milano 2008². Si veda anche il volume di: A. RICCARDI, *Giovanni Paolo II. La biografia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011.

³³⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Memoria e identità. Conversazioni a cavallo dei millenni*, Rizzoli, Milano 2005, p. 29.

³³⁵ Cf. G. IAMMARRONE, *Redenzione. La liberazione dell’uomo nel cristianesimo e nelle religioni universali*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, pp. 66-149.

³³⁶ Cf. AA. VV., *La sfida di Beelzebub. Complessità psichica o possessione diabolica?*, LAS, Roma 1995; AA. VV., *Esorcisti e mistero del male. Vere e false possessioni diaboliche, malefici, sortilegi, complessi e paure*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000; AA. VV., *Tra maleficio, patologie e possessione demoniaca. Teologia e pastorale dell’esorcismo*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2003.

è presente il peculiare contributo della Madre del Redentore, come testimonia la tradizione patristica, liturgica e magisteriale anche recente.³³⁷ Infatti, la Chiesa, nella sua dottrina, nella sua vita liturgica e nel suo ministero pastorale, ha sempre ritenuto ed invocato la Madre di Gesù come sicuro presidio contro il Male! Lo stesso Concilio Vaticano II nella costituzione dogmatica *Lumen gentium* ha richiamato la – impossibile – relazione tra la Santa Vergine e Satana in *Lumen gentium* 55 e 63, ed entrambe le volte in rapporto al serpente della Scrittura e alla promessa divina (cf. Gn 3,15).

Fin dall'inizio dell'enciclica *Redemptoris Mater* (=RM), affrontando la questione della *caratura agonica* della Madre del Redentore, cioè di tenace avversaria e di forte lottatrice contro il male, contro ogni maledizione,³³⁸ Giovanni Paolo II inserisce la Vergine nel contesto della storia della salvezza, ponendo in evidenza il suo stretto legame col Figlio-Signore (poiché «solo *nel mistero di Cristo si chiarisce pienamente il suo mistero*»: RM 4)³³⁹ e con la Chiesa in cammino, sottolineandone la presenza all'interno della stessa storia.³⁴⁰ «Spazio» in cui continua ancora la *lotta tra la Donna e il serpente*, «lotta che accompagna la storia dell'umanità sulla terra e la storia stessa della salvezza»

³³⁷ Cf. A. CINI TASSINARO, *Il Diavolo secondo l'insegnamento recente della Chiesa*, Pontificio Ateneo Antonianum, Roma 1984, pp. 73-94: «Il Diavolo e Maria».

³³⁸ Cf. B. BALEMBO, *Maledizione*, in PENNA-PEREGO-RAVASI (EDD), in *Temi Teologici della Bibbia*, pp. 792-795.

³³⁹ *Enchiridion Vaticanum*, vol. 10, n. 1281, pp. 912-913.

³⁴⁰ Cf. S. M. PERRELLA, *Giovanni Paolo II "Doctor Marianus" del nostro tempo (1978-2005). A cinque anni dalla morte: per una memoria grata*, in *Antonianum* 85 (2010) pp. 189-220; pp. 399-430.

(*RM 11*),³⁴¹ poiché il nucleo centrale della storia della salvezza è costituito dalla libertà dell'uomo, che può scegliere o rifiutare Cristo, accogliendo o respingendo l'influsso dello Spirito e la generosa misericordia del Padre. Dall'incarnazione del Figlio di Dio alla sua definitiva venuta nella Parusia,³⁴² insegna Giovanni Paolo II nell'enciclica mariana, tenendo conto di una esegesi ecclesiale sul preannuncio di Gn 3,15 e sulla profezia di Ap 12,1-18,³⁴³

«la vittoria del Figlio della donna non avverrà senza una dura lotta, che deve attraversare tutta la storia umana. “L'inimicizia”, annunciata all'inizio, viene confermata nell'Apocalisse, il libro delle realtà ultime della Chiesa e del mondo, dove torna di nuovo il segno della “donna”, questa volta “vestita di sole” (Ap 12,1) [...]. Maria rimane così davanti a Dio, ed anche davanti a tutta l'umanità, come il segno immutabile ed inviolabile dell'elezione da parte di Dio, di cui parla la lettera paolina: “In Cristo ci ha scelti prima della creazione del mondo [...] predestinandoci a essere suoi figli adottivi” (Ef 1,4). Questa elezione è più potente di ogni esperienza del male e del peccato, di tutta quella “inimicizia”, da cui è segnata la storia dell'uomo. In questa storia Maria rimane segno di sicura speranza» (*RM 11*).³⁴⁴

³⁴¹ *Enchiridion Vaticanum*, vol. 10, n. 1299, pp. 928-929; S. M. PERRELLA, *Maria di Nazareth, icona e testimone del mistero. Anamnesi e approfondimento interdisciplinare di un tema attuale*, in *Miles Immaculatae* 36 (2000) pp. 468-470 («Maria e la Chiesa al centro dell'inimicizia antica»).

³⁴² Su tale evento escatologico definitivo promesso dallo stesso Signore e oggi alquanto lasciato “cadere” per una insensibilità o poca permeabilità della cultura e dell'uomo-donna postmoderno, cf. A. NITROLA, *Trattato di escatologia. Spunti per un pensare escatologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, vol. 1, pp. 101-172: «La postmodernità e la sua apertura (escatologica)».

³⁴³ Cf. A. SERRA, *La presenza e la funzione della Madre del Messia nell'Antico Testamento. Principi per la ricerca e applicazioni*, in *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica* 40 (2005) pp. 101-109.

³⁴⁴ *Enchiridion Vaticanum*, vol. 10, nn. 1298-1299, pp. 928-929.

La fede di Maria, la sua santità, il suo accogliere con splendida e vera umiltà e docilità la volontà divina in tutte le circostanze della vita e della sequela di Gesù, il suo esemplare e teologale timore di Dio,³⁴⁵ il suo cooperare con Cristo e con lo Spirito per la salvezza degli uomini, l'inimicizia e la lotta intrapresa nella vita e continuata nella comunione dei santi nel cielo, contro il male e il Maligno, evidentemente vengono partecipate alla stessa Chiesa, come insegna lo stesso Pontefice in *Redemptoris Mater* 25-28. Tutto ciò si «trasmette ad un tempo mediante la conoscenza e il cuore; si acquista o riacquista continuamente mediante la preghiera» (*RM* 28).³⁴⁶

Riassumendo brevemente, le apparizioni – siano esse teofanie, angelofanie, cristofanie, *aghiofanie*³⁴⁷ e, come ve-

³⁴⁵ Il timor di Dio è un concetto fondamentale dell'esperienza dell'uomo biblico, venendo a declinare anche una delle forme con cui Israele, specialmente il suo "resto" fedele, esprime il suo rapporto con Dio; nell'esperienza cristiana neotestamentaria, invece, tale timore è piuttosto correlato alla fede, sia nei Vangeli sia negli scritti di Paolo. Da questi emerge che il timor di Dio non solo genera pace e sicurezza, ma paradossalmente coesiste anche con l'amore; la paura, infatti, non può intrecciarsi con l'amore: la Vergine è a tal riguardo l'esemplare eccellente del credente che teme, perché ama di cuore il suo Signore (cf. N. CALDUCH-BENAGES, *Timore di Dio*, in PENNA-PEREGO-RAVASI [EDD], *Temi Teologici della Bibbia*, pp.1423-1431).

³⁴⁶ *Enchiridion Vaticanum*, vol. 10, n. 1351, pp. 978-979.

³⁴⁷ La storia d'Israele e del cristianesimo annota apparizioni di uomini e donne sante (= *aghiofanie*) a veggenti/percipienti, latori/latrici di messaggi celesti (cf. DERMINE, *Mistici veggenti e medium*, pp. 61-64); si pensi allo stesso episodio della Trasfigurazione con l'apparizione di Mosé e di Elia al fianco di Gesù dinanzi ai tre apostoli Pietro, Giacomo e Giovanni (cf. Mt 17,1-8; Mc 9,2-8; Lc 9,28-36): apparvero il mediatore dell'Alleanza, Mosé, un grande profeta, Elia. Nella storia delle apparizioni capita di essere annotata, ad esempio, anche se piuttosto rara, quella di san Giuseppe (cf. T. STRAMARE, *Gesù lo chiamò Padre*. Rassegna storico-dottrinale su San Giuseppe, LEV, Città del Vaticano 1997, p. 173). Globalmente esistono due scenari di aghiofanie: - il santo appare al fian-

dremo, *mariofanie*³⁴⁸ – sono quindi *esperienza dell'incontro umano* col Trascendente che si comunica tangibilmente senza perdere le sue caratteristiche essenzialmente pneumatiche, spirituali. A tal riguardo ritengo interessante alcune considerazioni dello studioso domenicano François-Marie Dermine:

«Ovviamente, il riconoscimento della veridicità di certe comunicazioni con l'aldilà implica un'altra e inevitabile conseguenza, cioè che si consideri come possibile l'intervento di uno spirito, ossia di Dio stesso, della Vergine Maria, di un angelo (buono o decaduto), oppure di un'anima disincarnata (beata, purgante o dannata). Tale eventualità sembra data per scontata in alcuni episodi biblici, per esempio quello della maga di Endor e di un altro narrato da san Luca: "Mentre andavamo alla preghiera, venne verso di noi una giovane schiava, che aveva uno spirito di divinazione e procurava molto guadagno ai suoi padroni facendo l'indovina. Essa seguiva Paolo e noi gridando: Questi uomini sono servi del Dio altissimo e vi annunziano la via della salvezza" (At 16,16-17). La stessa Chiesa, nei suoi pronunciamenti relativi all'argomento [...] sembra dare per scontata l'esistenza di fenomeni non riconducibili a cause strettamente naturali».³⁴⁹

co di uno o più esseri celesti; - il santo appare da solo. Lo scopo di queste apparizioni sarebbe triplice: - avvertire il veggente di un'imminente guarigione fisica e/o di una conversione interiore; - annunciargli una morte prossima, quella di una persona del suo ambiente o di un grande personaggio della Chiesa; - sostenere l'interessato nella sua azione apostolica o nella sua vita credente (cf. P. SBALCHIERO, *Apparizioni di santi e sante*, in IDEM [ED], *Dizionario dei miracoli e dello straordinario cristiano*, vol.1, pp. 165-167).

³⁴⁸ Cf. A. M. TURI, *Le apparizioni della Vergine Maria*, Edizioni Mediterranee, Roma 1987.

³⁴⁹ DERMINE, *Mistici veggenti e medium*, p. 61.

Nello specifico, il cristianesimo è una fede, un'esperienza religiosa fondata sulla realtà di Cristo risorto e apparso – come diceva l'apostolo Pietro – non a tutto il popolo, ma ai testimoni preordinati da Dio (cf. At 10,41). La Chiesa, quindi, oggi, come ieri, ritiene possibili le apparizioni dei Protagonisti della nostra fede.

2. LE APPARIZIONI PASQUALI DI GESÙ RISORTO

Nella vita storica del Figlio di Dio, le teofanie, analoghe a quelle veterotestamentarie, sono avvenute due volte: nel suo battesimo (cf. Mc 1,9-11) e nella sua trasfigurazione (cf. Mt 17,1ss). Nel battesimo al Giordano è presente un'importante *pneumatofania*, si ha cioè l'apparizione dello Spirito Santo e contemporaneamente l'audizione della voce del Padre;³⁵⁰ la discesa dello Spirito su Gesù testimonia che egli è veramente il Cristo consacrato e mandato; la voce del Padre da parte sua rivela la figliolanza divina e la missione messianica dello stesso Gesù di Nazaret. Si può perciò affermare che l'evento del battesimo è rappresentato come vera e propria *epifania trinitaria*. L'episodio della trasfigurazione di Gesù, invece, assume la tipologia di una vera e propria *crisofania* in cui il Padre riafferma ancora una volta la figliolanza divina e l'identità messianica del Figlio incarnato; qui la glorificazione transitoria è anticipazione e garanzia dell'esaltazione definitiva che Gesù otterrà dal Padre dopo la sua risurrezione. In queste due epifanie neotestamentarie, non è Gesù che si *auto-testimonia*, ma è il Padre che testimonia a favore del suo Figlio. A differenza

³⁵⁰ Cf. F. LAMBIASI, *Lo Spirito santo: mistero e presenza*. Per una sintesi di pneumatologia, EDB, Bologna 1987, p. 54.

del carattere teocentrico delle apparizioni dell'Antico Testamento, le apparizioni del Nuovo Testamento sono essenzialmente cristocentriche.

A partire dalla "pienezza del tempo" (cf. Gal 4,4),³⁵¹ comunque, il trascendente ed ineffabile Dio (Logos/Verbo) si manifesta pienamente e visibilmente diventando volontariamente partecipe e solidale con gli uomini, in modo inaudito ma reale,³⁵² nella persona del Figlio di Dio incarnato e nato dalla Vergine per opera e virtù dello Spirito Santo. Ciò comporta il già ricordato passaggio

³⁵¹ L'espressione paolina vuole indicare che, con la venuta del Figlio inviato dal Padre, la svolta epocale, implicante una rottura con il passato e una "nuova creazione", è già avvenuta. Dal punto di vista mariologico, assolutamente subordinato a quello cristologico, il ruolo della Donna di Galati 4,4 non deve essere disatteso, perché la sua pur generica figura di generatrice, in un contesto in cui si sottolineano marcatamente le qualifiche di Padre e di Figlio-figli, introduce un fattore di femminilità e di maternità che non va sottovalutato. Anche se non è lei a costituire come "pieno" il tempo stabilito dal Padre, essa tuttavia ne fa parte in modo inscindibile, così come è inscindibile dalla persona del Cristo, in rapporto al quale è introdotta appunto come madre (cf. R. PENNA, «Quando venne la pienezza del tempo...» [Gal 4,4]: *Storia e redenzione nel cristianesimo delle origini*, in AA.VV., *Maria nel mistero di Cristo pienezza del tempo e compimento del Regno*, pp. 59-88; A. SERRA, *Galati 4,4: una mariologia in germe*, in *Theotokos* 1 [1993] pp. 7-25; F. MANZI, *Tratti mariologici del "vangelo" di Paolo*, in *Theotokos* 8 [2000] pp. 649-689; VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, pp. 29-38).

³⁵² Nella persona, nelle opere e nei giorni della vicenda terrena di Gesù, «Dio si è fatto presente agli uomini, narrando loro la sua storia di Padre, di Figlio e di Spirito; vivendo nello Spirito Santo, il Signore Gesù è il criterio su cui giudicare e a cui orientare l'intero cammino del tempo, presenza di liberazione e di vita per ognuno che lo accolga nella propria vita» (FORTE, *Gesù di Nazareth, storia di Dio, Dio della storia*, p. 7); il volume è scritto per declinare tale mistero di inaudita prossimità del Verbo umanato tra *kenosi* e *gloria*. Accadimento che ha coinvolto in modo straordinario anche la persona della Madre (cf. IDEM, *La Parola della fede*. Introduzione alla Simbolica ecclesiale, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, pp. 119-121; 215-217).

dalle *teofanie segniche, poetiche e profetiche* dell'Antico Testamento, alla *crisofania storico-personale* del Dio incarnato,³⁵³ morto,³⁵⁴ disceso agli inferi,³⁵⁵ risorto e asceso al cielo, del Nuovo Testamento. Cristofania che, con il compimento del *triduum sacrum* dell'Umilato-Esaltato, assumerà la forma delle *apparizioni pasquali* del Risorto, narrate e documentate dagli Evangelii (cf. Mc 16,10-20; Mt 28,9-20; Lc 24-13-49; Gv 20,11-18; 20,19-29; 21,1-14; 21,15-23)³⁵⁶ e teologicamente trasmesse, confessate e interpretate, ad esempio, da 1Cor 15,5.³⁵⁷ Osserva un cristologo dei nostri giorni:

«Con la risurrezione non cambia la persona, ma cambia radicalmente il suo modo di essere che da corruttibile diventa incorruttibile, da mortale, immortale. Pertanto, in Cristo ri-

³⁵³ Si vedano: *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 484-511; *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, nn. 85-100; S. M. PERRELLA, *Maria Vergine e Madre. La verginità feconda di Maria, tra fede storia e teologia*. San Paolo, Cinisello Balsamo 2003; AA. VV., *Concepito di Spirito Santo, nato dalla Vergine Maria*, EDB, Bologna 2006.

³⁵⁴ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 595-623; *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, nn. 112-124; sulla passione e relativa morte *pro nobis* del Figlio di Dio, si veda il documentato e poderoso studio del compianto biblista statunitense R. E. BROWN, *La morte del Messia. Un commentario ai Racconti della Passione nei quattro Vangeli*, Queriniana, Brescia 1999.

³⁵⁵ *La discesa agli inferi di Cristo*, pur essendo un articolo del Credo della nostra fede in Gesù, nel senso che è mistero salvifico fondamentale, è tuttavia estraneo alla sensibilità moderna, lontano ed ostico alla nostra coscienza contemporanea (cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 632-637; *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, n. 125; G. ANCONA, *Disceso agli inferi. Storia e interpretazione di un articolo di fede*, Città Nuova, Roma 1999).

³⁵⁶ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 641-645.

³⁵⁷ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 638-658; U. B. MÜLLER, *L'origine della fede nella risurrezione di Gesù*. Aspetto e condizioni storiche, Cittadella, Assisi 2001.

sorto, si deve affermare una continuità con il suo essere pre-pasquale e una discontinuità nel suo modo di essere, così come si deve ammettere una continuità e una discontinuità nel suo corpo, che lo identifica come persona individuale. Cristo glorioso non può avere più la limitazione del corpo fisico umano e questo non soltanto nel senso banale dei lineamenti estetici o dei bisogni corporei come sentire fame, sete, freddo, caldo ecc., ma anche perché non è più soggetto al limite estremo del corpo carnale che è la morte. Il suo è ormai un corpo incorruttibile, immortale».³⁵⁸

Ma prima di addentrarci nel grande evento della risurrezione di Gesù Cristo, punto focale della nostra fede cristiana, sarà bene soffermarci, seppur brevemente sul mistero della *tomba vuota*, che anch'esso ha a che fare col mistero della nostra redenzione. A tal riguardo annota il cristologo Gerald O'Collins:

«Qua e là il NT nota come le *apparizioni* pasquali sono servite come segno di continuità fra il Gesù terreno e il Cristo risorto (per esempio Gv 21,7). Coloro che lo avevano seguito prima della risurrezione poterono riconoscerlo come la stessa persona con cui avevano vissuto e di cui avevano visto (o conosciuto) la morte sulla croce. Il NT, tuttavia, offre poco sul valore di segno del sepolcro vuoto di Gesù. Ugualmente, sembra ragionevole andare oltre il nudo fatto della tomba vuota, verso ciò che essa potrebbe esprimere e simboleggiare. Prima di tutto, il vuoto del sepolcro di Gesù riflette la santità di quanto esso precedentemente aveva trattato, e cioè il corpo del Figlio di Dio incarnato, che visse totalmente per gli altri e morì per portare una nuova allea-

³⁵⁸ N. MADONIA, *Cristo sempre vivo nello Spirito*. Per una cristologia pneumatologica, EDB, Bologna 2005, pp. 205-206; cf. l'intero assunto alle pp. 204-206: «La condizione gloriosa del Cristo risorto: il corpo pneumatico».

za di amore a tutte le persone: questo “Santo” non poteva vedere “la corruzione del sepolcro” (At 2,27). Secondo, le tombe esprimono, per loro natura, la definitività e l’irrevoocabilità della perdita causata dalla morte, mentre il sepolcro aperto e vuoto di Gesù suggerisce e simboleggia immediatamente la pienezza della vita nuova che dura per sempre, in cui egli, con la sua risurrezione, è entrato. Qui il vuoto è, paradossalmente, espressione della pienezza. Terzo, la tomba vuota esprime qualcosa di vitale sulla natura della redenzione, vale a dire che essa è molto di più che una mera fuga da uno scenario segnato dalla sofferenza e dalla morte. Ancor meno essa è una specie di “seconda creazione dal nulla (*ex nihilo*)”. Piuttosto, essa significa la trasformazione di questo mondo materiale e corporale con tutta la sua storia di peccato e di sofferenza. La prima Pasqua ha dato inizio all’opera della trasformazione finale della nostra patria universale verso il suo destino ultimo. Dio non ha abbandonato il corpo terreno di Gesù, ma lo ha misteriosamente risuscitato e trasfigurato, così da rivelare che cosa attende gli esseri umani e il loro mondo. In breve, quella tomba vuota in Gerusalemme è il segno radicale posto da Dio che la redenzione non è una fuga verso un mondo migliore, ma una meravigliosa trasformazione di questo mondo. Visto in questo modo, il sepolcro di Gesù, spalancato e vuoto, è altamente significativo per chiunque voglia comprendere appieno che cosa significa la redenzione».³⁵⁹

Nelle apparizioni del Morto-Risorto è sempre Gesù il protagonista, perché è lui che prende l’iniziativa di farsi *presente* ai suoi discepoli e di farsi riconoscere, dopo un primo approccio generalmente avvolto dal mistero; il riconoscimento è infatti graduale, non immediato e generalmente preceduto da una rilettura in chiave cristologica delle

³⁵⁹ O’COLLINS, *Gesù nostro Redentore*, pp. 257-258.

Scritture, perché chi lo incontra sia preparato ad accogliere la grande novità di vita portata dall'evento della risurrezione.³⁶⁰ È stata questa la riflessione di Paolo e degli stessi Evangelisti. Infatti,

«Paolo, utilizzando una terminologia tecnica in uso presso i rabbini, afferma che lui stesso ha ricevuto ciò che ora trasmette; oltre all'evento della morte e della risurrezione, in due versetti ben quattro volte dice che Gesù “apparve” (ὡφθη) nel senso che egli si fece vedere [...]. Il verbo che Paolo usa non richiede necessariamente una percezione visiva del Risorto, questa può solo soddisfare la curiosità; indica piuttosto che si è di fronte ad un evento di rivelazione. Le cristofanie, infatti, come vengono narrate dai Vangeli, hanno sempre alcune caratteristiche peculiari che si possono così sintetizzare: anzitutto Gesù che si fa vedere è il “Risorto”, quindi con un corpo in cui il principio spirituale ormai domina su quello materiale (cf. 1 Cor 15,42-49). La volontà degli evangelisti a mostrare che l'oggetto dell'apparizione non è “un fantasma” – e quindi loro non sono soggetti ad una allucinazione – ma è Gesù, lo stesso che era morto e sepolto, li spinge a descrivere il Risorto e la sua apparizione in termini materiali. Inoltre, la cristofania è sempre legata ad una missione che viene affidata; infine, viene promessa la presenza costante e l'assistenza dello Spirito».³⁶¹

Le *cristofanie pasquali* di Gesù Risorto rivestono uno statuto particolare e vanno comunque mantenute nella loro singolarità; non si tratta di semplici *visioni*, ma dell'*espe-*

³⁶⁰ Sull'evento fondante e fondamentale della fede cristiana che è la risurrezione di Cristo, sulla storicità e sui contenuti delle sue apparizioni pasquali, si veda la buona sintesi esegetica e teologica approntata da KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, pp. 121-216: «Il problema della nascita della fede nella risurrezione di Gesù».

³⁶¹ FISICHELLA, *Apparizioni*, in AA.VV., *Lexicon*, p. 76.

rienza unica che gli Apostoli hanno avuto con il Risorto. La questione della definizione più precisa dell'evento delle esperienze rivelatorie pasquali pone ancora una volta problemi ben specifici. Infatti, la letteratura esegetica e teologica, così come la letteratura popolare, offre proprio a proposito di questa questione un quadro confuso che comprende ogni genere di spiegazioni: dalle *rimaterializzazioni* grossolanamente naturalistiche del Risorto ai *fenomeni parapsicologici*, alle *percezioni interiori* (mediante i sensi interni dei discepoli) fino alle nuove conoscenze da essi acquisite con la riflessione. Specialmente il concetto e il termine di *visione* gode da molto tempo e di nuovo recentemente d'una grande popolarità, quando si tratta di spiegare le apparizioni pasquali con una categoria più concreta.³⁶²

L'evento dell'*ascensione* al cielo di Gesù Cristo precedentemente risorto e apparso ai suoi, oltre ad aprire le porte nella nostra storia di pellegrini verso la salvezza di Dio all'altro Consolatore (cf. Gv 14,16-17), lo Spirito,³⁶³ porta a termine il ministero storico-messianico di Gesù che quin-

³⁶² Cf. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, pp. 201-216: «Il nodo problematico della rivelazione pasquale: visioni?».

³⁶³ Infatti, dopo l'ascensione lo Spirito prende stabile dimora presso i fedeli (cf. Gv 14,16.17; 16,7). Egli è il "consolatore", l'avvocato che intercede presso il Padre (cf. 1 Gv 2,1) o perora davanti ai tribunali umani (cf. 15,26.27; Lc 12,11-12; Mt 10,19-20; At 5,32); è lo Spirito di verità (cf. Gv 8,32) che guida alla verità tutta intera (cf. Gv 16,13). Egli fa comprendere la misteriosa personalità-identità di Cristo: come egli compia le Scritture (cf. Gv 5,39) quale sia il senso delle sue parole (cf. Gv 2,19) dei suoi atti, dei suoi "segnì" (cf. Gv 14,16; 16,13; 1 Gv 2,20s.27; Rm 8,16) tutte cose che i discepoli non avevano compreso prima (cf. Gv 2,22; 12,16; 13,7; 20,9). Con ciò lo Spirito darà testimonianza al Cristo (cf. Gv 15,26, 1 Gv 5,6-7) e confonderà l'incredulità del mondo (cf. Gv 16,8-11; Lc 24,49, Rm 5,5). Sulla pneumatologia biblica si vedano: Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1998, pp. 15-76; MADONIA, *Cristo sempre vivo nello Spirito*, pp. 29-82.

di cessa di essere visibile nella sua tangibile presenza corporea.³⁶⁴ L'esperienza pasquale che il Nuovo Testamento riassume nell'espressione "vedere il Signore", è un cammino fortemente ed intensamente spirituale; vedere il Risorto, colui che si è "reso visibile", rinvia inevitabilmente a colui che "hanno trafitto", ucciso, a colui che sempre chiama alla fede e all'amore agapico nel suo Spirito e che promette per divina misericordia "cieli e terra nuova per tutti", cioè il futuro eterno.³⁶⁵ Giunti a questo punto della trattazione, possiamo ben collegare alla cristofania, seppur brevemente, anche la *pneumatofania*;

«termine raro, che serve ad indicare una comunicazione "straordinaria" dello Spirito Santo nel mondo sensibile [...]. Ma, il più delle volte, non si tratta di un "incontro" straordinario, basato su un prodigio o un miracolo. È l'incontro discreto, libero, paziente con il Vangelo, con la fede dei cristiani basata sulla testimonianza dei primi apostoli. Questo incontro nel quotidiano è proprio del campo soprannaturale, cioè dell'azione santificatrice "ordinaria" di Dio».³⁶⁶

³⁶⁴ Cf. O'COLLINS, *Cristologia*, pp. 303-319: «Le possibilità della presenza».

³⁶⁵ «Ma se questo è vero, Gesù è quel *punto* della storia in cui la promessa diventa reale, qualcosa di concreto e non solo impegno verbale, per cui la storia è *ormai* segnata da questa *realizzazione*, da questa *realtà*. La promessa che si fa *reale* entra nella storia, e nella successione ermeneutica degli eventi, aprendola al suo futuro che è quello della promessa stessa» (NITROLA, *Trattato di escatologia*, vol 1, p. 415; cf. l'intero assunto cristico-escatologico alle pp. 370-416: «La realizzazione della promessa in Gesù Cristo»). Su tale importante evento che fonda la fede in Gesù Cristo, cf. J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione, LEV, Città del Vaticano 2011, vol. 2, pp. 286-307.

³⁶⁶ P. SBALCHIERO, *Pneumatofania*, in IDEM (ED), *Dizionario dei miracoli e dello straordinario cristiano*, vol. 2, p. 1371.

Allo stesso modo va detto che le apparizioni pasquali del Risorto sono sostanzialmente differenti da quelle degli altri Protagonisti celesti, compresa quindi la Madre gloriosa di Cristo;³⁶⁷ esse, scrive a buona ragione Giuseppe Forlai,

«ineriscono al fondamento del credere: esse fanno organicamente parte della testimonianza apostolica e la legittimano.³⁶⁸ Se non ci fossero, la nostra fede non si darebbe. Inoltre esse sono un farsi presente palpabilmente di Gesù nella vita reale (non sono quindi né visioni mistiche, né sogni). E ancora: le apparizioni del Risorto, anche nella modalità con cui il Signore si è fatto presente, non sono ripetibili (si pensi, ad esempio, al mangiare con i discepoli: cf. Gv 21,12). Dopo l'ascensione Cristo si farà presente con il suo vero e glorioso corpo solamente nella parusia.³⁶⁹ Le apparizioni di Gesù a Teresa d'Avila o a santa Margherita in Paray Le Monial, per quanto percepite come "reali", sono visioni mistiche, e non ripetizioni dell'esperienza che hanno fatto gli Apostoli dopo la scoperta della tomba vuota».³⁷⁰

³⁶⁷ Cf. R. LAURENTIN-S. BARNAY, *Apparizioni, ibidem*, vol. 1, pp. 154-165.

³⁶⁸ Cf. S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*. «Rendere ragione della speranza» (1 Pt 3,15), Queriniana, Brescia 2002, pp. 414-418.

³⁶⁹ La *Parusia* ("presenza"; "arrivo") indica nel Nuovo Testamento (cf. 1 Ts 4,15; 1Cor 15,23) il "ritorno di Cristo" al termine della storia per giudicare il mondo (cf. Mt 24,29-31; 25,31-46): esso sarà il «giorno del Signore» (1 Cor 1,8) quando Cristo «riapparirà una seconda volta» (Es 9,28); i cristiani, da parte loro, devono attendere quel giorno con operosa vigilanza e pazienza (cf. Gc 5,7-8; 2 Pt 1,16; 3,4.12; 1 Gv 2,28); esso è il compimento dell'evento Cristo, che ha per le creature umane il definitivo compimento: - il giudizio, che porta con sé salvezza o condanna; - il compimento della salvezza per la comunità ecclesiale con la risurrezione dei morti e la ricapitolazione dell'intero cosmo (cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1001; 1020-1049; G. ANCONA, *La parusia come compimento dell'evento Cristo*, in *Rivista Teologica di Lugano* 10 [2005] pp. 41-54).

³⁷⁰ G. FORLAI, *Maria e il Regno che verrà*. Teologia e spiritualità mariana in prospettiva escatologica, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2005, p. 115.

Le apparizioni pasquali partecipano quindi alla struttura della rivelazione definitiva di Cristo, che è la norma della fede. In questo senso san Paolo afferma l'irripetibilità delle apparizioni pasquali, alludendo alla differenza tra quelle pasquali e le altre apparizioni successive (cf. At 16,9; 18,9; 23,11; 27,23). L'apparizione pasquale quindi è una esperienza fondamentale che garantisce (qualifica) l'identità degli apostoli in quanto testimoni della risurrezione di Gesù.³⁷¹ Non così le apparizioni mariane: esse non fondano la fede; al contrario, la richiamano, la servono, vi conducono, ne richiamano l'aspetto di responsabilità e di prassi sia comunitaria che individuale. Una comprensione sempre più adeguata e contestualizzata di questo ruolo (che si può definire *ancillare*) proprio di un evento in sé assolutamente libero e gratuito quale una mariofania è il compito della critica ermeneutica teologica e del servizio magisteriale dei pastori del popolo di Dio.

In tale ambito e con buona ragione il biblista del Gruppo di Dombes, Yves-Marie Blanchard, osserva che lo statuto delle apparizioni pasquali non è retrospettivo e apologetico, ma decisamente prospettico e fondativo dello stesso fenomeno mariofanico; detto in altre parole, la domanda da farsi in campo mariologico potrebbe essere la seguente: quali sono stati per il passato, quali sono ancora oggi, e quali potrebbero essere per l'avvenire i "frutti ecclesiologici" delle apparizioni mariane vagliate dall'analisi critica e accogliente della Chiesa? Il contenuto delle apparizioni pasquali, inoltre, si caratterizza per la fugacità del fenomeno, per l'impossibilità di dominarlo da parte del soggetto umano e per la focalizzazione sul *mysterium crucis*. A questo li-

³⁷¹ Cf. SUH, *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*, pp. 55-56.

vello si situano le legittime domande sulla personalità dei testimoni delle apparizioni mariane: la loro capacità di distaccarsi dalle apparizioni stesse e la centralità della Croce nella loro esperienza spirituale.³⁷² Per cui annota l'esegeta, postosi come il Gruppo di Dombes a pieno servizio della causa ecumenica:

«Il riferimento alla tradizione scritturistica delle apparizioni pasquali aiuta a cogliere l'essenziale, vale a dire ad esorcizzare ogni possibile deriva, sia dal lato del ripiegamento identitario e del ripiego passivo, sia dal lato di una certa inflazione del soggetto che si opera a detrimento dell'incontrovertibile riferimento alla croce di Gesù, che è inseparabilmente morte e resurrezione, abbassamento ed esaltazione. Se dunque le apparizioni pasquali sono nello stesso tempo centrate sulla croce ed aperte alla Chiesa, sembra quindi logico che la medesima qualità sia esigita dalle apparizioni mariane; senza di essa, mi sembra, il rischio di sacrificare indebitamente all'immaginario, al meraviglioso, allo spettacolare, in breve, a tutto ciò che si situa giustamente all'opposto di una sana teologia dei segni come nel quarto Vangelo, è grande».³⁷³

Nell'evento del corpo glorioso di Gesù Cristo, la corporeità acquisisce un valore e un'importanza permanente. Il suo corpo diviene luogo, mezzo e segno di solidarietà, di comunicazione e di prossimità universale per l'umanità e lo stesso cosmo.³⁷⁴

³⁷² Cf. Y.-M. BLANCHARD, *Les récits d'apparitions pascales du Nouveau Testament. Exégèse et théologie*, in AA.Vv., *Apparitiones Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia*, vol. 1, pp. 39-55.

³⁷³ *Ibidem*, p. 55 (traduzione nostra).

³⁷⁴ Cf. KESSLER, *La risurrezione di Cristo*, pp. 298-313: «Excursus: la corporeità della risurrezione»; PERRELLA, *Le apparizioni mariane*, pp. 33-38: «le proprietà "corporali-spirituali" del Risorto».

3. “APPARIZIONI” E “VISIONI”: IL CONTRIBUTO DEI TEOLOGI

Il 2 febbraio 1951 – siamo nel tormentato pontificato di Pio XII (1939-1958),³⁷⁵ papa a forte caratura mariana³⁷⁶ e dal pontificato segnato da un’effervescenza mariana straordinaria che ha portato a denominare il tempo come *hora Mariae, aetas Mariae*³⁷⁷ – il cardinale prefetto della Suprema Congregazione del Santo Uffizio (l’attuale Congregazione per la Dottrina della Fede) Alfredo Ottaviani, sul quotidiano della Santa Sede l’*Osservatore Romano*, pubblicava un singolare articolo, dal titolo “Siate, cristiani, a muovervi più gravi”, nel quale il porporato

«lamentava il fatto che la Chiesa, dopo aver difeso la realtà delle rivelazioni private, fosse ormai costretta a dover mettere in guardia dagli abusi delle medesime. “Assistiamo da anni – scriveva il cardinale – a un rincrudimento di passione popolare per il meraviglioso, anche in fatto di religione. Torme di fedeli si recano sul luogo di presunte visioni e pretesi prodigi e disertano invece la Chiesa, i sacramenti, la

³⁷⁵ Su questo grande Pontefice acclamato in vita e vituperato in morte a motivo di una ingiusta “leggenda nera”, cf. A. TORNIELLI, *Pio XII*. Eugenio Pacelli sul trono di Pietro, Mondadori, Milano 2008; A. A. PERSICO, *Il caso Pio XII*. Mezzo secolo di dibattito su Eugenio Pacelli, Guerini e Associati, Milano 2008; G. SALE, *La nascita della ‘leggenda nera’ su Pio XII*, in *La Civiltà Cattolica* 160 (2009) n. 3, pp. 531-543; S. XERES, *Il sofferto silenzio di Pio XII*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

³⁷⁶ Cf. D. BERTETTO, *Il Magistero mariano di Pio XII*, Paoline, Roma 1959; S. CANTERA MONTENEGRO, *La Virgen María en el magisterio de Pio XII*, BAC, Madrid 2007.

³⁷⁷ Su questa situazione ecclesiale, pastorale e mariana pre-Vaticano II, cf. G. M. ROSCHINI, *Istruzioni Mariane*, Pia Società San Paolo, Alba 1945, pp. 7-8; D. BERTETTO, *Maria madre universale*. Mariologia, LEF, Firenze 1958, pp. 7-8; S. M. PERRELLA, *I «vota» e i «consilia» dei vescovi italiani sulla mariologia e sulla corredenzione nella fase antipreparatoria del Concilio Vaticano II*, Marianum, Roma 1994, pp. 81-84.

predica³⁷⁸. Lo stesso cardinale era costretto a ricordare che, in tutta la sua storia, mai la Chiesa aveva dovuto respingere, come false, un numero così alto di visioni e rivelazioni³⁷⁸.

A conferma di ciò, l'esperto teologo B. Billet ha indicato in un suo studio quasi trecento apparizioni che, nel secolo ventesimo, la Chiesa nel suo severo itinerario di discernimento e di verifica o non ha mai riconosciuto o ha giudicato in modo negativo.³⁷⁹ L'ampiezza e la persistenza di tale fenomeno non permettono un giudizio ironico o disinvoltato, o di spocchioso disinteresse pseudoscientifico. Osserva a tal riguardo Gianni Colzani:

«L'abituale interesse della teologia al riguardo si era abitualmente concentrato attorno ai problemi di teologia fondamentale: le visioni cioè erano fundamentalmente ricondotte alla questione del rapporto tra *rivelazione pubblica* e *rivelazioni private* e alla qualifica del *tipo di fede* da avere nei loro confronti. In questa direzione la preoccupazione principale era quella di salvaguardare l'unità e la sufficienza della rivelazione pubblica: pur riconoscendo la possibilità e la legittimità delle rivelazioni private, l'intento dominante era quello di mettere in guardia contro ogni forma di credulità e contro ogni minimizzazione della rivelazione di Cristo. In questa linea andavano pure le osservazioni psicologiche o pastorali che completava-

³⁷⁸ G. COLZANI, *Maria. Mistero di grazia e di fede*, San Paolo, Ciniello Balsamo 2006³, p. 300.

³⁷⁹ Cf. B. BILLET, *Apparitions et manifestations de la Vierge Maria au XX siècle*, in AA. VV., *Kecharitômené. Mélanges René Laurentin*, Desclée, Paris 1990, pp. 339-349, ove l'autore indica ben 295 apparizioni mariane, in 40 nazioni, a partire dal 1900. Aggiornando questo dato fermo al 1973, il teologo e mariologo francese Laurentin indicherà altri 41 casi dal 1973 al 1988: R. LAURENTIN, *Multiplication des apparitions de la Vierge aujourd'hui. Est-ce elle? Que veut-elle dire?*, France Loisirs, Paris 1989; si veda la recente indagine interdisciplinare svolta da P. LARGO DOMÍNGUEZ, *Las apariciones marianas (a modo de estado de la cuestión)* in *Ephemerides Mariologicae* 58 (2008) pp. 399-431.

no il dato tradizionale. Sarà Rahner a modificare l'impostazione della questione, anche se il suo pensiero passerà per lo più inosservato. Rahner le comprende all'interno del valore di quell'elemento carismatico di cui è costretto a lamentare o la scomparsa o lo svilimento nella vita della Chiesa».³⁸⁰

Karl Rahner († 1984),³⁸¹ infatti, nel suo noto volume *Visioni e profezie*, da par suo chiarisce che cosa le rivelazioni private (“categoria” teologica di natura generale che comprende anche e non solo le mariofanie)³⁸² sono rispetto alla Rivelazione divina o pubblica,³⁸³ specificandone anche la funzione. Per il teologo tedesco, le rivelazioni private (o *particolari*) non possono essere messe sullo stesso piano della Rivelazione fondatrice divina data dal Cristo, riportata nella Scrittura e trasmessa dalla Tradizione della Chiesa. Esse non sono nemmeno superflue ripetizioni celesti di tale

³⁸⁰ COLZANI, *Maria*, p. 300-301.

³⁸¹ Sul pensiero e l'opera di questo grande teologo cattolico tedesco si vedano: AA. VV., *Karl Rahner*, in LACOSTE (ED), *Dictionnaire critique de théologie*, pp. 1175-1180; D. MARMION-M. E. HINES, *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge University Press, Cambridge 2005; A. RAFFELT-H. VERWEYEN (EDD), *Leggere Rahner*, Queriniana, Brescia 2004, pp. 159-180; R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 2004⁵, pp. 237-252 («7. Karl Rahner: teologia trascendentale»); I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 1997; IDEM, *La cristologia antropologica di P. Karl Rahner*, Paoline, Roma 1970; P. EICHER, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Mesen des Menschen zur personal Existenz*, Universitätsverlag, Freiburg im Schweiz 1970.

³⁸² “Rivelazione privata” è la terminologia adottata tradizionalmente fino ad ora dal magistero della Chiesa cattolica; cf. in tal senso: *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 67; *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, n. 10.

³⁸³ Il teologo Suh a riguardo della formula tradizionale di rivelazione privata, opta per quella di “rivelazione speciale”, sia in rapporto alla finalità che all'efficacia del fenomeno suddetto (cf. SUH, *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*, p. 265).

Rivelazione pubblica oppure un aiuto intellettuale per conoscere qualcosa che fondamentalmente potrebbe essere anche conosciuto senza quest'aiuto. Poiché ciò che in una determinata situazione esprime la volontà di Dio, non si lascia deviare dall'aspetto logico dei principi generali del dogma oppure dalla morale neanche col sostegno delle analisi delle situazioni esistenti.³⁸⁴ Infatti, asserisce ancora Rahner:

«Le *rivelazioni private* sono nella loro natura un imperativo di condotta, un comando, di come dovrebbe agire la cristianità di fronte a una determinata situazione storica. Non sono delle nuove enunciazioni che ci vengono offerte dal soprannaturale, ma *un nuovo comando*».³⁸⁵

Per cui, asserisce ancora Rahner, le rivelazioni private, o meglio le *visioni profetiche*, «non sono superflue, una sorta di corso celeste di ripetizione della rivelazione generale o una maieutica intellettuale»,³⁸⁶ ma esse detengono «un significato insostituibile nella Chiesa».³⁸⁷ Il grande teologo tedesco, inoltre, supera la posizione comune dei teologi scolastici poi codificata dal card. Prospero Lambertini futuro papa Benedetto XIV (1740-1758) nel suo *Opus de servorum Dei beatificatione...* circa la “fede umana” da prestare alle visioni e alle rivelazioni private, parlando chiaramente di una sorta di «un diritto e un dovere di fede (*fides divina*)»,³⁸⁸ non solo da parte dei destinatari di tali fenomeni, ma anche da quanti ne vengano a conoscenza. Pur essendo relative in rapporto alla Rivelazione divino-biblica, esse

³⁸⁴ Cf. RAHNER, *Visioni e profezie*, pp. 46-48.

³⁸⁵ *Ibidem*, p. 50; cf. l'intero assunto alle pp. 33-54: «Possibilità e significato teologico di rivelazioni private e visioni».

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 50.

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 55.

³⁸⁸ Cf. *ibidem*, pp. 45-47.

vanno lette e interpretate nel contesto non banale della *teologia dei carismi*,³⁸⁹ che, come insegna il Vaticano II nella costituzione dogmatica sulla Chiesa, sono doni da «accogliere con gratitudine e consolazione» (*Lumen gentium* 12). Tale *teologia dei carismi*, che non può essere relegata al passato della Chiesa delle origini, giustamente declina nella Chiesa e per la Chiesa di tutti i tempi la perennità ed attualità dei doni pentecostali, che lo Spirito del Padre e del Figlio concede per il bene comune.³⁹⁰

Se il pensiero di Rahner offre un quadro ermeneutico di natura “fondamentale”, riteniamo utile anche una chiarificazione terminologica, ancor più doverosa vista una certa incertezza che ancora persiste fra la gente: che cos’è un’apparizione oggi? Come veniva interpretata precedentemente? *Apparizione* e *visione* erano intese allo stesso modo? *Apparizione* e *visione* sono la stessa cosa?

Per gli studiosi Joachim Boufflet e Philippe Boutry *apparizione mariana* indica:

«una rivelazione particolare, ma pubblica nella sua manifestazione e nei suoi effetti, in opposizione alla visione, rivelazione particolare privata, che concerne esclusivamente il beneficiario (si parlerà perciò delle “apparizioni” di Lourdes, ma delle “visioni” di Maria de Agreda o di Anna-Katharina Emmerick). È peraltro significativo che l’*apparizione* si definisca per il *luogo*, e la *visione* per la *persona* che ne parla. Fino alla

³⁸⁹ Si veda a questo riguardo la buona sintesi della teologia *pre* e *post* rahneriana offertaci da S. DE FIORES, *Le apparizioni all’incrocio degli studi teologico-interdisciplinari: stato della questione dell’odierna riflessione culturale*, in AA.VV., *Fenomenologia e teologia das aparições*, pp. 30-46.

³⁹⁰ Cf. M. LEMMONNIER, *Riflessioni per una teologia dei carismi*, in *Rivista di Vita Spirituale* 26 (1972) pp. 3-34; 124-138; 221-248 (interventi poi pubblicati in volume per le edizioni di *Rivista di Vita Spirituale*, Roma 1973); J. GEWIESS-K. RAHNER, *Carisma*, in K. RAHNER (ED), *Sacramentum mundi*. Enciclopedia Teologica, Morcelliana, Brescia 1974, vol. 2, pp. 46-51.

fine del Medioevo, le mentalità non si lasciano irretire più di tanto da queste sottili distinzioni, e ogni apparizione della Vergine Maria, come quelle di Cristo, di santi o di altri personaggi celesti, è indifferentemente una rivelazione durante la quale il beneficiario vede qualcuno che gli appare: da un'analisi quantitativa compiuta sulla base di 2.160 racconti, risulta che il 33% di essi contiene il termine *vedere* o *visio*, e che il 25% si serve del termine *apparere* o *apparitio*. In breve, gli autori non discernono tra l'uso di *visio* o di *apparitio*, malgrado quest'ultimo termine resti di uso largamente minoritario».³⁹¹

Anche il teologo Giandomenico Mucci, dopo la messa a punto rahneriana, con brevi parole distingue e delinea la natura delle *visioni* e delle *apparizioni* come fenomeni tra loro non sovrapponibili. Infatti, con

«il termine “visione” s'intende la percezione soprannaturale di un oggetto, che è naturalmente invisibile per l'uomo, e col termine “apparizione” la manifestazione sensibile di una persona o di un essere la cui presenza, nelle precise circostanze nelle quali si produce, non può essere spiegata secondo il corso ordinario della natura. La visione, dunque, non implica necessariamente l'esperienza reale, ossia la presenza attuale, del suo oggetto. L'apparizione la suppone, sicché appartiene alla sua nozione il fatto che l'oggetto si manifesti ai sensi esterni».³⁹²

Le visioni,³⁹³ comunque, come si legge in molti trattati di mistica, sono di tre specie (*corporee*, *immaginative* e *in-*

³⁹¹ BOUFLET-BOUTRY, *Un segno nel cielo*, pp. 12-13.

³⁹² G. MUCCI, *Rivelazioni private e apparizioni*, Elle Di Ci-La Civiltà Cattolica, Torino-Roma 2000, p. 38; l'autore distingue e sintetizza la natura, i contenuti, la convenienza e finalità della *visione corporeale* o *esteriore*; della *visione spirituale* o *immaginaria*; della *visione intellettuale* (cf. *ibidem*, pp. 38-46).

³⁹³ Cf. R. LAURENTIN, *Visione (soggettività e conoscenza)*, in SBALCHIERO (ED), *Dizionario dei Miracoli e dello straordinario cristiano*, vol. 2, pp. 1835-1840; vi sono delle tematiche incentrate alla *visione*, come mo-

tellettuali) secondo la natura delle facoltà umane coinvolte. La mistica, inoltre, distingue: *visioni esteriori* (la vista percepisce l'oggetto); *visioni spirituali* (limitate alla facoltà immaginativa); *visioni intellettuali* (conoscenze soprannaturali prodotte dall'intelligenza senza alcuna dipendenza da oggetti sensibili). Queste ultime non sono mai disgiunte dal dono della sapienza in chi li riceve. Pertanto le visioni intellettuali sono, per adoperare un linguaggio comune, le più sicure.³⁹⁴ Le *visioni corporee*, annota Antonio Blasucci,

«si hanno quando la facoltà percettiva è la vista corporale [...]. Le *visioni mistiche immaginarie o imaginative* sono invece quelle prodotte nella immaginazione o fantasia, da Dio o dagli angeli. Possono avvenire in uno stato di veglia o anche nel sonno. A volte sono accompagnate da visioni intellettuali, come nel caso di S. Veronica Giuliani [...]. Le *visioni* finalmente *intellettuali* sono quelle operate direttamente nella mente, senza immagini. Possono avvenire in due modi: o per coordinamento da parte di Dio di idee già acquisite nell'anima, o per infusione di nuove specie nell'anima da parte di Dio».³⁹⁵

Sia le apparizioni che le visioni, comunque, fanno parte delle cosiddette rivelazioni private che non appartengono al *depositum fidei*. Nel medesimo solco, S. Barnay ama distinguere filologicamente e fenomenicamente tra *visione* ed *apparizione*, sostando particolarmente sulla seconda:

strano: P. MIGUEL, *Visione beatifica*, *ibidem*, pp. 1840-1841; F. BOESPFLUG, *Visione della Trinità*, *ibidem*, pp. 1841-1844; P. VERCELLETTO, *Visioni mistiche-Visioni diaboliche*, *ibidem*, pp. 1844-1847.

³⁹⁴ Cf. MUCCI, *Rivelazioni private e apparizioni*, pp. 37-43

³⁹⁵ A. BLASUCCI, *La fenomenologia mistica in santa Veronica Giuliani*, in AA. VV., *Testimonianza e messaggio di Santa Veronica Giuliani*, Lauerianum, Roma 1983, vol. 2, p. 217.

«Distinte dalle visioni da una terminologia latina o volgare specifica (*apparire*, *apparitio* e loro derivati), le apparizioni sono definite come manifestazioni sensibili del mondo divino. Sono caratterizzate dall'intervento di personaggi dell'aldilà (Dio, Cristo, la Vergine Maria, il diavolo, gli angeli, i santi, gli spiriti dei defunti, ecc.) o, più raramente, di elementi celesti (segni luminosi, prodigi cosmici) nella vita quotidiana del visionario. A differenza di chi è favorito da una visione, chi ha un'apparizione conserva la percezione normale dello spazio nel quale si trova, senza provare la sensazione di un mutamento spaziale o di una perdita di coscienza, anche se talvolta può succedere che l'apparizione avvenga durante un *sogno*³⁹⁶ o un'*estasi*.³⁹⁷ L'assenza di

³⁹⁶ Nella Bibbia il *sogno* è il momento in cui l'uomo inerme è pronto ad accogliere la manifestazione della volontà divina: cf. Gn 20,3-7; 28,11-17; 31,11-13.24; 37,5-10; 40,5-19; 46,2-4; Mt 2,13.19.22 (dove l'angelo appare in sogno ai magi per avvertirli di non andare da Erode, e a Giuseppe guidandolo durante le traversie della fuga in Egitto e del ritorno in patria); Mt 2,20 (il sogno di Giuseppe, sposo di Maria, in ordine alla nascita del Messia); At 16,9; 18,9; 23,11; 27,23. Sul significato e la finalità del sonno e del sogno, cf. A. GENTILI, *Sonno-Sogno*, in E. ANCILLI (ED), *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, Città Nuova, Roma 1990, vol. 3, pp. 2347-2353; P. SBALCHIERO, *Sogno nella Bibbia*, in IDEM (ED), *Dizionario dei Miracoli e dello straordinario cristiano*, vol. 2, pp. 1593-1596; P. SBALCHIERO, *Sonno spirituale*, *ibidem*, pp. 1600-1603.

³⁹⁷ Nella fenomenologia della vita spirituale l'*estasi* è un'esperienza comune a diverse tipologie religiose e visioni filosofiche. Nel cristianesimo essa è esperienza altissima di comunione, di contemplazione e di preghiera con il Signore, dove l'intelletto viene posto dinanzi alla sua incapacità di contemplare Dio con il suo limite, cioè senza uscire da se stesso (*ex stare/ek stasis*); questa esperienza è stata sovente descritta attraverso il coinvolgimento del corpo e del sistema della sensibilità psico-fisiologica. Il fenomeno, infine, è sempre gratuito, con la caratteristica fondamentale che non è mai volontario, ma si verifica imponendosi (cf. J. SUDBRACK, *Estasi*, in AA. VV., *Dizionario di Mistica*, LEV, Città del Vaticano 1998, pp. 477-479; AA. VV., *L'estasi*, LEV, Città del Vaticano 2003). Sulla storia e sui contenuti della mistica, cf. M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale*. Dall'Iliade a Simone Weil, Mondadori, Milano 2005.

questo tipo di dettagli topografici o descrittivi rende difficile la distinzione tra una visione e un'apparizione». ³⁹⁸

Lo studioso francese F. de Muizon, esperto in comunicazione e membro del collegio degli esperti consultati per il riconoscimento canonico delle apparizioni di Notre-Dame du Laus recentemente approvate dalla Chiesa nel 2008, così ha descritto nella sua struttura fenomenica e comunicativa l'apparizione:

«L'*apparizione* può essere considerata come un tipo particolare di evento che sorge improvviso, spezza il tempo, penetra e si deposita nell'ambiente o nella coscienza, senza che si possa trovare una causa naturale o psicologica di questo fenomeno. Tuttavia un evento non è mai relativo, modificabile, fluttuante. Esso si iscrive in una realtà umana, sociale, storica... E questo si può osservare in occasione di un'apparizione. Anche se l'impronta che essa lascia non ha niente di materiale, l'evento segna indelebilmente gli spiriti e le memorie, i paesaggi e le abitudini [...]. Un processo specifico di comunicazione si avvia e questo fenomeno è ordinato, organizzato, strutturato in vista di questa logica di comunicazione». ³⁹⁹

Nel 2009, Gianni Colzani, invece, nella recente voce "Apparizioni" approntata per il poderoso volume *Mariologia. I Dizionari*, della Editrice San Paolo di Cinisello Balsamo, non presenta una netta distinzione fra *apparizione* e *visione*; infatti, le ingloba per poi inserirle quasi indistintamente nel lemma teologico rahneriano delle *rivelazioni carismatiche pro Ecclesia* a motivo di Dio *causa transpsichica* fondamentale di questi eventi. ⁴⁰⁰ Per cui:

³⁹⁸ S. BARNAY, *Apparizioni*, in A. VAUCHEZ (ED), *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, Città Nuova, Roma 1998, vol. 1, p. 119.

³⁹⁹ F. DE MUIZON, *Un nouveau regard sur les apparitions*, Éditions de l'Emmanuel, Paris 2008, pp. 13-14.

⁴⁰⁰ Cf. G. COLZANI, *Apparizioni*, in DE FIORES-FERRARI SCHIEFER-PERRELLA [EDD], *Mariologia*, pp. 136-144.

«Intendiamo per “apparizione” la percezione della manifestazione e/o della comunicazione di una realtà invisibile e soprannaturale attraverso “segni” o forme psichiche estranee al corso naturale delle cose, questa definizione non mette l’accento sulla psicologia del veggente e, quindi, sulle sue modalità conoscitive, ma sull’evento stesso; la realtà soprannaturale, impossibilitata a manifestarsi nella sua forma propria, estranea alla visibilità, si dà a conoscere attraverso forme che per un verso si adattano allo spazio-tempo del soggetto e alla sua cultura e, per altro, chiedono di precisare il fluido e incerto confine tra facoltà psichiche coinvolte nella visione e facoltà invece sospese».⁴⁰¹

Ad una interpretazione o a un tentativo di spiegazione e di sintesi dei termini *apparizione* e/o *visione*, potrebbe quindi giovare come metodo illustrativo quello del *genere letterario*: il pittore, lo scultore, il poeta, lo scrittore, l’omileta, il teologo e il mariologo, il mistico, etc., *vedono* la Vergine Maria tramite il genere letterario della loro propria *competenza*; il veggente *vede* la Madre di Dio tramite il genere letterario della *visione* (non è gioco di parole) o *apparizione*: l’*apparizione/visione* è *iconica* quando la figura della Vergine Gloriosa si presenta tramite l’immagine di un corpo (sovente somigliante ma forse mai identico in una e altra apparizione/visione), è *interlocutoria* quando interviene il tramite della parola e del dialogo, è *onirica* quando l’incontro si situa nel sonno o nelle varietà del sogno, è *allegorica* quando si configura con un contorno di simboli e segni.⁴⁰²

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. 136.

⁴⁰² Dalla Sacra Scrittura, infatti, si apprende che esistono altri tipi di *visione* o di *apparizione* così descritti nel testo sacro: *iconica* dove interviene la mediazione dell’immagine di un corpo (es. Gn 18,1-16 e 22,11-12, dove Abramo vede figure umane e angeliche); *interlocutoria* quando interviene il tramite della parola e del dialogo (es. Gn 12,1-4.7, la voce di Dio

3.1 Rivelazione pubblica e privata: la posizione di Joseph Ratzinger

Il cardinale Joseph Ratzinger, firmando il “*Commento teologico*” al noto *Messaggio di Fatima* voluto e *pubblicato per volontà di Giovanni Paolo II* il 26 giugno 2000 a seguito del suo viaggio pastorale a Fatima, non riprende la distinzione tra apparizione e visione, utilizzando quasi esclusivamente – nel solco tradizionale del lemma “rivelazioni private” – il termine “percezione” o “visione” e precisandone la natura, mantenendo la classica suddivisione di *visio sensibilis, imaginativa, intellectualis*.⁴⁰³ Il card. Ratzinger spiegando la *struttura antropologica* delle rivelazioni private, e nello specifico delle mariofanie, annota:

intuita da Abramo); *onirica* quando avviene nel sogno (es. Gn 28,10-22, la scala di Giacobbe); *allegorica* quando si allude al divino mediante il segno e il simbolo (cf. PERRELLA, *Le apparizioni mariane*, nota 8, p. 65).

⁴⁰³ Cf. J. RATZINGER, *Commento teologico*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, nn. 1008-1011, pp. 561-563; questo documento pubblicato il 26 giugno 2000, oltre al contenuto delle tre parti del *segreto*, comprende: la presentazione e l'inquadramento storico scritti dall'arcivescovo segretario della Congregazione; una lettera che Giovanni Paolo II scrisse a suor Lucia, in data 19 aprile 2000; le parole dette a Fatima dal card. Angelo Sodano, segretario di Stato, al termine della Messa pontificia del 13 maggio 2000; il commento teologico del cardinale Prefetto della Congregazione, Joseph Ratzinger (per una breve presentazione e commento all'intervento della Congregazione, cf. S.M. PERRELLA, *Fatima chiave interpretativa della storia in Giovanni Paolo II*, in AA.VV., *Fatima una luce sulla storia del mondo*, pp. 90-94). Sono inoltre utili per la complessa questione di Fatima gli interventi di: A. DOS SANTOS MARTO, *Fatima e la modernità*, in AA. VV. *Veritas in caritate*. Miscellanea di studi in onore del card. Saraiva Martins, Urbaniana University Press, Roma 2003, pp. 89-100; T. BERTONE-G. DE CARLI, *L'ultima veggente di Fatima*. I miei colloqui con Suor Lucia, Rai-Eri-Rizzoli, Milano 2007; S. DE FIORES, *Il segreto di Fatima*. Una luce sul futuro del mondo, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008.

«Dopo che [...] abbiamo cercato di determinare il luogo teologico delle rivelazioni private, prima di impegnarci in un'interpretazione del messaggio di Fatima, dobbiamo ancora brevemente cercare di chiarire un poco il loro carattere antropologico (psicologico). L'antropologia teologica distingue in questo ambito tre forme di *percezione* o "visione": la visione con i sensi, quindi la percezione esterna corporea, la percezione interiore e la visione spirituale (*visio sensibilis-imaginativa-intellectualis*). È chiaro che nelle *visioni* di Lourdes, Fatima ecc. non si tratta della normale percezione esterna dei sensi: le immagini e le figure, che vengono vedute, non si trovano esteriormente nello spazio, come vi si trovano ad esempio un albero o una casa. Ciò è del tutto evidente, ad esempio, per quanto riguarda la visione dell'inferno (descritta nella prima parte del "segreto" di Fatima) o anche la visione descritta nella terza parte del "segreto", ma si può dimostrare molto facilmente anche per le altre visioni, soprattutto perché non tutti i presenti le vedevano, ma di fatto solo i "veggenti". Così pure è evidente che non si tratta di una "visione" intellettuale senza immagini, come essa si trova negli alti gradi della mistica. Quindi si tratta della categoria di mezzo, la percezione interiore, che certamente ha per il veggente una forza di presenza, che per lui equivale alla manifestazione esterna sensibile. *Vedere interiormente non significa che si tratta di fantasia, che sarebbe solo un'espressione dell'immaginazione soggettiva.* Piuttosto significa che l'anima viene sfiorata dal tocco di qualcosa di reale anche se sovrasensibile e viene resa capace di vedere il non sensibile, il non visibile ai sensi – una visione con i "sensi interni". Si tratta di veri "oggetti", che toccano l'anima, sebbene essi non appartengano al nostro abituale mondo sensibile. Per questo si esige una vigilanza interiore del cuore, che per lo più non c'è a motivo della forte pressione delle realtà esterne e delle immagini e pensieri che riempiono l'anima. *La persona viene condotta al di là della pura esteriorità e dimensioni più profonde della realtà la toccano, le si rendono visibili.* Forse si può comprendere perché proprio i bambini siano i destinatari

preferiti di tali *apparizioni*: l'anima è poco alterata, la sua capacità interiore di percezione è ancora poco deteriorata». ⁴⁰⁴

Nel *Commento teologico* al documento vaticano del 26 giugno 2000, il card. Ratzinger utilizza una sola volta il termine “apparizione”, vista l'opzione preferenziale per quello di “visione”, e nemmeno si pronuncia sulla questione della presenza personale di Maria nell'evento di Fatima; tale presenza, comunque, non viene né affermata né negata. Sempre nello stesso *Commento* il cardinale suggella e ribadisce con il crisma dell'autorità ecclesiale che possiede – egli è il responsabile della Congregazione per la Dottrina della Fede, il dicastero che più di tutti partecipa del *munus docendi* del Romano Pontefice sull'intera Chiesa ⁴⁰⁵ – la su-

⁴⁰⁴ J. RATZINGER, *Commento teologico*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, nn. 1008-1009, pp. 561-562, i corsivi sono nostri.

⁴⁰⁵ Caratteristica di ogni Congregazione romana della Sede Apostolica è quella di essere uno strumento di governo, per un determinato settore, nelle mani del Sommo Pontefice; perciò la giurisdizione di cui le Congregazioni sono investite è detta ordinaria e vicaria: *ordinaria* in quanto è annessa ad un ufficio (cf. *CJC*, can. 131§1), *vicaria*, in quanto non è esercitata a nome proprio, ma a nome del Romano Pontefice. Provenendo la giurisdizione delle Congregazioni dal *munus regendi* del Vescovo di Roma, essa si estende per partecipazione su tutta la Chiesa (salvo che per alcuni dicasteri non sia determinato l'ambito di competenze) ed obbliga tutti i fedeli ecclesiastici e laici (cf. P. PALAZZINI, *Le Congregazioni romane*, in AA.VV., *La Curia Romana nella costituzione «Pastor Bonus»*. LEV, Città del Vaticano 1990, pp. 189-205). Per l'ufficio e la finalità che possiede, la Congregazione per la Dottrina della Fede emana dichiarazioni dottrinali che partecipano dell'autorità magisteriale del Vescovo di Roma, ma non della sua infallibilità (cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum veritatis* 18, istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo, del 24 maggio 1990, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 12, n. 267, pp. 206-207; F. A. SULLIVAN, *Capire e interpretare il Magistero*. Una fedeltà creativa, EDB, Bologna 1997, pp. 27-30; A. SILVESTRELLI, *La Congregazione per la Dottrina della Fede*, in AA.VV., *La Curia Romana nella costituzione «Pastor Bonus»*, pp. 225-237).

bordinazione delle rivelazioni private all'unica rivelazione pubblica,⁴⁰⁶ che evidentemente possiede un *valore assiologico* indubitabile. Infatti, scrive il cardinale Ratzinger:

«L'*autorità* delle rivelazioni private è essenzialmente diversa dall'unica Rivelazione pubblica: questa esige la fede; in essa infatti per mezzo delle parole umane e della mediazione della comunità vivente della Chiesa Dio stesso parla a noi. La fede in Dio e nella sua Parola si distingue da ogni altra fede, fiducia, opinione umana. La certezza che Dio parla mi dà la sicurezza che incontro la verità stessa e così una certezza, che non può verificarsi in nessuna forma umana di conoscenza. È la certezza, sulla quale edifico la mia vita e alla quale mi affido morendo».⁴⁰⁷

Su tale questione, crediamo doveroso annotare l'ultimo intervento di Joseph Ratzinger, questa volta nella veste di Vescovo di Roma, che fa propria una delle *Propositiones* fattegli pervenire dai vescovi riuniti nel XII Sinodo celebrato in Vaticano, dal 5 al 26 ottobre 2008. Infatti, Benedetto XVI, nella successiva e recente esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini*, sulla Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa, del 30 settembre 2010,⁴⁰⁸ illustrando la *dimensione escatologica della Parola di Dio*, nel n. 14 torna a ribadire la tematica circa il rapporto e la distinzione sussistente fra Rivelazione pubblica e rivelazione privata; questione affrontata nel n. 47 della *Propositio* del XII Sinodo dei Ve-

⁴⁰⁶ Si veda a questo riguardo: C. DOTOLO, *La Rivelazione cristiana. Parola evento mistero*, Paoline, Milano 2002.

⁴⁰⁷ J. RATZINGER, *Commento teologico*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, n. 1004, pp. 558-559.

⁴⁰⁸ Cf. BENEDETTO XVI, *Verbum Domini* 14, esortazione apostolica postsinodale sulla Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa, LEV, Città del Vaticano 2010, pp. 35-37.

scovi, avente lo scopo di aiutare i fedeli nella doverosa opera di discernimento. Benedetto XVI nel testo che proponiamo non apporta sostanziali cambiamenti rispetto al *Commento teologico* del 2000; vanno però allo stesso tempo rilevate:

- l'aver immesso la questione delle rivelazioni private nel contesto della concentrazione cristologico-escatologica della Parola di Dio, e questa è una novità rispetto al *Commento teologico*, secondo cui «le rivelazioni private sovente *provengono innanzi tutto* dalla pietà popolare e su di essa si riflettono, le danno nuovi impulsi e dischiudono per essa nuove forme»,⁴⁰⁹

- l'aver ricordato un fatto non secondario, secondo cui non necessariamente una rivelazione privata sia di per sé un evento intrinsecamente profetico, visto che *apertis verbis* il Pontefice nella *Verbum Domini* asserisce: «Essa può avere un certo carattere profetico (cf. 1 Ts 5,19-21) e può essere un valido aiuto per comprendere e vivere meglio il Vangelo nell'ora attuale»; non appare quindi scontata la dimensione profetica delle rivelazioni private, venendo questa assemblata, in un certo modo, alla possibilità d'essere d'ausilio a una migliore comprensione ed esistenza teologale dei credenti nel tempo in cui l'evento soprannaturale è suscitato dal disegno provvidente di Dio;

- l'aver proposto un leggero ma significativo cambiamento linguistico, passando da «*autorità delle rivelazioni private*»

⁴⁰⁹ J. RATZINGER, *Commento teologico*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, n. 1006, pp. 559-560. Va detto che il brano dell'esortazione pontificia omette la questione della provenienza, in un certo modo primaziale, delle rivelazioni private dall'ambito della pietà popolare; infatti rispetto al *Commento* l'inciso relativo appare molto più sfumato lasciando decadere la tematica dell'origine/provenienza di esse. Si afferma: «Una rivelazione privata può introdurre nuovi accenti, far emergere nuove forme di pietà o approfondirne antiche» (BENEDETTO XVI, *Verbum Domini* 14, p. 37).

(nel *Commento teologico*),⁴¹⁰ al «valore delle rivelazioni private» (nell'esortazione apostolica post-sinodale), sulla scia del n. 10 del *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*.

Presentate queste peculiarità, differenze e similitudini presenti nei suaccennati interventi ratzingeriani, proponiamo il brano dell'esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini*:

«Il valore delle rivelazioni private è essenzialmente diverso dall'unica rivelazione pubblica: questa esige la nostra fede; in essa infatti per mezzo di parole umane e della mediazione della comunità vivente della Chiesa, Dio stesso parla a noi. Il criterio per la verità di una rivelazione privata è il suo orientamento a Cristo stesso. Quando essa ci allontana da Lui, allora essa non viene certamente dallo Spirito Santo, che ci guida all'interno del Vangelo e non fuori di esso. La rivelazione privata è un aiuto per questa fede, e si manifesta come credibile proprio perché rimanda all'unica rivelazione pubblica. Per questo l'approvazione ecclesiastica di una rivelazione privata indica essenzialmente che il relativo messaggio non contiene nulla che contrasti la fede ed i buoni costumi; è lecito renderlo pubblico, ed i fedeli sono autorizzati a dare ad esso in forma prudente la loro adesione. Una rivelazione privata può introdurre nuovi accenti, far emergere nuove forme di pietà o approfondirne antiche. Essa può avere un certo carattere profetico (cf. 1 Ts 5,19-21) e può essere un valido aiuto per comprendere e vivere meglio il Vangelo nell'ora attuale; perciò non lo deve trascurare. È un aiuto, che è offerto, ma del quale non è obbligatorio fare uso. In ogni caso, deve trattarsi di un nutrimento della fede, della speranza e della carità, che sono per tutti la via permanente della salvezza».⁴¹¹

⁴¹⁰ Cf. J. RATZINGER, *Commento teologico*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, n. 1004, p. 558.

⁴¹¹ BENEDETTO XVI, *Verbum Domini* 14, pp. 36-37.

Annotiamo che le fonti a cui fa esplicito riferimento questo denso brano dell'esortazione apostolica *Verbum Domini*, sono il n. 67 del *Catechismo della Chiesa Cattolica* e il noto testo de *Il Messaggio di Fatima* del 26 giugno 2000 pubblicato dalla CDF.

Il cristiano quindi deve sapere che tali provvidenziali e carismatici doni di presenza e di comunicazione, quali sono le rivelazioni private, sono sempre finalizzati ad accogliere teo-logicalmente ed esistenzialmente la Parola vivente del Padre che è Cristo, pienezza di rivelazione, di senso e di meta escatologica, perché sappiamo discernere e riconoscere il primato dell'*ascolto* sulla *visione*: «Beati piuttosto quelli che ascoltano la Parola di Dio e la mettono in pratica» (Lc 11,8); e, nel dono dello Spirito di verità e di vita, sappiamo e possiamo speditamente camminare «nella fede e non ancora nella visione» (2Cor 5,7) sull'esempio della perfetta credente, Maria di Nazareth donna del *fiat* mai revocato sia per il Regno che per l'umanità.⁴¹² In tale contesto l'universo delle rivelazioni private/carismatiche/profetiche e, quindi, pure delle apparizioni mariane/mariofanie, si può giustamente considerare una delle possibili e concrete manifestazioni dello Spirito del Padre e del Figlio (*da non ostacolare*), una profezia veniente dall'Alto (*da non disprezzare*).⁴¹³ Per cui è sempre valida per

⁴¹² Cf. S. M. PERRELLA, *Dal Fiat di Maria al Fiat dell'uomo*, in *Rassegna Convegni di Cultura Maria Cristina di Savoia* 51 (2010) nn. 3-5, pp. 124-150.

⁴¹³ A tal riguardo possiamo condividere con il Pontefice il fatto che «non v'è alcuna comprensione autentica della Rivelazione cristiana al di fuori dell'azione del Paraclito. Ciò dipende dal fatto che la comunicazione che Dio fa di se stesso implica sempre la relazione tra il Figlio e lo Spirito Santo, che Ireneo di Lione, infatti, chiama "le due mani del Padre" [...]. La missione del Figlio e quella dello Spirito Santo sono inseparabili e costituiscono un'unica economia della salvezza» (BENEDETTO XVI, *Verbum Domini* 15, pp. 38-39).

tutti i tempi e per tutti i credenti, siano essi pastori o fedeli, l'ammonizione dell'apostolo Paolo alla Chiesa di Tessalonica: «Non spegnete lo Spirito, non disprezzate le profezie, esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono» (1Ts 5,19-21).

4. LA PROCEDURA ECCLESIASTICA PRIMA DEL 1978

Al magistero dei pastori della Chiesa spetta indagare, discernere e autenticare o meno la veridicità dei fenomeni soprannaturali, delle rivelazioni private o profetiche, delle mariofanie. A proposito del magistero scrive il teologo G. Pozzo:

«L'affermazione che esiste un rapporto intrinseco tra il magistero della predicazione della Parola vera e la successione apostolica (cf. 1 Tm 1,10; 4,6; 2 Tm 4,3; Tt 1,9) è alla base della comprensione e giustificazione di un magistero nella Chiesa. Esso è il potere conferito da Cristo agli Apostoli e ai loro successori di esporre, custodire e difendere la dottrina della Rivelazione in modo autentico, e in certi casi infallibile, presentandola come oggetto di fede per il conseguimento della salvezza. Questo potere di insegnamento è di istituzione divina, come risulta dalle parole con cui Cristo affida agli Apostoli la missione di evangelizzare le genti: "Andate e insegnate a tutti i popoli" (Mt 28,18) e "Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo ad ogni creatura" (Mc 16,15)».⁴¹⁴

Il magistero è nient'altro che il mandato di insegnare autorevolmente il Vangelo e di guidare responsabilmente in nome di Gesù Cristo il Popolo di Dio da parte dei successori degli Apostoli, i vescovi in comunione gerarchica con il

⁴¹⁴ G. POZZO, *Magistero*, in AA.VV., *Lexicon*, p. 597; cf. l'intero assunto alle pp. 597-600.

Vescovo di Roma, il Papa.⁴¹⁵ La missione del magistero ecclesiale è pertanto quella di affermare, coerentemente con la *natura escatologica* propria del mistero di Cristo, il carattere definitivo dell'Alleanza salvifica instaurata da Dio per mezzo di Gesù Cristo nello Spirito Santo, con il suo popolo, tutelando quest'ultimo da deviazioni e smarrimenti e garantendogli la possibilità obiettiva di professare senza errori la fede autentica, in ogni tempo e nelle diverse situazioni storiche. Inoltre, da alcuni passi della Sacra Scrittura emerge che la Chiesa è *colonna e sostegno della verità* (cf. 1 Tim 3,15), luogo in cui la buona e sana dottrina viene custodita fedelmente e sapientemente⁴¹⁶ da quanti sono rivestiti dell'autorità di Cristo e che la fede cristiana è, a sua volta, la *conoscenza della verità*.⁴¹⁷ Per giungere a questa verità escatologica la Chiesa, specialmente in un tempo di liquidità esistenziale o di crisi veritativa come il nostro,⁴¹⁸ fa

⁴¹⁵ Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Lumen gentium* 20-25, costituzione dogmatica sulla Chiesa, del 21 novembre 1964, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, nn. 331-347, pp. 160-177; F. A. SULLIVAN, *Il magistero nella Chiesa cattolica*, Cittadella, Assisi 1993²; F. ARDUSSO-G. COLOMBO, *Magistero*, in BARBAGLIO-BOF-DIANICH (EDD), *Teologia*, pp. 865-893; GRUPPO DI DOMBES, «*Un solo Maestro*». L'autorità dottrinale nella Chiesa, EDB, Bologna 2006; S. PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia*. La sacramentalità della comunione cristiana, Queriniana, Brescia 2008, pp. 454-584; R. FISICHELLA, *Magistero*, in CALABRESE-GOYRET-PIAZZA (EDD), *Dizionario di Ecclesiologia*, pp. 825-838.

⁴¹⁶ Cf. Tt 1,9; 2,1; 1 Tim 1,10-11; 4,6; 2 Tim 4,3-4.

⁴¹⁷ Cf. Tt 1,1; 1 Tm 2,4; 4,3; 2 Tm 2,25; 3,7.

⁴¹⁸ *Dismettere* di cercare la Verità è pratica perseguita, ieri come oggi, da taluni o con raffinata ostinatezza o con getta ostentazione; tale Verità, che è il Dio rivelato in Cristo, che dà senso alla vita e alla storia, suscita tanti cercatori, tanti viandanti, pronti a vivere e a donare la propria esistenza per l'incontro definitivo. In un tempo in cui la ricerca, l'accoglienza e il rapporto vitale con il Dio di Gesù, la sua verità e i suoi valori si fanno difficili, ma non per questo meno entusiasmanti, e che coinvolgono come non mai la *responsabilità del credente*, il quesito «Il Figlio dell'uomo quando verrà, troverà la

da guida attraverso il ministero episcopale dei *pastori* e, in virtù della missione canonica, mediante la riflessione critica della fede da parte dei *teologi*.⁴¹⁹

Sin dai primordi del cristianesimo, qua e là, in Oriente ed Occidente, ieri e oggi, si sono susseguite e si susseguono notizie di *apparizioni (mariofanie)* della Madre celeste,⁴²⁰ che la Chiesa nel suo ponderato magistero prudentemente e saggiamente vaglia, discerne e autentica come vere o non vere manifestazioni della sua presenza materna; manifestazioni che sovente, specialmente negli ultimi secoli, attirano l'attenzione di numerosi fedeli, curiosi, scettici, studiosi e operatori di comunicazione sociale. Dinanzi a questi insoliti fenomeni che declinano l'irruzione del Trascendente nel quotidiano, nel feriale e nella spesso drammatica storia umana, è comunque doveroso porsi delle domande:

- sono sufficienti le notizie date dai mass media sulle *apparizioni*, sui *messaggi celesti*, sui presunti *avvenimenti*

fede sulla terra?» (Lc 18,8) interpella tutti. Un dialogo vero è possibile fra il credente pensoso e responsabile e il non credente che, depondo l'*etsi Deus non daretur* ("come se Dio non ci fosse") sia pronto a rischiare di vivere come se Dio ci fosse (*veluti si Deus daretur*). Gesù, Figlio di Dio e Dio stesso, è la *verità crocifissa* che rivoluziona, svecchia, sprona a ricercarla con ardore, intelligenza, pazienza, riverenza e impegno (cf. A. RUSSO, *La verità crocifissa*. Verità e rivelazione in tempi di pluralismo, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005; B. FORTE, *Ho cercato e ho trovato*. Con i Magi alla ricerca della verità verso l'incontro con Dio, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005; PERRELLA, *Ecco tua Madre [Gv 19,27]*, pp. 58-64: «La verità come problema»; AA. VV., *Sulle tracce della verità*. Percorsi religiosi tra antico e contemporaneo, a cura di A. M. Mazzanti, ESD, Bologna 2008).

⁴¹⁹ Cf. G. BOF, *Teologia*, in BARBAGLIO-BOF-DIANICH (EDD), *Teologia*, pp. 1601-1674.

⁴²⁰ Cf. I. IZAGUIRRE BENGOCHEA, *Los fenómenos de las apariciones marianas en la antigüedad cristiana en contejo con las modernas mariofanías*, in AA.VV., *Fenomenologia e teologia das aparições*, pp. 455-466; IDEM, *La primera aparición mariana documentada (San Gregorio Taumaturgo-San Gregorio de Nisa)*, in *Estudios Marianos* 61 (1995) pp. 269-275.

prodigiosi, sull'*accorrere di folle* innumerevoli, etc., per arrivare ad affermare l'autenticità di essi?

- è veramente il Cielo che si mostra, parla e prega, oppure esistono altre spiegazioni?

- dinanzi a tali asseriti fenomeni come si deve comportare il credente?

- come distinguere la vera apparizione soprannaturale dalle suggestioni, individuali o addirittura collettive, siano esse pure in buona fede, e dalle mistificazioni (ciò che è vero da ciò che è falso)?

Sono queste domande legittime e doverose, che nella lunga storia della Chiesa impegnano ancora pastori e studiosi.⁴²¹ Una cosa è, comunque, certa: negare o asserire aprioristicamente tali fenomeni è assolutamente scorretto e incongruo; i *frutti*, col *discernimento ecclesiale*, sono il miglior giudice dell'autenticità o meno dei fatti in questione.

Le *apparizioni mariane* di Lourdes del 1858 – come quella de La Salette del 1846 e quelle successive di Fatima del 1917 – in modo particolare, crearono e creano opposte reazioni non solo nei fedeli; di solito la Chiesa dichiara che le manifestazioni approvate non si oppongono alla fede e alla morale e che vi sono indizi per poter aderirvi con un assenso prudente non di fede, ma di certezza umana che permette un certo margine di critica. Esse non aggiungono nulla alla Rivelazione cristiana chiusa con la morte dell'ultimo Apostolo e diretta a tutti gli uomini di buona volontà. Il criterio per la verità ed il valore di una mariofania è pertanto il suo orientamento a Cristo stesso. Quando essa si allontana da lui, si rende autonoma o addirittura si fa passare co-

⁴²¹ Cf. G. M. BESUTTI, *Facciamo il punto sulle apparizioni mariane. Che cosa sono, e che cosa ne pensa la Chiesa. Un po' di storia delle apparizioni. Che cosa pensarne noi?*, Elle Di Ci, Torino 1992.

me un altro e migliore disegno di salvezza, più importante del Vangelo, allora essa non viene certamente dallo Spirito Santo. Ciò non esclude che una mariofania ponga nuovi accenti, faccia emergere nuove forme di pietà o ne approfondisca e ne estenda di antiche.⁴²² A proposito delle apparizioni mariane, i due noti autori del volume *Un segno nel cielo* così esordiscono con la loro *Prefazione*:

«Non è facile precisare quale sia la prima *mariofania* (“manifestazione di Maria – il neologismo, diventato di uso corrente, è stato forgiato sul modello del termine teofania, “manifestazione di Dio”), né in che data si sia verificata. È probabile che non sia anteriore al concilio di Efeso (431) [...]. San Gregorio di Nissa, morto nel 394 – quindi assai prima di Efeso – riferisce però di una visione della Vergine di cui san Gregorio il Taumaturgo († 270) avrebbe beneficiato».⁴²³

A tal riguardo, Marino Gamba riporta i seguenti dati della ricerca storica: dagli inizi del cristianesimo sino al 1999 sono state 1019 le apparizioni, delle quali solo nel XX secolo se ne annoverano 288. Il continente dove esse si sono verificate di più è l'Europa, che ne conta ben 850.⁴²⁴ Fino al

⁴²² «Da sempre e in ogni luogo, la religiosità popolare si mostra interessata a fenomeni e fatti straordinari, spesso connessi con rivelazioni private. Pur non circoscrivibile al solo ambito della pietà mariana, è questa ad essere particolarmente toccata a motivo di “apparizioni” e relativi “messaggi”» (CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, n. 90, p. 83; in relazione, ad esempio, al *Cuore immacolato di Maria* e alla preghiera nel giorno 13 di ogni mese, entrambi legati all'apparizione di Fatima, cf. *ibidem*, n. 174, pp. 144-146; n. 189, pp. 157-158; G. COMO, «*Cor ad cor loquitur*». *La devozione al Cuore Immacolato di Maria nel messaggio di Fatima*, in *La Scuola Cattolica* 138 [2010] pp. 283-312).

⁴²³ BOUFLET-BOUTRY, *Un segno nel cielo*, p. 12.

⁴²⁴ Cf. M. GAMBA, *Apparizioni mariane nel corso di due millenni*, Segno, Udine 1999, p. 260. Si veda anche A. TOMA, *Leggere, accogliere, di-*

Medioevo, scrivono Joachim Bouflet e Philippe Boutry, le rivelazioni private, le apparizioni mariane ed altri fenomeni corrispondenti,

«sono sottoposti da un lato a regole di discernimento stabilite dai teologi, dall'altro – quando si tratta di fatti pubblici – a ricerche le cui modalità si affinano a partire dai dati empirici. La prima indagine ufficiale di questo genere verte sulle rivelazioni di santa Brigida († 1373): la notorietà di cui gode la loro diffusione in tutta la cristianità, l'influsso che esercitano sul popolo di Dio, conferiscono loro un carattere pubblico: per questo il Concilio di Basilea (1431-1448) decide di esaminarle.⁴²⁵ Diversi teologi si mobilitano, argomentando pro o contro, elaborando così le prime esposizioni sistematiche sul discernimento degli spiriti: il *De probatione spiritum* di Gerson [...] e il *Defensorium* del cardinal Torquemada. È a partire da queste norme pratiche che si opera il discernimento delle apparizioni mariane; ma tali apparizioni, con la loro immediatezza (sono generalmente note alla comunità umana non appena si sono verificate) e le loro

scernere, in *Santa Maria "Regina Martyrum"* 1 (1998) n. 1, p. 3: l'intero fascicolo della rivista è dedicato alle apparizioni mariane (cf. *ibidem*, pp. 3-81). La storia delle mariofanie registra anche casi di "lacrimazione di immagini" (è universalmente conosciuta quella di Siracusa, in Sicilia: cf. A. G. AIELLO, *Siracusa*, in DE FIORES- MEO [EDD], *Nuovo Dizionario di Mariologia*, pp. 1305-1314; R. RICCIARDO, *Pianto di Maria e dolore di Dio*. L'evento di Siracusa, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004; P. VANZAN, «Perché piangi, Maria?», in *La Civiltà Cattolica* 155 [2004] n. 3, pp. 498-506; P. MAGNANO, *Arcano linguaggio*. Storia e riflessioni sulla lacrimazione della Madonna di Siracusa, ASCA, Siracusa 2004-2005, 2 voll.) e persino "lacrimazioni di sangue", come ad esempio si asserisce per il caso *Civitavecchia*, caso ancora *sub iudice* (cf. DIOCESI DI CIVITAVECCHIA-TARQUINIA, *Non dimenticare i gemiti di tua Madre!*, in *Rivista Diocesana di Civitavecchia-Tarquinia* 27 [2005] pp. 3-167; si veda in modo particolare S. DE FIORES, *Valutazione e significato teologico delle lacrimazioni della Madonnina*, *ibidem*, pp. 125-163).

⁴²⁵ Cf. B. SESÉ, *Brigida di Svezia*, in SBALCHIERO (ED), *Dizionario dei Miracoli e dello straordinario cristiano*, vol. 1, pp. 291-295.

implicazioni sociologiche, richiedono altri tipi di indagine, le cui modalità saranno fissate soltanto da due concili più tardivi [Laterano, 1516 e Trento, 1563 [...]. Se, nel XVI secolo, un grande passo è stato compiuto in materia di discernimento grazie all'esperienza di mistici tanto eminenti quali sant'Ignazio di Loyola, santa Teresa d'Avila e san Giovanni della Croce, che hanno saputo esporre con precisione la correlazione tra azione della grazia e meccanismi psicologici, la teologia avverte il bisogno di fare il punto della questione. A ciò dobbiamo in particolare i trattati di Suarez, del cardinale Bona, di Amort, e soprattutto il *De revelationibus* del cardinale Prospero Lambertini, il futuro papa Benedetto XIV († 1758),⁴²⁶ che farà testo fino ai nostri giorni».⁴²⁷

⁴²⁶ P. LAMBERTINI, *Opus de servorum Dei beatificatione et de beatorum canonizatione*: edizioni 1734/1738;1743;1839: - liber II caput 32: de adnotatis et adnotandis per revisores super visionibus, revelationibus et prophetiis; - liber III caput 49: de mentis excessu, ecstasi et raptu; caput 50: de visionibus et apparitionibus; caput 51: de discernendis visionibus et apparitionibus; caput 52: de visionibus et apparitionibus quoad causae beatificationis et canonizationis; liber 53: de revelationibus. Nel suo *Opus* il porporato bolognese a questo riguardo scrive: «Portiamo a conoscenza che l'autorizzazione data dalla Chiesa ad una rivelazione privata non è altro che il consenso accordato dopo un attento esame, affinché questa rivelazione sia conosciuta per l'edificazione e il bene dei fedeli. A queste rivelazioni, anche se approvate dalla Chiesa, non si deve accordare un assenso di fede cattolica. Occorre, secondo le regole della prudenza, dare loro l'assenso della fede umana, in quanto siffatte rivelazioni sono probabili e piamente credibili. Si può dunque rifiutare il proprio assenso a dette rivelazioni e non prenderle in considerazione, purché lo si faccia con l'opportuno riserbo, per delle buone ragioni e senza sentimenti di disprezzo» (*ibidem*, lib. II, cap. 32, n. 11; per la traduzione italiana dei brani ci siamo avvalsi di: BOUFLET-BOUTRY, *Un segno nel cielo*, pp. 70-72). Tale regola dettata dalla sapienza teologica, giuridica e pastorale del cardinale Prospero Lambertini, vale sostanzialmente anche oggi (cf. J. STERN, *L'examen canonique des apparitions mariales selon Benoît XIV*, in AA. VV., *De cultu mariano saeculo XVII-XVIII*, PAMI, Roma 1987, vol. 5, pp. 341-363; P. SBALCHIERO, *Benedetto XIV*, in IDEM [ED], *Dizionario dei Miracoli e dello straordinario cristiano*, vol. 1, pp. 234-236).

⁴²⁷ BOUFLET-BOUTRY, *Un segno nel cielo*, pp. 12-16.

Le modalità stabilite dai due Concili appena ricordati dai due studiosi, il Lateranense V (1512-1517)⁴²⁸ e il Concilio di Trento (1545-1563),⁴²⁹ demandano al vescovo diocesano, all'arcivescovo metropolitano (in tempi a noi vicini, alla Conferenza Episcopale del territorio nazionale) e al Papa o alla Sede Apostolica⁴³⁰ (in pratica alla attuale Congregazione per la Dottrina della Fede, erede dell'antico Sant'Uffizio), il discernimento sulla veridicità o meno dei fatti asseriti. Il Codice di Diritto Canonico del 1917 e quello attual-

⁴²⁸ In tale consesso episcopale del cattolicesimo romano, vengono fissate delle norme e delle leggi per questo settore di rivelazioni soprannaturali, e precisamente nella sessione XI, con il decreto del 19 dicembre 1516: *Volumus* – asserisce il documento – *ut lege ordinaria tales assertae inspirationes* d'ora innanzi, prima di essere pubblicate o predicate al popolo, siano riservate all'esame della Santa Sede Apostolica. Se poi, urgenza o necessità consigliassero altrimenti, allora la cosa venga resa nota al vescovo del luogo, il quale deve condurre un diligente esame, servendosi anche di tre o quattro persone dotte e serie. Concluso l'esame, potranno concedere il permesso o licenza, onerata però la coscienza (cf. *Conciliorum Oecumenicorum decreta*, EDB, Bologna 1991, p. 637).

⁴²⁹ Il Tridentino, importante Concilio della riforma cattolica, nella sessione XXV del 4 dicembre 1563, analogamente al Concilio Lateranense ma con estremo rigore, stabiliva, riguardo ai miracoli, alla venerazione delle reliquie dei santi e delle immagini sacre, quanto segue: Non si ammettono nuovi miracoli, né si accolgono nuove reliquie, se non con il riconoscimento ed il permesso del vescovo, che servendosi di teologi e di persone pie, farà ciò che stimerà esser conforme alla verità ed alla pietà. Nelle questioni difficili e dubbiose il vescovo, prima di dirimere la controversia, attenda la sentenza del Concilio provinciale del metropolitano e vescovi comprovinciali. Ma nulla di nuovo e di straordinario si stabilisca nella Chiesa d'ora innanzi senza consultare prima il santissimo Romano Pontefice (cf. *ibidem*, p. 776).

⁴³⁰ Per Sede Apostolica si intende innanzitutto il Romano Pontefice, poi la sua Segreteria di Stato e gli altri Dicasteri o Congregazioni della Curia Romana (cf. N. DEL RE, *La Curia Romana*. Lineamenti storico-giuridici, Editrice Storia e Letteratura, Roma 1970; E. PÁSZTOR, *La Curia Romana*, in IDEM, *Onus Apostolicae Sedis*. Curia romana e cardinalato nei secoli XI-XV, Editrice Sintesi Informazione, Roma 1999, pp. 1-14).

mente in vigore del 1983 non hanno ripreso materialmente tali indicazioni. Sulla linea della già menzionata posizione del card. Lambertini si erano attestate le risposte dell'allora Congregazione dei Riti – oggi denominata, a seguito della riforma post-conciliare attuata nel 1969 da Paolo VI (1963-1978), Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti⁴³¹ – dalle questioni proposte dai vari episcopati su tale problematica. Riportiamo brevemente due esempi. Alla questione proposta dall'arcivescovo di Santiago del Cile, la Congregazione rispondeva il 6 febbraio 1875 in questi termini:

«Le apparizioni non sono né approvate né condannate dalla S. Sede, ma *solamente permesse*, in quanto sono da credersi solamente per fede umana e cioè vengono credute solo per fede o credenza umana, secondo una pia tradizione, confermata da testimonianze e da monumenti degni di fede».⁴³²

Ad un *Dubbio* proposto da vescovi che chiedevano «se fossero state approvate dalla Sede Apostolica quelle apparizioni o rivelazioni che si affermavano avvenute e che diedero origine al Culto verso la Beata Vergine, con il titolo di Lourdes e de La Salette», lo stesso Dicastero vaticano rispondeva il 22 maggio 1877 che

«tali apparizioni o rivelazioni non erano state né approvate né condannate dalla Sede Apostolica, ma *solamente permesse*, come *pie credens fide solum humana*, secondo la tradizione che dicono confermata anche da degne testimonianze e documenti».⁴³³

⁴³¹ Cf. DEL RE, *La Curia Romana*. Lineamenti storico-giuridici, pp. 135-139.

⁴³² *Decreta autentica Congr. S. Rituum*, t. III (1900) n. 3336, p. 48.

⁴³³ *Ibidem*, n. 3419, p. 79.

Papa Pio X (1903-1914)⁴³⁴ confermerà questa dottrina e prassi nella lettera enciclica *Pascendi Dominici gregis*, rivolta contro le dottrine moderniste, datata 8 dicembre 1907,⁴³⁵ con la quale viene precisata maggiormente quella che deve essere la norma del magistero per quanto riguarda le apparizioni e le rivelazioni. Va comunque annotato, tanto per contestualizzare e comprendere l'azione di Pio X, che il movimento del libero razionalismo aveva già tentato nel secolo XIX di sostituire alla teologia scolastica la filosofia moderna e d'infrangere i confini della fede tradizionale, ritenuti troppo angusti; per questo erano intervenuti Pio IX con la *Quanta cura* e il *Syllabus* (8 dicembre 1864) e Leone XIII con l'enciclica *Aeterni Patris* (8 agosto 1879) e la *Providentissimus Deus* (18 novembre 1893). Poiché il movimento di riforma religiosa era andato sviluppandosi fra la fine del secolo XIX e l'inizio del XX, investendo anche qualificati sacerdoti che tuttavia non avevano avvertito il pericolo insito nel modernismo, cioè lo scivolamento verso posizioni ereticali ed atee, Papa Sarto interviene con la *Pascendi* che riafferma i valori dogmatici della Chiesa cattolica ed indica la via da seguire per bloccare la diffusione degli errori. Il modernismo, "sintesi di tutte le eresie", può essere definito come il più radicale tentativo di "de-ellenizzare" il cristianesimo, ossia di "liberarlo" dalle sue fondamenta metafisiche, espresse soprattutto dalla teologia e dalla filosofia scolastica di derivazione platonica e aristotelica; il sacerdote Ernesto Buonaiuti († 1946), scomunicato due

⁴³⁴ Su questo Pontefice e pontificato travagliato cf. M. GUASCO, *Pio X, santo*, in AA. VV., *Enciclopedia dei Papi*, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma 2000, vol. 3, pp. 593-608.

⁴³⁵ Cf. Pio X, *Pascendi Dominici gregis*, lettera enciclica dell'8 settembre 1907, testo bilingue in *Enchiridion delle Encicliche*, EDB, Bologna 1998, vol. 4, nn. 190-246, pp. 206-309.

volte, lo rivendicò con queste parole: «Il cristianesimo è decisamente ateo, perché ignora la significazione di Dio che è invece cara a quella tradizione religiosa speculativa greca a cui appartiene il vocabolo “a-teo”». ⁴³⁶

La teologia della “morte di Dio” cercò di portare a compimento tale programma. Sul complesso fenomeno del modernismo, ⁴³⁷ specie negli ultimi anni, si sono soffermati con valutazioni sovente in contrasto fra loro, storici e teologi di diversa estrazione e sensibilità. A tal riguardo, lo storico Roberto De Mattei osserva:

«Il modernismo tentò di conciliare il cristianesimo con l'immanentismo, affermando la coincidenza della Rivelazione con l'esperienza e/o la coscienza dell'uomo. Ma ciò che l'uomo scopre in sé stesso, una volta liberatosi da ogni dipendenza dell'essere e da ogni dato oggettivo estraneo alla propria coscienza, è l'abisso agghiacciante del nulla [...]. A questo destino non sfugge il pensiero postmoderno, che continua ad avere i suoi capisaldi nell'evoluzionismo e nel relativismo e si consuma nel fuoco distruttivo del nichilismo». ⁴³⁸

⁴³⁶ E. BONAIIUTI, *Gesù disse*, Edizioni di “Religio”, Roma 1938, p. 155.

⁴³⁷ Cf. A. MILANO, *L'età del modernismo*, in R. FISICHELLA [ED], *Storia della Teologia*. Da Vitus Pichler a Henri de Lubac, ED-EDB, Roma-Bologna 1996, vol. 3, pp. 337-433; mentre sulla “morte di Dio”, cf. AB-BAGNANO, *Storia della Filosofia*, vol. 6, pp. 315-464, con bibliografia alle pp. 465-468.

⁴³⁸ R. DE MATTEI, *Introduzione*, in S.S. SAN PIO X, *Pascendi Domini grecis*. Sugli errori del modernismo, Cantagalli, Siena 2007, p. 44, cf. l'intero intervento alle p. 9-44). Interessante è notare il fatto che l'enciclica non compare mai menzionata né nei documenti del Concilio Vaticano II (eppure tra i *vota* latini dei padri conciliari i riferimenti ad essa non mancavano, come testimonia il volume di AA. VV., *Storia del Concilio Vaticano II*. Il Cattolicesimo verso una nuova stagione. A cura di G. Alberigo, Il Mulino, Bologna 1995, vol. 1, pp. 256-262) né nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* del 1992. Il motivo si può desumere da un certo imbarazzo che tale documento, alla pari della *Mirari vos* di Gregorio XVI (15 agosto 1832) e del *Syllabus* di

In tale contesto entra inevitabilmente anche la lettura che il magistero ufficiale farà dei fenomeni soprannaturali. Infatti, tornando all'enciclica *Pascendi Dominici gregis* di Pio X su come ritenere e giudicare le rivelazioni private, o, come le denomina il Pontefice, le "pie tradizioni", così si legge nell'enciclica suddetta:

«Nel portar poi giudizio delle pie tradizioni si tenga presente, che la Chiesa fa uso di tanta prudenza, da non permettere che tali tradizioni si raccontino nei libri, se non con grandi cautele e premessa la dichiarazione prescritta da Urbano VIII; il che pure adempiuto, non perciò ammette la verità del fatto, ma solo non proibisce che si creda, ove a farlo non manchino argomenti umani. Così appunto la Sacra Congregazione dei Riti dichiarava trent'anni addietro: "Siffatte apparizioni o rivelazioni non furono né approvate né condannate dalla Sede Apostolica, ma solo passate come da piamente credersi con la sola fede umana, conforme alla tradizione di cui godono, confermata pure da idonee testimonianze e documenti". Chi si attiene a questa regola non può ammettere alcun errore. Infatti il culto di qualsivoglia apparizione, in quanto riguarda il fatto stesso e dicesi relativo, ha sempre implicita la condizione della verità del fatto; in quanto poi è assoluto, si fonda sempre nella verità, giacché si dirige alle persone stesse dei santi che si onorano».⁴³⁹

L'evento di una rivelazione soprannaturale o di una marionfania è sempre un fatto *relativo*, e cioè *condizionato* alla verità stessa del fatto, ma ciò che importa è che attraverso

Pio IX (1864), ancora oggi produce in alcuni ambienti e persone che ritengono la *Pascendi* un tale atto retrogrado e conservatore da meritare di essere rimosso dalla memoria (cf. R. SPATARO, *Un'enciclica da non dimenticare: la Pascendi Dominici gregis* [1907], in *Salesianum* 70 [2008] pp. 93-128).

⁴³⁹ PIO X, *Pascendi Dominici gregis*, in *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 4, n. 244, pp. 306-307.

so il fatto stesso, *relativo e condizionato*, venga resa degna accoglienza e venerazione alla Madre del Signore, che ne è l'oggetto. Infatti, scriveva il noto mariologo servita Gabriele Maria Roschini:⁴⁴⁰

«il *constare de supernaturalitate apparitionis*, in definitiva, non significa altro che rassicurare i fedeli intorno al fatto “sostanziale” dell'apparizione nel senso che non vi è nulla contro la fede e i buoni costumi, e che perciò “si può credere”, con fede puramente umana (come a fatti storici) senza pericolo per la fede e per i costumi, che Maria sia veramente apparsa ed abbia sostanzialmente detto quanto Le è stato attribuito».⁴⁴¹

Nel 1992, un altro frate Servo di Maria, Giuseppe Maria Besutti († 1994), noto storico della mariologia, specie servitana, e apprezzato bibliografo del *Marianum*, sulla base di un non ignoto saggio del 1958 di mons. Mario Castellano (allora membro della Congregazione della Dottrina della Fede),⁴⁴² rilevava quattro istanze o formulazioni di giudizio fissate o sancite dall'uso ecclesiastico:

«1. “*I fatti sono privi di fondamento*”. È un giudizio di rara applicazione, perché quasi mai vengono presi in esame quei fenomeni che, almeno esteriormente, non presentino almeno qualche elemento di serietà. 2. La formula “*risulta che le apparizioni e le rivelazioni sono completamente mancanti di qualsiasi carattere soprannaturale*” oppure “*consta del-*

⁴⁴⁰ Sulla persona e l'opera teologico-mariologica di questo importante studioso pre-Vaticano II, cf. S. M. PERRELLA, *Apporto dei Servi di Maria alla ricerca mariologica*, in *Studi Storici OSM* 56-57 (2006-2007) pp. 547-558.

⁴⁴¹ G. M. ROSCHINI, *Apparizioni (di Maria SS.)* in IDEM, *Dizionario di Mariologia*, Studium, Roma 1961, pp. 46-47.

⁴⁴² Cf. M. CASTELLANO, *La prassi canonica circa le apparizioni mariane*, in AA. VV., *Enciclopedia Theotocos*, Bevilacqua-Solari-Massimo. Genova-Milano 1958², pp. 486-505.

la mancanza di carattere soprannaturale delle apparizioni”, esclude che si tratti di fatti soprannaturali; è *provato* che non lo sono. 3. È più frequente l’affermazione “*non consta del carattere soprannaturale delle apparizioni*”. Dall’inchiesta fatta, le apparizioni non risultano di carattere soprannaturale; mancano cioè i requisiti per poter dire che esse superano le forze della natura, e quindi non si possono approvare. È la stessa conclusione della formula precedente, ma viene enunciata in modo più sfumato, meno energico. La precedente afferma positivamente che le apparizioni non sono soprannaturali; la presente nega che sia stata raggiunta la prova del carattere soprannaturale dei fatti. 4. Abbiamo infine la dichiarazione con la quale si afferma che “*consta del carattere soprannaturale delle apparizioni*”. Con queste parole l’autorità ecclesiastica riconosce che i fatti asseriti sono avvenuti, e che non possono essere spiegati naturalmente, anzi ci sono segni che presuppongono l’intervento soprannaturale». ⁴⁴³

⁴⁴³ BESUTTI, *Facciamo il punto sulle apparizioni mariane*, pp.14-15. Su che cosa significhi e cosa comporti la parola “soprannaturale”, lo Sbalchiero asserisce che a partire dal secolo XVIII generalmente indica la *grazia di Dio*, oppure la via ordinaria di Dio, invisibile, silenziosa ed efficace; essa riguarda la rivelazione biblico-evangelica compiuta in modo particolare dall’evento storico-messianico di Cristo. Il soprannaturale si può ben ritenere come la via tracciata dalla potente mano di Dio, sulla quale la persona cammina fiduciosa nell’oscurità della fede continuamente assistita dallo Spirito di Cristo (cf. P. SBALCHIERO, *Soprannaturale*, in IDEM [ED], *Dizionario dei miracoli e dello straordinario cristiano*, vol. 2, pp. 1603-1612). Le rivelazioni private intese come *carismi* dello Spirito fanno parte anch’esse alla sfera del soprannaturale: «Che cosa dicono? Chi riguardano? Da un lato esse non toccano la rivelazione effettuata in pienezza da Cristo; dall’altro riguardano esclusivamente la *pratica* cristiana. Sono una risposta puntuale, limitata a una persona (a volte, a una comunità di credenti), in un preciso momento storico, in un determinato spazio geografico. Pur essendo soprannaturali, le rivelazioni private non hanno una portata universale. Di regola dicono ciò che Dio si aspetta da una persona in una situazione concreta. Non si tratta di rivelazioni di ordine teologale, ma di rivelazioni pratiche: “Le rivelazioni private [...] non hanno per oggetto la verità delle cose nascoste in Dio, ma la direzione degli atti umani” (Maritain)» (*ibidem*, p. 1608).

Nella sintesi finale Giuseppe M. Besutti, sempre richiamandosi al saggio di mons. Castellano, conclude asserendo che se la Commissione ecclesiastica non fosse in grado di emettere un qualsiasi giudizio sui presunti fatti sotto osservazione, cosa non rara, essa dovrà soprassedere alla valutazione e continuare la sua indagine, magari notificando ai fedeli che l'iter di discernimento non è concluso. Nella storia delle apparizioni— il recente caso delle mariofanie di Notre-Dame du Laus, di cui parleremo più avanti, costituisce un caso esemplare: solo dopo 344 anni dai fatti (il 4 maggio 2008) è stata emessa la sentenza di *constat de supernaturalitate* da parte del vescovo diocesano! – non è raro arrivare o non arrivare a una decisione da parte dell'autorità competente: «Il tempo, il *sensus fidei* del popolo cristiano, sanno trovare una giusta soluzione».⁴⁴⁴

5. LE “NORMAE” DELLA CDF DEL 1978

Dopo la celebrazione del Concilio Ecumenico Vaticano II (1965)⁴⁴⁵ e prima della promulgazione nel 1983 del

⁴⁴⁴ BESUTTI, *Facciamo il punto sulle apparizioni mariane*, p. 15.

⁴⁴⁵ Tenendo presente che un Concilio è sempre un “fatto” ecclesiale in cui la dinamica segreta e sovrana dello Spirito non è qualcosa di marginale, la lettura del Vaticano II come “evento” comporta la consapevolezza che ciò che lo costituisce tale «non è tanto il suo immediato rilievo mediale quanto l'ampiezza del trauma che esso genera nel precedente ordine delle cose e la portata dei cambiamenti che vi introduce» (É. FOILLOUX, *La categoria di evento nella storiografia francese recente*, in AA. VV., *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 60; cf. tutto l'assunto alle pp. 51-62). Su questa importante riunione episcopale che ha causato una svolta “copernicana” non sempre compresa ed apprezzata nella Chiesa, venendo in taluni casi impropriamente strumentalizzata, cf. G. ALBERIGO, *Breve storia del Concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2005; IDEM, *Il Vaticano II e la sua storia*, in *Concilium* 41 (2005) n. 4, pp. 507-

Codice di Diritto Canonico da parte di Giovanni Paolo II, la Congregazione per la Dottrina della Fede, dopo 4 anni di studio a partire dal novembre 1974, vivente ancora Paolo VI (1963-1978), ha redatto, il 25 febbraio 1978, un documento *sub secreto*, a firma dell'allora cardinale prefetto Francesco Šeper, da utilizzare dalle competenti autorità ecclesiastiche e intitolato *Normae S. Congregationis pro Doctrina Fidei de modo procedendi in diudicandis praesumptis apparitionibus ac revelationibus*.⁴⁴⁶ Per quanto riguarda la procedura di verifica, il dicastero vaticano pretende:

1) - *informazione accurata dei fatti* tramite l'osservazione e la raccolta di testimonianze degne di fede;

2) - *esame del messaggio* sotteso all'evento soprannaturale, che non deve essere in contrasto con la fede cristiana;

3) - *diagnosi medico-psicologica* per appurare la salute e la normalità del veggente, anche per scartare possibilità di fenomeni allucinatori;

4) - *grado di istruzione del veggente*, la sua conoscenza della dottrina, la sua vita spirituale e sacramentale, il suo grado di comunione ecclesiale;

5) - *frutti spirituali* (cf. Mt 7,16), quali ritorno alla fede dei lontani, moralità ed ecclesialità dell'esistenza, cooperazione all'evangelizzazione del mondo, delle culture e dei costumi;

6) - *eventuali guarigioni miracolose* attestate dalla scienza e dalla medicina e che si ricevono a ragione della asserita rivelazione privata.⁴⁴⁷

521; O. H. PESCH, *Il Concilio Vaticano II*. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare, Queriniana, Brescia 2005.

⁴⁴⁶ Cf. PERRELLA, *Le apparizioni mariane*, pp. 112-115: «Il Documento "ad interim" (1978)».

⁴⁴⁷ Su questo punto si legga quanto testimonia un medico presso il rigoroso e noto centro permanente del Bureau Médical des Sanctuaires de Lou-

7) - il giudizio sincero, saggio e prudente della Chiesa.⁴⁴⁸

rdes: P. THEILLIER, *Lourdes des miracles pour notre guérison*, Éditions Pres-
ses de la Renaissance, Paris 2008; su questo importante centro scientifico
lourdiano, cf. J. L. ARMAND-LAROCHE, *Comitato Medico Internazionale di
Lourdes (CMIL)*, in SBALCHIERO (ED), *Dizionario dei Miracoli e dello straor-
dinario cristiano*, vol. 1, pp. 412-418. Non si può non rilevare che i Vangeli
attestano come il Cristo abbia operato segni e prodigi durante il suo minist-
ero pubblico, e che essi sono una riprova della prossimità e onnipotenza di Dio
attestate anche nell'Antico Testamento (cf. *Catechismo della Chiesa Catto-
lica*, nn. 156; 434; 515; 547-549; 1335; 2003; R. RICHARDSON, *The Miracle
Stories of the Gospels*, SCM, London 1941; R. LATOURELLE, *Miracoli di Ge-
sù e teologia del miracolo*, Cittadella, Assisi 1987; R. GUARDINI, *Miracoli e
segni*, Morcelliana, Brescia 1997; S. LEONE, *La medicina di fronte ai miraco-
li*, EDB, Bologn 1997; R. STANNARD, *La scienza e i miracoli*. Conversazioni
tra scienza e fede, Longanesi, Milano 1998; B. KOLLMANN, *Storie di mira-
coli nel Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 2005; A. BORRELL, *Miraco-
lo*, in PENNA-PEREGO-RAVASI [EDD], in *Temi Teologici della Bibbia*, pp. 851-
857). I miracoli in definitiva, «sono atti potenti capaci di deviare l'attenzione
dall'ordinario della vita umana a ciò che ovvio e ordinario non è affatto: la
presenza e l'azione efficace di Dio nell'incontro con i problemi e le sofferen-
ze umane. La valenza del segno è perciò insita nel fatto stesso e il suo signifi-
cato è inscindibile da esso, fino a costituire in pratica un tutt'uno» (G. PAGA-
NO, *I miracoli di Gesù*. Dramma e rivelazione, Paoline, Milano 2008, p. 11;
per quanto riguarda la questione nell'oggi della scienza e delle culture anche
teologiche, cf. *ibidem*, pp. 66-73, come pure interessante è il capitolo dedica-
to a «I miracoli come azione scenica: l'analisi drammatica», *ibidem*, pp. 74-
97). Per una panoramica biblica, teologica, patristica, antropologica e scien-
tifica del miracolo, cf. AA. VV., *Miracoli/Miracoli*, in SBALCHIERO [ED], *Di-
zionario dei miracoli e dello straordinario cristiano*, vol. 2, pp. 1171-1205; J.
BOUFLLET, *Miracoli dall'Antico Testamento a oggi*, Bompiani, Milano 2009. Il
punto di vista ateo è presentato da M. MAGNANI, *Spiegare i miracoli*, Deda-
lo, Bari 2005. La tradizione cristiana conosce anche molteplici miracoli, pro-
digi e segni dovuti all'intercessione della Madre di Dio e alla sue apparizio-
ni, come, ad esempio, attestano: G. COLIN, *Le Livre éthiopiens des miracles
de Marie*, Cerf, Paris 2004, con la relativa recensione di Georges Gharib in
Marianum 67 (2005) pp. 669-679, dove si riporta il loro elenco e la loro loca-
lizzazione geografica che largamente travalica i confini etiopici; R. LAUREN-
TIN, *Miracoli e Apparizioni*, LAURENTIN-SBALCHIERO [EDD], *Dizionario delle
«apparizioni» della Vergine Maria*, pp. 518-519.

⁴⁴⁸ Cf. SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Normae S. Congre-
gationis pro Doctrina Fidei de modo procedendi in diudicandis praesum-*

Rispetto al passato le commissioni ecclesiastiche sottopongono i *veggenti*⁴⁴⁹ a scrupolosi esami spirituali, cercando di stabilire “la verità” dei fenomeni straordinari. A questo fine essi sono interrogati e descrivono gli eventi miracolosi; poi i membri delle commissioni ascoltano i testimoni e infine ricercano le conferme dei fenomeni se l’evento sostenuto resta ancora in un “campo di incertezza” (inascoltato, inafferrabile ecc.). Il *magistero ecclesiale* davanti a fenomeni apparizionistici nel suo prudente, rodato e severo procedimento d’indagine, di solito opera con una triplice criteriologia con relativo giudizio (criteriologia che abbiamo già incontrato in precedenza):

ptis apparitionibus ac revelationibus, del 25 febbraio 1978 (*Sub secreto*); il documento è stato pubblicato, senza autorizzazione, in traduzione italiana da BOUFLET-BOUTRY, *Un segno nel cielo*, pp. 448-451; le *Normae* vengono anche da noi pubblicate in una nuova traduzione italiana nell’*Annesso* al termine del presente volume.

⁴⁴⁹ Il *veggente*, secondo gli esperti, è colui che *vede* un essere o una situazione soprannaturali (o non presenti) tramite una individuale sensibilità interiore, la quale registra l’oggetto della visione nella interiorità soggettiva, cioè nell’animo o nell’anima, nella mente, nel pensiero, nelle facoltà immaginative e rielaborative, nel cuore affettivo ed emozionale, nelle zone delle fantasie. La verità del veggente è verificabile solo controllando le situazioni e le zone del *di qua*, ossia lo stato delle facoltà corporee: ad esempio *estasi, sospensione del senso del tempo e del luogo, alterazioni delle funzioni cardiocircolatorie, assenza della sensibilità*; la verità dell’*Al-dilà* non è verificabile se non con i criteri della credibilità e della fiducia. Per comprendere con cognizione di causa il valore teologico e testimoniale del veggente, portatore di messaggi e rivelazioni celesti, e quindi essere a conoscenza dello statuto epistemologico del servizio ecclesiale del veggente, si vedano S. DE FIORES, *Veggente*, in S. DE FIORES-T. GOFFI (EDD), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Paoline, Roma 1979, pp. 1662-1677; J. VERNETTE, *Veggenza*, in SBALCHIERO (ED), *Dizionario dei Miracoli e dello straordinario cristiano*, vol. 2, pp. 1815-1821; P. STILWELL, *Veggenti*, in C. A. MOREIRA AZEVEDO-L. CRISTINO (EDD), *Enciclopedia di Fatima*, Cantagalli, Siena 2010, pp. 534-538.

- 1) il *criterio positivo*, secondo cui “consta la trascendenza” (*constat de supernaturalitate*);
- 2) il *criterio attendista*, secondo cui “non consta la trascendenza” (*non constat de supernaturalitate*);
- 3) il *criterio negativo*, secondo cui “consta la non trascendenza” dei fatti asseriti (*constat de non supernaturalitate*).⁴⁵⁰

Ma sarà bene riportare un denso e congruo brano stilato in tal senso da un esperto sull'argomento:

«La posizione attuale della gerarchia, assediata – per così dire – da eventi ammantati di trascendenza, resta sostanzialmente identica, enucleata con una formulazione assiomaticizzata nella solennità del linguaggio curiale: a) *constat de supernaturalitate*, ossia risulta che l'evento è soprannaturale; b) *non constat de supernaturalitate*, ossia non risultano elementi soprannaturali; c) *constat de non supernaturalitate*, ossia risulta che non vi sono elementi soprannaturali. Si tratta di posizioni *permissiva* (a), *attendista* (b), *negativa* (c). La gerarchia non intende impegnare il proprio magistero nel definire la natura di fenomeni trascenden-

⁴⁵⁰ Va detto che le *Normae* della Congregazione per la Dottrina della Fede del 1978, conoscono solo due espressioni di giudizio: il *criterio positivo*, secondo cui “consta la trascendenza” (*constat de supernaturalitate*); il *criterio negativo*, secondo cui “consta la non trascendenza” dei fatti asseriti (*constat de non supernaturalitate*); per questo, cf. il documento vaticano in BOUFLET-BOUTRY, *Un segno nel cielo*, p. 448; e PERRELLA, *Le apparizioni mariane*, p. 113. Il concetto è stato recentemente ribadito dal segretario emerito del dicastero, ora Prefetto della Congregazione per le Cause dei Santi, l'arcivescovo Angelo Amato, in un'intervista al quotidiano *Avvenire* di mercoledì 9 luglio 2008, p. 15. Il *criterio attendista* secondo cui “non consta la trascendenza” (*non constat de supernaturalitate*) appare, invece, utilizzato dalla Conferenza Episcopale dell'ex Jugoslavia con la nota «Dichiarazione di Zara» circa i presunti fatti mariofanici di Medjugorje, del 10 aprile 1991; la *Dichiarazione* dell'episcopato è stata tradotta dal croato in italiano ed è pubblicata in: R. CANIATO-V. SANSONETTI, *Maria, alba del terzo millennio. Il dono di Medjugorje*, Ares, Milano 2005², pp. 336-337.

ti e soprannaturali, segnatamente apparizioni e visioni, anche se utilizza nel proprio linguaggio questi vocaboli. Con quella formula essa: *a)* garantisce la validità dei messaggi e la bontà delle conseguenze: non si impegna a confermare che nell'evento è presente la persona percepita dal *veggen- te* (il Cristo, Maria, santi...); *b)* avverte che l'evento resta nel confine di normale, ordinario fenomeno umano e terreno, anche se evoluzioni verso la soprannaturalità potrebbero sopravvenire; *c)* ammonisce che l'evento è privo di alcun- ché di soprannaturale o ha evidenze tutt'altro che sopranna- turali, ossia ne denuncia la falsità soprannaturale non solo l'assenza di essa».⁴⁵¹

Nei tempi passati il processo ecclesiastico di indagine dava più considerazione al *sensus fidelium* e alla *vox po- puli* – consuetudine da ripristinare con rigore e prudenza in quanto non si può non tener in debito conto la dimensio- ne battesimale-sacerdotale dell'intero popolo di Dio, laici e ministri –⁴⁵² che alle perizie degli esperti, come invece av- viene nei tempi attuali. A tal proposito lo studioso servita Luigi De Candido annota:

«Il [...] percorso per comprendere il dono e sostenere la sfi- da rappresentata dai fenomeni è l'ascolto del magistero ge- rarchico della Chiesa. Tale magistero si esterna in pluralità di maniere: c'è la forma solenne del pronunciamento con- ciliare o pontificio *ex cathedra* e c'è la catechesi ordinaria; c'è un livello impegnativo supportato dal linguaggio o dalla provenienza e c'è il livello feriale e confidenziale. È noto:

⁴⁵¹ L. M. DE CANDIDO, *Manifestazioni straordinarie per il bene del popolo di Dio*, in *Credere Oggi* 24 (2004) n. 4, p. 83.

⁴⁵² Su questa questione che riguarda l'utilizzazione concreta del *sensus fidelium* (cf. *Lumen gentium* 12; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 91-93) nell'opera del discernimento ecclesiale circa i fenomeni soprannaturali, si veda PERRELLA, *Le apparizioni mariane*, pp. 90-93.

non ogni parola della gerarchia assume identico valore magisteriale né proietta vincoli uniformi. Il magistero custodisce le certezze della fede contenute nella rivelazione pubblica; accompagna nel discernimento delle probabilità interpretative e applicative proposte nelle rivelazioni private. Di fronte alle rivelazioni private la gerarchia asseconda il criterio della cautela al fine di evitare il sopravvenire di magisteri alternativi al proprio». ⁴⁵³

Angelo Amato, già Segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede e attuale Prefetto della Congregazione per le Cause dei Santi ha ribadito che le *Normae* del 1978 sono

«un documento che è stato inviato a tutti i vescovi diocesani e a tutti i superiori religiosi. Ma è vero che non è stato mai pubblicato ufficialmente, né sugli *Acta Apostolicae Sedis*, né nel recente volume *Documenta* che raccoglie i principali testi della Congregazione per la Dottrina della Fede del dopo Concilio. Sono norme che riguardano eminentemente i pastori e quindi non si è sentito mai la necessità di diffonderlo ulteriormente». ⁴⁵⁴

A oltre trent'anni dalla sua redazione, il documento congregazionale è ritenuto dal presule in questione «un documento ben fatto, che conserva la sua validità. E quindi non si è mai reso necessario un suo aggiornamento». ⁴⁵⁵ Resta comunque valido l'auspicio che in un prossimo futuro si possa rivedere e migliorare il processo ecclesiale di discernimento circa le mariofanie e fenomeni simili, coinvolgen-

⁴⁵³ L. M. DE CANDIDO, *Manifestazioni straordinarie per il bene del popolo di Dio*, in *Credere Oggi* 24 (2004) n. 4, p. 82.

⁴⁵⁴ A. AMATO, *Tempi e criteri per «giudicare» le apparizioni*, intervista pubblicata in *Avvenire*, mercoledì 9 luglio 2008, p. 15.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, p. 15.

do più attivamente, seppur con modalità congrue e prudenza pastorale, il popolo battesimale.⁴⁵⁶ A questo riguardo l'esperto mariologo Stefano De Fiores osserva:

«L'inchiesta, infatti, è affidata generalmente a una commissione di tecnici, che procede in segreto, e il giudizio negativo è privo di motivazioni. I fedeli rispondono alle decisioni con l'obbedienza cieca o con la ribellione. Nello spirito del concilio Vaticano II, bisogna rivalorizzare la responsabilità del popolo cristiano facendolo partecipe, nel proprio livello, per quanto è possibile al discernimento critico delle apparizioni e aiutandolo poi a comprendere i motivi che hanno condotto alla decisione definitiva».⁴⁵⁷

5.1 Rivelazioni private: fede teologale o fede umana?

Quando l'autorità ecclesiastica, sia *episcopale* (il vescovo diocesano o la Conferenza Episcopale della regione/nazione) o *pontificia* (mediante la Congregazione per la Dottrina della Fede), seguendo le indicazioni date dall'*Opus servorum Dei beatificatione* del card. Prospero Lambertini, da Pio X nell'enciclica *Pascendi Dominici gregis* del 1907, e dalle *Normae* del 1978,⁴⁵⁸ approva una apparizione o una

⁴⁵⁶ Cf. PERRELLA, *Le apparizioni mariane*, pp. 90-93; R. LAURENTIN, *Norme*, in LAURENTIN-SBALCHIERO (EDD), *Dizionario delle «apparizioni» della Vergine Maria*, pp. 544-547.

⁴⁵⁷ DE FIORES, *Apparizioni*, in IDEM, *Maria*, vol. 1, p. 50.

⁴⁵⁸ Sulla competenza di queste tre strutture ecclesiali preposte al discernimento, al giudizio e all'autenticazione o meno delle "rivelazioni private", si veda la lucida e competente relazione dettata al Congresso di Lourdes nel 2008 da CH. J. SCICLUNA, *Orientamenti dottrinali e competenze del Vescovo diocesano e della Congregazione per la Dottrina della Fede nel discernimento delle apparizioni mariane*, in AA.VV., *Apparitiones Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia*, vol. 1, pp. 340-355.

mariofania, lascia comunque il cristiano libero di crederci o meno: può raccomandargli di credere, ma non lo obbliga. Il cristiano è invitato a giudicare i fatti secondo la sua discrezione, prudenza e senso ecclesiale. Le apparizioni della Vergine e i messaggi connessi a questi eventi, lo abbiamo più volte ribadito, non aggiungono nulla alla Rivelazione che con Gesù Cristo è completa e perfetta,⁴⁵⁹ così che nulla di veramente nuovo può esservi aggiunto.⁴⁶⁰ Sia le apparizioni che le rivelazioni cosiddette “private” non sono che un *sostegno* destinato a ricordare elementi trascurati della vita di fede o una *sollecitazione* di certi punti particolarmente utili in determinate circostanze. Quando, infine, la Chiesa dichiara inautentica un’apparizione, in quanto non vede nei fatti scrupolosamente esaminati alcunché di fondato o di utile, o peggio vi vede qualcosa che può ingenerare un pericolo per la fede o per l’unità ecclesiale e pastorale, per il cristiano sarebbe veramente temerario andare in senso contrario al giudizio della Chiesa.⁴⁶¹ Crediamo in tal senso utile riportare un brano di Manfred Hauke, della facoltà teologica di Lugano, circa il *credito teologale* da dare alle apparizioni approvate dalla Chiesa; nel suo recente trattato mariologico egli scrive:

«A parere del sottoscritto, non ha senso attribuire la *fede teologale* in senso stretto ad un evento che non fa parte della Rivelazione conclusa con l’epoca apostolica. Si poteva sol-

⁴⁵⁹ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, nn. 6-9.

⁴⁶⁰ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, n. 10.

⁴⁶¹ Un gran numero di fenomeni non riconosciuti o addirittura respinti dall’autorità ecclesiastica viene riportato nel saggio del noto studioso Joachim Boufflet sui *falsificatori di Dio*: J. BOUFFLET, *Faussaires de Dieu*, Cerf, Paris 2007², pp. 560-570; si veda a tal riguardo la sintesi approntata da M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, Eupress, Lugano 2008, pp. 326-328: «Fenomeni non riconosciuti».

levare invece la questione della “fede ecclesiale” sulla base della festa di Lourdes, presente nella Chiesa universale con riferimenti alle apparizioni stesse (11 febbraio), dal tempo di Papa Pio X (1907) fino alla riforma liturgica di Paolo VI (1969) in cui la festa *In apparitione B. Mariae Virginis Immaculatae* diventò la memoria facoltativa di Nostra Signora di Lourdes; in questa memoria, le apparizioni vengono menzionate solo nella seconda lettura dell’ufficio delle letture. Persino nel caso di Lourdes, comunque, la Chiesa non propone formalmente l’autenticità delle apparizioni come “rivelate da Dio”. L’oggetto vero e proprio del culto (*obiectum cultus absolutum*) è l’Immacolata Concezione, mentre l’apparizione è ritenuta un oggetto occasionale della devozione (*obiectum occasionale*)». ⁴⁶²

Per sé, le *Normae* del 1978 non affrontano direttamente la qualità magisteriale del riconoscimento di un evento soprannaturale quale una mariofania da parte del vescovo diocesano competente e, allo stato attuale, non risulta che tale argomento sia stato esplicitamente affrontato né da altri documenti del magistero ecclesiastico, né dagli studi sistematici dei teologi e dei mariologi. ⁴⁶³ Le *Normae*, infatti,

⁴⁶² HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, pp. 306-307.

⁴⁶³ Segnaliamo uno studio sui fatti mariofanici di Guadalupe, che ha il merito, fra l’altro, di dare un’adeguata quanto inusuale attenzione alla posizione che il magistero ecclesiale, vescovile (sia dell’America Latina che di quello del Messico) e pontificio (sia delle varie Congregazioni romane), vi ha dedicato. In esso è presentato un documentato *excursus* che comprende quasi cinque secoli di storia suddivisi in due tappe: - la prima va dall’anno delle apparizioni (1531) al Concilio Vaticano II (1965), caratterizzata dal riconoscimento delle mariofanie come fatto storico: in questo lasso di tempo sono state concesse dall’autorità ecclesiastica diverse approvazioni riguardo al culto liturgico e conferiti vari titoli di stampo devozionale alla Vergine di Guadalupe; - la seconda, che va dal Vaticano II ai nostri giorni postmoderni, ed è caratterizzata da un’interpretazione più teologica dell’apparizione del 1531. Nonostante tutti i riconoscimenti e i pronunciamenti del magistero ecclesiale, la devozione Guadalupana trova og-

si limitano a presupporre che tale atto magisteriale sia parte essenziale del ministero ordinario del vescovo diocesano, ma non si spingono oltre nel delinearne la natura e il conseguente assenso ad esso dovuto. Ciò non vuol dire però che non sia possibile ritrovare in esse degli elementi impliciti che possano, una volta individuati e affrontati, contribuire ad impostare tale questione in maniera corretta. È proprio quello cui vorremmo ora rivolgere la nostra attenzione, soltanto con l'intento di aprire delle piste di ricerca e senza alcuna presunzione di esaurire l'argomento.

Il primo elemento è costituito dalla struttura dell'indagine che il vescovo deve compiere: i passi descritti nelle *Normae* sono in un certo modo assimilabili alla procedura in uso per il "processo" di beatificazione o di canonizzazione di una santa o di un santo nella sua parte previa alla formazione del relativo atto pontificio (abituale chiamata *pars contentiosa*).⁴⁶⁴ Si tratta di una somiglianza non casuale, che non può essere ridotta solamente all'esigenza "giu-

gi, come ieri, degli oppositori che contestano la storicità dell'evento mariano (cf. M. G. CHÁVEZ RODRÍGUEZ – M. P. MANELLO, *Le apparizioni di Nostra Signora di Guadalupe*. Una lettura catechetica, LAS, Roma 2001, pp. 17-107, specialmente le pp. 19-57). Più didattica e breve è, invece, la relazione di E. CHÁVEZ, *L'apparizione di Nostra Signora di Guadalupe in Messico*, in AA.VV., *Apparitiones Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia*, vol. 1, pp. 357-376.

⁴⁶⁴ Con quali criteri e strumenti giuridici l'autorità della Chiesa arrivi ad accertare la santità canonizzabile di un servo o di una serva di Dio, è esposto con chiarezza in un volume che è un commento alla legislazione per le cause dei Santi e una guida per la trattazione delle medesime (cf. F. VERAJA, *Le cause di canonizzazione dei Santi*, LEV, Città del Vaticano 1992); su alcune recenti modifiche di ordine rituale e liturgico stabilite da Benedetto XVI, rimandiamo all'intervento dell'allora Prefetto delle Cause dei Santi: J. SARAIVA MARTINS, *Chiesa e santità alla luce del recente magistero*, in AA. VV., *Il martirologio Romano*. Teologia, liturgia, santità, LEV, Città del Vaticano 2005, pp. 11-37.

ridico-inquisitoria” di ricerca delle prove a sostegno di un fatto, della sua interpretazione e delle sue conseguenze (esigenza che peraltro assumerebbe in concreto le forme impostegli dalla storia della Chiesa e dall’evoluzione, in essa, del diritto canonico). Infatti, nonostante le differenze che intercorrono tra una mariofania e la beatificazione/canonizzazione di un battezzato (differenze che si riflettono anche sulla diversa natura del relativo pronunciamento magisteriale),⁴⁶⁵ entrambe le procedure e strutture hanno a che fare con il mistero della santità divina *comunicata*, liberamente e per grazia, al mondo e alla storia umana e di fede. Costitutivi del riconoscimento/accertamento di tale libera e gratuita *comunicazione* di santità sono tre criteri teologici, che lo studioso José Luis Gutiérrez Gómez descrive così:

⁴⁶⁵ La canonizzazione costituisce un *factum dogmaticum*, come ribadito dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nella *Nota doctrinalis professionis fidei formulam extremam enucleans*, del 29 giugno 1998, in *Communicationes* 30 (1998) pp. 42-49. Essa viene anche definita come *pars non contentiosa* il cui dinamismo, secondo il canonista del XVII secolo Carlo Felice De Matta, «non cadit sub humanis legibus, cum pendeat a sola inspiratione Spiritus Sancti [esula dalle leggi umane, perché dipende unicamente dall’ispirazione dello Spirito Santo]» (C.F. DE MATTA, *Novissimus de Sanctorum canonizatione tractatus*, Romae 1678, Pars IV, cap. 1, n. 2, p. 304; la traduzione è di J. L. Gutiérrez Gómez, in IDEM, *La Congregazione delle Cause dei Santi*, in AA.VV., *Veritas in caritate*, p. 387). È interessante notare tre fattori: il primo è che la canonizzazione non è mai stata intesa come atto compiuto in maniera individuale dal Romano Pontefice, ma piuttosto come espressione della sua unità con il collegio dei vescovi; il secondo è che si tratta di un suo atto *libero*, ossia che non discende per necessità intrinseca e formalmente obbligatoria dalle conclusioni raggiunte nella *pars contentiosa*; il terzo è il suo legame con la liturgia ecclesiale (cf. J. ÉVENOU, *Beatificazione*, in SBALCHIERO [ED], *Dizionario dei miracoli e dello straordinario cristiano*, vol. 1, pp. 219-222; IDEM, *Canonizzazione*, *ibidem*, pp. 330-334; N. FLOREA, *Canonizzazione nell’ortodossia*, *ibidem*, pp. 334-337).

«a) la *vox populi Dei*, che considera degno di venerazione un fedele vissuto santamente o morto per rendere testimonianza della fede;

b) la *vox Dei*, che, operando dei miracoli per l'intercessione di un suo Servo, manifesta la sua volontà che quel fedele sia onorato come santo dalla comunità cristiana e venga proposto come modello e invocato come intercessore;

c) infine, la *vox sacrae hierarchiae* che, prima di dare il proprio assenso, non solo richiede ed esamina le prove della santità, del martirio o degli asseriti miracoli, ma implora la luce di Dio per assicurarsi che l'atto che intende compiere risponda alla Sua volontà».⁴⁶⁶

Questi tre criteri teologici, ossia la *vox populi Dei* (che possiamo senz'altro connettere con la molteplice realtà del *sensus fidelium*),⁴⁶⁷ la *vox Dei* e la *vox sacrae hierarchiae*, risultano decisivi anche nel campo della validazione delle apparizioni mariane ed è la loro compresenza convergente che garantisce una risposta/ricezione autenticamente *ecclesiale* a questi eventi di *comunicazione di grazia e di santità*.

Posto, pertanto, a livello non solo pratico ma *teologico*, tale presupposto di somiglianza tra le due procedure, non

⁴⁶⁶ J.L. GUTIÉRREZ GÓMEZ, *La Congregazione delle Cause dei Santi*, in AA.VV., *Veritas in caritate*, p. 385; l'intero studio, cui siamo debitori, copre le pp. 381-397.

⁴⁶⁷ A tal riguardo riteniamo utile al nostro assunto riportare quanto segue: «Il riconoscimento salvifico delle *apparizioni guadalupane*, da parte del magistero ecclesiale è avvenuto attraverso un progressivo percorso di maturazione e di esplicitazione fino a trovare piena espressione [...]. A somiglianza del processo verificatosi in ordine alla proclamazione dei dogmi mariani dell'Immacolata Concezione (1854) e dell'Assunzione (1950), nei quali i fondamenti biblici non erano espliciti, così anche per l'*evento del Tepeyac* si è giunti al suo riconoscimento ecclesiale, grazie alla *tradizione popolare*, vissuta dal popolo con un culto specifico» (CHÁVEZ RODRIGUEZ-MANELLO, *Le apparizioni di Nostra Signora di Guadalupe*, p. 202; cf. l'intero assunto alle pp. 201-208).

sembra erroneo pensare (e questo è il secondo elemento) che l'obiettivo specifico perseguito da entrambe nella fase loro propria sia il medesimo, vale a dire che il *linguaggio e fatto giuridico* declina la *certezza morale* dell'evento che esse hanno dovuto investigare.⁴⁶⁸ Nell'allocuzione alla Sacra Rota del primo ottobre 1942,⁴⁶⁹ Pio XII offriva, della *certezza morale*, la seguente descrizione:

«Tra la certezza assoluta e la quasi-certezza o probabilità sta, come tra due estremi, [la] *certezza morale* [...] a cui Noi qui intendiamo principalmente riferirci. Essa, nel lato positivo, è caratterizzata da ciò, che esclude ogni fondato e ragionevole dubbio e, così considerata, si distingue essenzialmente dalla menzionata quasi-certezza; dal lato poi negativo, lascia sussistere la possibilità assoluta del contrario, e con ciò si differenzia dall'assoluta certezza. La certezza, di cui ora parliamo, è necessaria e sufficiente per pronunciare una sentenza».⁴⁷⁰

Se la *certezza morale* così intesa è quanto costituisce l'obiettivo implicito assegnato dalle *Normae* alla procedura d'indagine di una mariofania da parte del vescovo diocesano, non è di conseguenza possibile pensare (e siamo così al terzo elemento) ad un conseguente pronunciamento magisteriale che ne oltrepassi i confini, dal momento che il

⁴⁶⁸ *Certezza morale* da cui non segue, come detto, la necessità intrinseca e formalmente obbligatoria, per l'autorità, di ulteriori passi. Nel caso delle mariofanie, ciò vuol dire che se è *dovere* della competente autorità istruire la *pars contentiosa*, non esiste uno speculare *dovere del pronunciamento*, che rimane un atto *libero* del vescovo diocesano. È quanto stabilito dalle *Normae*: «Cum certior facta fuerit Auctoritas ecclesiastica de aliqua praesumpta apparitione vel revelatione, erit *ipsius munus* [...] si casus ferat, iudicium de veritate et supernaturalitate ferre».

⁴⁶⁹ In *Acta Apostolicae Sedis* 34 (1942) pp. 338-343.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 340; cf. J.L. GUTIÉRREZ GÓMEZ, *La Congregazione delle Cause dei Santi*, in AA.VV., *Veritas in caritate*, pp. 393-394.

suo oggetto *deve essere conforme ad essa*. In altre parole, tra l'oggetto del pronunciamento (una mariofania) e il suo criterio di validazione (la certezza morale) non può esservi sproporzione, ma al contrario proporzione perfetta. Questa esigenza di proporzione perfetta tra oggetto del pronunciamento magisteriale e il suo criterio di validazione permette di riaffermare quanto finora più volte ripetuto: una mariofania non appartiene all'essenziale della fede, poiché tale essenzialità non si pone sul versante della certezza morale, ma piuttosto su quello della *indefettibilità/infallibilità* della Chiesa⁴⁷¹ e della sua eventuale *esplicitazione dogmatica*,⁴⁷² che sempre implica la fede teologale.⁴⁷³ Assenso, osserva il

⁴⁷¹ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 889-891. «In teologia l'*infallibilità* si colloca all'interno della indefettibilità della Chiesa. Essa, infatti, cesserebbe di essere il sacramento universale di salvezza se potesse errare in materia di fede, ingannarsi ed ingannare gli uomini nel suo insegnamento [...]. Docile alla guida dello Spirito, il suo Maestro interiore, la Chiesa è certa di potere sempre riconoscere il Signore Gesù, di "sapere" chi è Colui nel quale essa permane e di potere "dire" la verità su di lui. La Chiesa ha sempre avuto la consapevolezza di potere riconoscere infallibilmente la sua propria fede e di poterla esprimere in proposizioni che, nonostante i limiti del linguaggio umano, sono e rimangono vere ed esenti da errore [...]. L'*infallibilità* in quanto tale non si riferisce al carattere di completezza e di perfezione espressiva di una proposizione di fede ma piuttosto al suo carattere di "verità" e di non-erroneità» (M. SEMERARO, *Infallibilità*, in AA.VV., *Lexicon*, pp. 526-527; cf. anche G. CALABRESE, *Infallibilità*, in CALABRESE-GOYRET-PIAZZA [EDD], *Dizionario di Ecclesiologia*, pp. 717-740).

⁴⁷² Cf. SULLIVAN, *Il magistero nella Chiesa cattolica*, pp. 137-156; PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, pp. 596-603; IDEM, *Ecclesiologia*, pp. 501-530.

⁴⁷³ Cf. *Codice di Diritto Canonico*, Unione Editori Cattolici Italiani, Roma 1984², cann. 751 e 1634 § 1. «L'autorità delle rivelazioni private è essenzialmente diversa dall'unica Rivelazione pubblica: questa esige la fede; in essa infatti per mezzo delle parole umane e della mediazione della comunità vivente della Chiesa Dio stesso parla a noi. La fede in Dio e nella sua Parola si distingue da ogni altra fede, fiducia, opinione umana. La

De Fiores, che sin dai tempi della teologia scolastica è stato di solito richiesto e destinato solo

«se l'oggetto della rivelazione appartiene al mistero di Dio già rivelato nella Bibbia, non da altri oggetti che non costituiscono la fede cristiana [...]. Le rivelazioni private sono una *forma di profezia* e, secondo l'insegnamento di s. Tommaso d'Aquino, vanno collocate nell'ambito dell'etica: non stabiliscono una nuova dottrina, ma mirano ad orientare il comportamento umano». ⁴⁷⁴

Nel momento in cui il vescovo diocesano si pronuncia ufficialmente su di una apparizione mariana o su una rivelazione privata in genere, egli compie perciò un atto ministeriale di esercizio della funzione legislativa, ⁴⁷⁵ e più precisamente di *magistero autentico non infallibile e non universale*. ⁴⁷⁶ È *magistero autentico*, in quanto esprime i doveri e le funzioni dell'autorità legittima, che derivano tutti (doveri-funzioni-autorità) dalla sacramentali-

certezza che Dio mi parla mi dà la sicurezza che incontro la verità stessa e così una certezza che non può verificarsi in nessuna forma umana di conoscenza [corsivo nostro]. È la certezza sulla quale edifico la mia vita e alla quale mi affido morendo» (J. RATZINGER, *Commento teologico*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, n. 1004, pp. 558-559; cf. l'intero paragrafo dedicato a: «Rivelazione pubblica e rivelazioni private - il loro luogo teologico», *ibidem*, nn. 1001-1007, pp. 556-561).

⁴⁷⁴ DE FIORES, *Apparizioni*, in IDEM, *Maria*, vol. 1, p. 22.

⁴⁷⁵ Cf. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi. Apostolorum successores*, 63-69, del 22 febbraio 2004, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 22, nn. 1699-1728, pp. 1106-1114; J.L. GUTIÉRREZ GÓMEZ, *La Congregazione delle Cause dei Santi*, in AA.VV., *Veritas in caritate*, pp. 385-386.

⁴⁷⁶ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Pastores gregis* 42-54, esortazione apostolica postsinodale, del 16 ottobre 2003, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 22, nn. 824-871, pp. 636-673: «*Pastoralis moderatio Episcopii* - Il governo pastorale del Vescovo».

tà dell'ordine episcopale.⁴⁷⁷ È magistero *non infallibile e non universale* sia in relazione al *soggetto* che lo attua sia in relazione al suo *oggetto*. Il *soggetto* che lo attua è infatti il singolo vescovo diocesano responsabile di una Chiesa locale che, appunto in quanto tale, non è in grado di esercitare l'indefettibilità/infallibilità della Chiesa mediante un atto magisteriale *particolare* (ossia rivolto esclusivamente alla singola Chiesa locale di cui è a capo e ad essa vincolato):⁴⁷⁸ l'indefettibilità/infallibilità della Chiesa riposa nel collegio episcopale come tale, unito al Vescovo di Roma (non nel singolo vescovo preso indipendentemente dal collegio) e si esprime nel magistero ordinario *universale* di tale collegio (ossia rivolto in forma vincolante alla totalità del popolo di Dio radunato in tutte e singole le Chiese locali). In altre parole, il singolo vescovo partecipa della prerogativa ecclesiale dell'indefettibilità/infallibilità con il collegio episcopale unito al Papa⁴⁷⁹ nel momento in cui dovesse porre atti di magistero ordinario

⁴⁷⁷ Cf. I. SCHINELLA, *Il magistero autentico. Genesi, semantica e significato di «authenticum»*, in *La Scuola Cattolica* 118 (1990) pp. 253-263; si vedano anche: P. LARGO DOMINGUEZ, «Auctoritas» y «Ratio» (o el Magisterio dentro de los límites de la mera razón teológica), in *Ephemerides Mariologicae* 42 (1992) 59-95; V. MONDELLO, *Quale vescovo per il futuro? La dottrina dell'episcopato nella Chiesa*, AVE, Roma 1984, pp. 151-274; K. RAHNER, *Lo "ius divinum" dell'episcopato*, in K. RAHNER-J. RATZINGER, *Episcopato e primato*, Morcelliana, Brescia 1966, pp. 73-142.

⁴⁷⁸ Cf. SULLIVAN, *Il magistero nella Chiesa cattolica*, pp. 64-75; F. ARDUSSO, *Magistero ecclesiale. Il servizio della Parola*, San Paolo, Ciniello Balsamo 1997, pp. 180-215; G. CANOBBIO, *Chiesa particolare e ministero episcopale*, in A. AUTIERO-O. CARENA (EDD), *Pastor bonus in populo*. Figura, ruolo e funzioni del vescovo nella Chiesa, Città Nuova, Roma 1990, pp. 331-351; C. MILITELLO, *La Chiesa «il corpo crismato»*. Trattato di ecclesiologia, EDB, Bologna 2003, pp. 383-426; R. GIRAUDO, *Chiesa locale, collegialità e papato*, in *Studi Ecumenici* 26 (2008) pp. 227-243.

⁴⁷⁹ Cf. J. RATZINGER, *La collegialità episcopale dal punto di vista teologico*, in RAHNER-RATZINGER, *Episcopato e primato*, pp. 145-186.

universale (il cui *oggetto* è costituito da realtà essenzialmente *eccedenti* la certezza morale), così come delineato nel Concilio Vaticano II in *Lumen gentium* 25 e nei successivi documenti ecclesiali.⁴⁸⁰

Dal punto di vista dell'*oggetto*, una mariofania o una rivelazione privata in genere non riveste un carattere fondativo: come abbiamo precedentemente notato, esiste una differenza sostanziale tra queste e le apparizioni del Signore risorto, le quali, oltre ad essere fondamento imprescindibile della fede cristiana (cf. 1Cor 15,14), sono parte organica e legittimante della testimonianza apostolica.⁴⁸¹ Questa caratteristica propria ed unica delle cristofanie pasquali le rende nucleo stesso del kerigma e conseguentemente *universali*: il che vuol dire che se non ci fossero, non potrebbe nemmeno esistere la fede teologale. Le mariofanie e le rivelazioni private, invece, appartengono sì di diritto alla tradizione della Chiesa, ma non possedendo un carattere fondativo/fondante, sono prive della dimensione *universale*: rimangono eventi *particolari*, che non possono di conseguenza vincolare l'adesione teologale del singolo credente e men che meno della totalità del popolo di Dio radunato in tutte e

⁴⁸⁰ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 85-87 (laddove viene richiamata la costituzione dogmatica *Dei Verbum*); 884-892 (con i richiami alla costituzione dogmatica *Lumen gentium*); 2032-2040. «Il collegio dei vescovi gode dell'infalibilità nel magistero quando i vescovi radunati nel concilio ecumenico esercitano il magistero, come dottori e giudici della fede e dei costumi, nel dichiarare per tutta la Chiesa da tenersi definitivamente una dottrina sulla fede o sui costumi; oppure quando dispersi per il mondo, conservando il legame di comunione fra di loro e con il successore di Pietro, convergono in un'unica sentenza da tenersi come definitiva nell'insegnare autenticamente con il medesimo romano pontefice una verità che riguarda la fede o i costumi» (*Codice di Diritto Canonico*, can. 749 § 2).

⁴⁸¹ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 651-658.

singole le Chiese locali che formano la Chiesa universale.⁴⁸² Il carattere essenzialmente *particolare* delle apparizioni richiede un pronunziamento ad esso proporzionato e quindi a sua volta *non universale* e perciò inabile ad esigere la fede teologale che suppone, invece, il carattere essenziale di *universalità*.

In quanto atto di *magistero autentico non infallibile e non universale*, pronunciato su un oggetto (una mariofania o una rivelazione privata in genere) la cui indagine ha condotto alla sua *certezza morale* all'interno del quadro teologico e teologale della *vox populi Dei*, della *vox Dei* e della *vox sacrae hierarchiae*, il pronunziamento del vescovo diocesano relativamente ad una mariofania o una rivelazione privata in genere richiede pertanto un assenso capace di tenere conto del carattere proprio della *certezza morale* stessa dell'oggetto (carattere essenzialmente differente rispetto alla fede teologale). Tale carattere proprio della *cer-*

⁴⁸² Per *Chiesa locale* s'intende la comunità dei battezzati riunita nella fede attorno al suo vescovo, essendo in comunione reale e tangibile con la Chiesa universale. Il N.T. applica il termine "Chiesa" sia alle comunità locali (cf. At 8,1; 11,2; Rm 16,1; 1 Cor 1,2) che all'intero popolo cristiano (cf. Mt 16,18; Ef 1,22). Il Vaticano II insegna che mediante il vescovo della diocesi, che presiede la liturgia, insegna e guida il gregge affidatogli, il Popolo di Dio è manifestato più visibilmente (cf. *Sacrosanctum concilium* 41-42; *Lumen gentium* 26; *Ad Gentes* 19-22; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 832-835). Cettina Militello offre a tal riguardo una chiarificazione: «Per ciò che concerne il Vaticano II, la terminologia oscilla da "Chiesa particolare", riferito alle Chiese patriarcali e alla Chiesa diocesana, a "Chiesa locale" riferito anch'esso alla diocesi ma pure alle Chiese patriarcali. Nell'uso successivo, sancito dal *CIC*, si è intesa come "Chiesa particolare" la Chiesa diocesana e come "Chiesa locale" la parrocchia. Tuttavia, a ragione dell'equivoco cui induce il termine *particularis*, che rinvia tanto a peculiarità specifiche quanto al riduttivo "far parte/esser parte", nella riflessione, soprattutto degli anni Novanta, si è tornato a riproporre il termine "locale" riferito alla Chiesa diocesana» (MILITELLO, *La Chiesa «il corpo crismato»*, p. 384).

tezza morale presenta un duplice aspetto: - quello relativo all'esclusione di ogni fondato e ragionevole dubbio (in relazione all'oggetto); - quello relativo alla sussistenza della possibilità assoluta del contrario (in relazione al pronunciamento, in quanto atto *libero* e non necessitato formalmente dalle conclusioni ad esso precedenti). Di conseguenza, l'assenso che ricade sotto l'ambito della *fede umana* sembra il più adeguato ad accogliere il duplice aspetto della *certezza morale* insito in questo *particolare* atto di *magistero autentico non infallibile e non universale* del vescovo diocesano. Posizione rinforzata anche dal fatto che la natura e il valore delle rivelazioni private come delle mariofanie, sono argomento di libera indagine teologica nella Chiesa. Scrive a tale proposito Francis A. Sullivan:

«L'ammissione del Concilio che "i singoli vescovi non godono della prerogativa dell'infalibilità", successiva alla dichiarazione che "i fedeli devono accettare il loro insegnamento e aderirvi con religioso rispetto", solleva la questione di come si possa essere obbligati a dare il proprio consenso a un maestro che non sta parlando infallibilmente [...]. In ogni caso è chiaro che, per quanto riguarda l'obbligo di dare interno consenso all'insegnamento di un vescovo locale, si può legittimamente sollevare la questione se il suo insegnamento su un punto particolare sia consona con la fede della chiesa quale si riflette nell'insegnamento del papa e del collegio episcopale. Poiché questa fede si riflette anche nell'insegnamento unanime dei teologi cattolici, difficilmente si potrebbe essere costretti a dare il proprio assenso ad un vescovo che desiderasse imporre come obbligatoria per la fede un'opinione che generalmente i teologi cattolici hanno definito argomento di libera discussione nella chiesa».⁴⁸³

⁴⁸³ SULLIVAN, *Il magistero nella Chiesa cattolica*, p. 67.

Ciò che abbiamo avuto modo di sondare e di esporre in questo paragrafo, non vuole affatto *svalutare* di senso e di significato, né il ministero pastorale dei vescovi, successori degli Apostoli garanti dell'unica e indefettibile Rivelazione, né le mariofanie, che, in un modo proprio e con una finalità propria, essendo un segno e un aiuto dell'amore misericordioso e provvidente di Dio, concorrono al fine dell'edificazione del Regno di Dio nel cuore e mediante la buona testimonianza del cristiano. A tal riguardo riportiamo un breve ma condivisibile pensiero offerto da René Laurentin nel recente intervento sulle apparizioni mariane, ove mentre ha ribadito la difficoltà del discernimento ecclesiale, ha nel contempo asserito come in questo campo *l'autenticità è sempre solo probabile e mai certa*:

«Perciò il riconoscimento di un'apparizione da parte dell'autorità della Chiesa non è mai un dogma. La Chiesa non dice "dovete crederci", ma "potete crederci", "vi sono buone ragioni per crederci", "è buona cosa crederci"; il vescovo che riconosce le apparizioni può anche aggiungere più o meno chiaramente: "Io ci credo, ma voi siete liberi". Quando la Chiesa insegna il Credo e il dogma, lo fa a nome di Dio, con certezza: la certezza della fede, che non è un'evidenza, ma si basa sulla verità e l'autorità suprema di Dio che si rivela. Per le apparizioni, che dipendono dal discernimento e non dalla Rivelazione divina, la Chiesa non ha l'autorità del suo magistero, ma solo l'autorità del consiglio: non può imporlo».⁴⁸⁴

La divina Rivelazione ha un primato assiologico indubitabile più volte confermato dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*, che esclude categoricamente la necessità e la

⁴⁸⁴ R. LAURENTIN, *Apparizioni*, in SBALCHIERO (ED), *Dizionario dei Miracoli e dello straordinario cristiano*, vol. 1, pp. 155-156.

possibilità di nuove rivelazioni da parte dell'Unitrino (cf. *Dei Verbum* 4), e a tal riguardo cita un denso e illuminante brano di San Giovanni della Croce († 1591): «Chi volesse ancora interrogare il Signore e chiedergli visioni o rivelazioni, non solo commetterebbe una stoltezza, ma offenderebbe Dio, perché non fissa il suo sguardo unicamente in Cristo e va cercando cose diverse e novità». ⁴⁸⁵ Per cui, i pastori della Chiesa devono vigilare in tal senso!

Recentemente, Stefano De Fiores, mentre ricorda come Melchior Cano non ha ritenuto che le rivelazioni private costituiscano un vero *luogo teologico*, ⁴⁸⁶ contribuendo così a formare quel percorso di svalutazione operato dalla teologia scolastica che le ha relegate e mostrate quali *epifenome-*

⁴⁸⁵ GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita al Monte Carmelo*, II, 22, in *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 65.

⁴⁸⁶ I "luoghi teologici" sono i temi, i luoghi principali, o i principi fondamentali della fede cristiana e le fonti che la teologia medievale, barocca e neoscolastica utilizza nel presentare la dottrina in modo sistematico. Il suo equivalente greco *tópoi* è stato utilizzato per la prima volta da Aristotele nell'*Organon* per indicare quei principi fondamentali, quei "luoghi comuni", come ad esempio i proverbi, tramite i quali, nel dialogo, è possibile convincere qualcuno, ma sui quali però non si può erigere nessuna scienza. Nell'opera *De locis theologicis*, pubblicata postuma nel 1563, Melchior Cano ha elencato sette *loci* che dipendono, direttamente o indirettamente, dall'autorità divina e dalla Rivelazione: la Parola di Dio nella Scrittura; la Tradizione degli Apostoli; la Chiesa universale; i Concili; l'insegnamento del Vescovo di Roma; i Padri della Chiesa; i teologi e i canonisti. Come aiuti aggiunti, Melchior Cano annotava: la ragione naturale; i filosofi e i giuristi; la storia e la tradizione. Il metodo di Cano ha esercitato un grande influsso; nei *loci* da lui individuati è però evidente l'assenza del Mistero, della testimonianza della liturgia ecclesiale, dell'esperienza delle Chiese locali, dei vari e tanti problemi legati all'ecumenismo e al dialogo interreligioso (cf. G. OCCHIPINTI, *Loci theologici*, in AA.Vv., *Lexicon*, pp. 584-585; IDEM, *Cano Melchior*, in L. PACOMIO-G. OCCHIPINTI [EDD], *Lexicon. Dizionario dei teologi*, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 269-271; M. SECKLER, *Teologia, Scienza Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1993, pp. 171-206: «Il significato ecclesiologico del sistema dei "loci theologici"»).

ni marginali o, come hanno fatto gli autori di teologia spirituale, *adiaphora*, cioè realtà accessorie, sottolinea che alla svalutazione di ordine teologico è via via seguita una *esplosione* di tali fenomeni dando inizio nei secoli XIX e XX a una loro, se possiamo così dire, *rivalsa* vista la loro grande risonanza nella Chiesa.⁴⁸⁷ Sarà Karl Rahner, asserisce il teologo monfortano, a superare la posizione della teologia scolastica poi codificata da Prospero Lambertini-Benedetto XIV circa la “fede umana” da attribuire alle rivelazioni private e alle apparizioni mariane, attraverso la loro inserzione nella “teologia dei carismi”. Facendo leva sulla tesi rahneriana il De Fiores veicola poi una sua convinzione suffragata dal pensiero del grande teologo spagnolo Francisco Suárez († 1617):⁴⁸⁸ il merito di Karl Rahner

«consiste nell’attualizzare la dottrina di s. Tommaso, sottraendo le apparizioni “al dilemma rivelazione pubblica/rivelazione privata” e collegandole “nel contesto del significato e valore di quell’elemento carismatico di cui è costretto a lamentare la scomparsa o lo svilimento nella vita della Chiesa”.⁴⁸⁹ Ma è interessante la sua accettazione delle apparizioni per *fede divina*, secondo la prospettiva di Suárez».⁴⁹⁰

Certo le apparizioni di Protagonisti del cielo sono *doni* venienti dal disegno provvidente dell’Unitrino, *esperienza* della loro agapica carità, *segno* della sollecita presenza nella nostra storia di coloro che sono, nella beata *communio San-*

⁴⁸⁷ Cf. DE FIORES, *Apparizioni*, in IDEM, *Maria*, vol. 1, pp. 22-25.

⁴⁸⁸ Sul pensiero di questo importante teologo-mariologo, cf. DE FIORES, *Suárez Francisco*, in IDEM, *Maria*, vol. 3, pp. 760-799.

⁴⁸⁹ G. COLZANI, *Introduzione*, in RAHNER, *Visioni e profezie*, pp. 17-18.

⁴⁹⁰ DE FIORES, *Apparizioni*, in IDEM, *Maria*, vol. 1, p. 29.

ctorum, richiamo alle esigenze e ai valori del Regno di Dio e dell'*Evangelium vitae* che è Gesù Cristo, proiezioni e anticipazioni del nostro futuro eterno in Dio, e, nello specifico mariologico, incontro con la persona pneumatizzata e gloriosa di Maria *mater viventium*. Ma per quanto ci riguarda, rimaniamo dell'avviso: pur essendo *prossime e relative all'auto-comunicazione che Dio fa di sé nei suoi Santi*, specialmente nella Santa Madre di Dio, le rivelazioni private o rivelazioni carismatico-profetiche, sono assiologicamente differenti dall'unica e irripetibile Rivelazione divina suggellata e sigillata dall'evento Cristo, a cui solo si deve la *fede teologica*. In essa e mediante essa Dio ha "parlato" e "operato" (cf. *Dei Verbum* 2) *propter nos homines et propter nostram salutem*; lo ha fatto, però, una volta per tutte! Per cui, stavolta a ragione osserva Stefano De Fiores, in «tale prospettiva i *fatti carismatici* [visioni, rivelazioni private, apparizioni mariane, etc.] costituiscono un richiamo dell'azione di Dio nella storia umana; qualora essi non si verificassero più, ci si domanderebbe se Dio non abbia cessato di dimostrarsi Signore della storia o almeno di offrire ai suoi figli di una data epoca le espressioni di una cura amorevole e paterna». ⁴⁹¹ Ad esse, proprio perché, se possiamo così dire, sono *propaggini* del Dio rivelante e rivelantesi, seppur su sua disposizione nella Madre gloriosa del suo Figlio, si può dare un assenso purché sia qualitativamente diverso da quello teologale. Infatti, le apparizioni della Santa Madre di Dio,

«in quanto avvenute nei tempi della Nuova e definitiva Alleanza e in ordine ad una *porzione specifica dell'umanità*, fanno parte delle rivelazioni private, attraverso le quali Dio continua a manifestare il mistero del suo amore, gratifican-

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 35.

do gli uomini col rinnovare la loro chiamata a vivere in comunione con Lui». ⁴⁹²

Qualsiasi vera manifestazione epifanica della presenza della Glorificata dall'Amore trinitario, proprio perché veniente da Dio e dal suo insondabile progetto salvifico, evidentemente tende a condurre il percipiente/veggente e i credenti, qualora la Chiesa avesse dato il suo assenso magisteriale e ne facesse riferimento celebrativo nella memoria liturgica dell'anamnesi sacramentale del Salvatore, ⁴⁹³ ad accoglierla come dono e mistero, che conduce a riconoscere con grata fede la presenza e l'azione in essa del Dio vivente. A livello pastorale, va sempre ricordato ai *christifideles* che Dio non cessa di chiamare ogni persona alla vera comunione con Lui

⁴⁹² CHÁVEZ RODRÍGUEZ-MANELLO, *Le apparizioni di Nostra Signora di Guadalupe*, p. 201.

⁴⁹³ La Chiesa nell'edizione tipica terza del *Missale Romanum* promulgato da Giovanni Paolo II nel 2002, fa *memoria facoltativa* di tre mariofanie: Lourdes, Fatima, Guadalupe; emblematicamente un esperto liturgista, che opera anche in seno alla Congregazione del Culto Divino, sulla base del "Calendario Romano Generale", in riferimento a Lourdes ma in modo estensibile anche alle altre mariofanie, annota che di queste celebrazioni l'oggetto «è la Madonna, non già il fatto storico della sua apparizione», per cui esse vanno annoverate e qualificate «tra le cosiddette "feste di devozione", ossia celebrazioni legate principalmente a forme di pietà privata o locale, che hanno tuttavia suscitato ampio interesse [...]. Se è vero che le *feste di devozione* non hanno per oggetto un mistero storico della salvezza ma un suo aspetto particolare legato alla riflessione teologica o alla sua pietà locale, è vero altresì che l'incidenza [di esse] è stata ed è molto grande tra i fedeli» (C. MAGGIONI, *Benedetto il frutto del tuo grembo*. Due millenni di pietà mariana, Portalupi, Casale Monferrato 2000, p. 170). Il termine "devozione", usato talvolta in forma spregiativa o minimizzante, declina, invece, un'atteggiamento di venerazione ecclesiale, liturgica, personale, verso la Madre di Dio; atteggiamento che è in definitiva ammirazione, fiducia, ascolto, comunione-memoria (cf. S. ROSSO, *Atteggiamenti culturali verso la beata Vergine nell'eucologia mariana del Messale romano*, in *Marianum* 58 [1996] pp. 353-385, specialmente le pp. 372-379).

attraverso vari tipi di “mediazioni particolari” – fra cui emerge e si distingue per natura ed essenza quella della Chiesa che è in Cristo sacramento dell’intima unione di Dio e dell’unità di tutta l’umanità (cf. *Lumen gentium* 1)⁴⁹⁴ –, quali, ad esempio: avvenimenti storici, testimonianza di santi, di martiri e di credenti, la stessa realtà cosmica; tra queste mediazioni particolari, il magistero riconosce un posto anche alle autentiche e autenticate apparizioni della Madre del Signore.⁴⁹⁵

5.2 Rilettura teologico-giuridica delle *Normae* del 1978

Dal 4 all’8 settembre 2008 si è celebrato presso il noto santuario mariano di Lourdes in Francia, il 22° Congresso Mariologico-Mariano Internazionale indetto dalla Pontificia Accademia Mariana Internazionale (PAMI) e presieduto a nome di Papa Benedetto XVI dal cardinale Paul Poupard, presidente emerito del Pontificio Consiglio della Cultura. Il Congresso, dal titolo «Le apparizioni della Beata Vergine Maria. Tra storia, fede e teologia», ha visto la partecipazione di teologi e di mariologi di ogni parte del mondo, che hanno proposto la tematica sotto diverse angolature interdisciplinari, dalla dimensione storica, biblica, teologica, giu-

⁴⁹⁴ Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Temi scelti di ecclesiologia*, del 7 ottobre 1985, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 9, nn. 1668-1765, pp. 1618-1725; IDEM, *Il cristianesimo e le religioni*, del 30 settembre 1996, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 15, nn. 1039-1069, pp. 624-649; nn. 1094-1113, pp. 670-681; J. SYTY, *La “sacramentalità della Chiesa” nella riflessione ecumenica*, in *Studi Ecumenici* 26 (2008) pp. 245-266.

⁴⁹⁵ Molti autori attribuiscono alcune apparizioni e mariofanie a santi e a beati, generalmente riconosciuti ufficialmente come tali dalla Chiesa: P. Sbalchiero ne annota 308, dandone la lista completa (cf. P. SBALCHIERO, *Santi e Beati veggenti*, in LAURENTIN-SBALCHIERO [EDD], *Dizionario delle «apparizioni» della Vergine Maria*, pp. 689-692).

ridica, a quella ecclesiologica, mariologica, liturgica, ecumenica, delle scienze umane.

Dal *punto di vista teologico-giuridico*, gli esperti in materia, ivi intervenuti sulla base di una lettura/interpretazione delle *Normae* del 1978, hanno ribadito come in ordine al discernimento ecclesiale delle mariofanie è primariamente ed originariamente impegnata l'autorità e il servizio del vescovo diocesano, a cui possono seguire eventuali coinvolgimenti della Conferenza Episcopale e, in ultima istanza, della Congregazione per la Dottrina della Fede. L'intervento dell'autorità pastorale nella Chiesa deriva dal fatto che le rivelazioni private, di cui le apparizioni sono una manifestazione, fanno parte del libero dispiegarsi ed offrirsi della libertà divina di ricapitolare tutto nel Cristo, pienezza definitiva della Rivelazione; e come tali sono affidate al discernimento della Chiesa proprio in virtù della sua vocazione testimoniale della Rivelazione stessa nell'efficacia dello Spirito. Posta tale irrinunciabile premessa, sulla base della roduta giurisprudenza ecclesiastica sancita dai Concili Lateranense V e di Trento, nonché dalle indicazioni dell'*Opus de Servorum* del card. Prospero Lambertini, non si può non riferirsi in tale itinerario di ricerca ecclesiale sull'autenticità o meno dei fenomeni in questione, alle *Normae* per il discernimento emanate dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nel 1978, che oltre a sancire le tradizionali affermazioni *constat de supernaturalitate* e *constat de non supernaturalitate*, nella *Nota praevia* del documento apre alla possibilità di una *via mediana*. La consuetudine magisteriale (Concilio Lateranense V, Concilio di Trento), cui le *Normae* non aggiungono nulla in più, e la prassi della Congregazione per la Dottrina della Fede suggeriscono autorevolmente al vescovo di ricorrere all'ausilio di una commissio-

ne di esperti nel processo di valutazione, ribadendo comunque che il ruolo di tale commissione rimane consultivo.

Le *Normae* redatte nel 1978 dalla Congregazione vaticana illustrano poi in sequenza: il ruolo delle Conferenze episcopali (che possono intervenire su richiesta del vescovo diocesano – “ricorso richiesto” – o quando, previo assenso dello stesso vescovo diocesano, l’apparizione è divenuta un caso regionale o nazionale – “ricorso accettato” –, ma senza avocare a sé il giudizio definitivo, che rimane sempre diritto-dovere del vescovo diocesano); e il ruolo della Congregazione per la Dottrina della Fede, sulla base teologica e disciplinare del ministero e della giurisdizione universale del Vescovo di Roma. Tale “istanza ultima” interviene:

- su richiesta del vescovo diocesano,
- su richiesta di un gruppo qualificato di fedeli che non voglia attentare alla comunione gerarchica e perciò in grado di porre tale richiesta in maniera legittima,
- per *motu proprio in casibus gravioribus* che concernono una grande parte della Chiesa – sempre e comunque sentito l’ordinario del luogo e, se è il caso, la rispettiva Conferenza episcopale – al fine dell’approvazione dell’operato del vescovo diocesano (non dell’apparizione in quanto evento fattuale) o dell’indizione di un nuovo studio del fatto apparizionistico, il cui esito spetterà comunque all’ordinario del luogo emanare di sua propria autorità nei tempi e modi che saggezza e prudenza riterranno necessari.

A tal riguardo e a complemento di esso, crediamo utile riportare un brano dell’intervento del Promotore di Giustizia della Congregazione per la Dottrina della Fede:

«In questi ultimi trenta anni sono apparsi altri documenti che offrono utili spunti di riflessione per il nostro tema. Per

quanto riguarda il criterio ecclesiologico nella determinazione della competenza, vorrei segnalare la Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede, "Communionis Notio" del 28 maggio 1992 (*Documenta* 75, pp. 427-438), e il documento "Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa" pubblicato il 31 ottobre 1998 (*Documenta* 87, pp. 479-487). Per una giusta impostazione del ruolo delle conferenze episcopali, il nostro discorso non può prescindere dal *Motu Proprio* del Servo di Dio Giovanni Paolo II, "Apostolos Suos" del 21 maggio 1998. Per quanto invece concerne i criteri dottrinali che devono reggere il discernimento e l'esercizio delle diverse competenze in materia di apparizioni mariane, indicherei alcuni documenti ancillari emanati dalla Congregazione per la Dottrina della Fede tra cui, in ordine cronologico, la Notificazione del 25 maggio 1974 in merito alle pretese apparizioni e rivelazioni della "Signora di tutti i popoli" (*Documenta* 22, p. 90); la Lettera "Orationis formas" del 15 ottobre 1989 (*Documenta* 70, pp. 372-387); l'Istruzione "Donum veritatis" del 24 maggio 1990 (*Documenta* 71, pp. 388-405); il Decreto del 6 giugno 1992 sulla dottrina e su alcune devozioni dell'associazione "Opus Angelorum" (*Documenta* 76, pp. 439-440); il fascicolo "Il messaggio di Fatima" pubblicato il 26 giugno 2000 (LEV, Città del Vaticano 2000); la Dichiarazione "Dominus Iesus" del 6 agosto 2000 (*Documenta* 90, pp. 496-517)». ⁴⁹⁶

La citazione di questo brano, ci obbliga a riferire con maggiore ampiezza circa il coinvolgimento delle diverse autorità ecclesiali chiamate, a seconda dell'occasione, ad intervenire nel difficile *iter* di giudizio e di autenticazione dei fenomeni cosiddetti soprannaturali, in *primis* le rivelazio-

⁴⁹⁶ CH. J. SCICLUNA, *Orientamenti dottrinali e competenze del vescovo diocesano e della Congregazione per la Dottrina della Fede nel discernimento delle apparizioni mariane*, in AA.VV., *Apparitiones Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia*, vol. 1, p. 330.

ni private e in modo particolare le mariofanie, secondo le decisioni e gli orientamenti dati dalle *Normae* del 1978.

A tal riguardo, sarà bene riportare una importante chiarificazione di natura giuridico-ecclesiologica offertaci dall'esperto della Congregazione per la Dottrina della Fede (= CDF):

«Il Codice di Diritto Canonico al can. 134 § 2 stabilisce l'elenco di chi è incluso sotto l'espressione "Ordinarius loci" e cioè: oltre il Romano Pontefice, i Vescovi diocesani e gli altri che, anche se solo interinalmente ["ad interim"], sono preposti a una Chiesa particolare o a una comunità ad essa equiparata a norma del can. 368 (prelatura territoriale, abbazia territoriale, vicariato apostolico, prefettura apostolica, amministrazione apostolica eretta stabilmente). Inoltre sono da ritenersi "Ordinari loci" coloro che nelle medesime Chiese particolari o comunità equiparate godono di potestà esecutiva ordinaria generale, vale a dire i Vicari generali ed episcopali (cf. *CIC*, can. 134, § 1). Non sono considerati "Ordinari loci" i Superiori degli istituti religiosi e delle società di vita apostolica (cf. *CIC*, can. 134, § 2). Nella frase "Ordinarius loci", con il termine "loci", che qualifica "Ordinarius", si indica il luogo dell'apparizione ("locus apparitionis"). Perciò il vescovo o il prelado che è "Ordinarius loci apparitionis" ha la competenza di emanare il giudizio ecclesiale su un particolare evento o fenomeno. Un giudizio di condanna o di approvazione emanato o espresso da un vescovo o prelado che non è "Ordinarius loci apparitionis", e che non è autorizzato *ad hoc* dalla Santa Sede, non ha valenza canonica ma va solamente considerato come giudizio personale di chi lo fa. Questo non toglie la competenza di un Ordinario proprio di dare delle indicazioni precise al suo popolo proprio riguardo a pellegrinaggi collegati a luoghi di asserite apparizioni avute in altro territorio. Queste indicazioni obbligano i fedeli propri dell'Ordinario e non altri. Un Ordinario che non

è “Ordinarius loci” può avere l’autorità di emanare un giudizio canonico valido su una asserita apparizione se gli è stato conferito mandato specifico dalla Santa Sede». ⁴⁹⁷

Circa il mandato specifico della Conferenza Episcopale del territorio, ⁴⁹⁸ nella sezione dedicata a tale organismo, sempre l’esperto della CDF dichiara:

«Le Norme del 1978 prospettano due tipi di ricorso alla Conferenza Episcopale regionale o nazionale. Il primo tipo di ricorso è quello fatto dal vescovo diocesano di sua propria iniziativa, che possiamo chiamare “ricorso richiesto”. Si indicano due circostanze cumulative: i) il vescovo diocesano ha già fatto la sua parte (“postquam suam egerit partem”); ii) il vescovo ritiene utile o necessario l’intervento della Conferenza Episcopale per assicurare e garantire un giudizio migliore (“ad tutius rem diudicandam”). Il secondo tipo di ricorso alla Conferenza Episcopale regionale o nazionale non nasce dall’iniziativa dell’Ordinario del luogo ma deriva dal fatto che l’asserita apparizione è ormai diventata un caso regionale o nazionale: “res ad ambitum nationalem aut regionalem iam pertinet”. In questo caso è necessario il previo consenso dell’Ordinario del luogo: “semper ta-

⁴⁹⁷ *Ibidem*, pp. 340-341.

⁴⁹⁸ Circa l’intervento in tale ambito di questa importante struttura episcopale, le *Normae* del 1978 dicono al riguardo: «Conferentia Episcopalis regionalis vel nationalis intervenire potest: a) si Ordinarius loci, postquam suam egerit partem, ad ipsam recurrat ad tutius rem diudicandam; b) si res ad ambitum nationalem aut regionalem iam pertineat, semper tamen praevio consensu Ordinarii loci” [La conferenza episcopale regionale o nazionale può intervenire: a) se l’Ordinario del luogo, dopo che abbia fatto la sua parte, ricorre alla medesima conferenza per poter giudicare la materia in modo più accurato; b) se la materia è ormai di dominio nazionale o regionale, ma sempre con il consenso previo dell’Ordinario del luogo] (III, 2)». Per quanto riguarda la genesi, la natura, i limiti e la finalità di tale importante organismo ecclesiale, cf. U. CASALE, *Conferenza Episcopale*, in CALABRESE-GOYRET-PIAZZA (EDD), *Dizionario di Ecclesiologia*, pp. 345-354.

men praevio consensu Ordinarii loci”. Perciò chiameremmo questo ricorso come “ricorso accettato” [...]. Non è difficile intuire che ormai le circostanze che suggerirebbero il ricorso all’intervento della Conferenza Episcopale si riscontrano con facilità in ogni caso di asserite apparizioni o fenomeni carismatici affini». Inoltre la «giurisdizione nativa dell’Ordinario del luogo rimane valida ed operante anche nel caso dell’intervento richiesto o accettato della Conferenza Episcopale [...]. Le Norme del 1978 non offrono indicazioni su una possibile procedura da adottare quando l’esame di una apparizione passa alla Conferenza Episcopale».⁴⁹⁹

Mentre per quanto riguarda le competenze della Sede Apostolica tramite la Congregazione per la Dottrina della Fede,⁵⁰⁰ il ministero e la giurisdizione universali del Vescovo di Roma sono la base teologica e disciplinare per l’intervento diretto della Sede Apostolica; per cui per questo intervento non necessita il consenso dell’ordinario del luogo (a differenza con il caso dell’intervento della Conferenza Episcopale). Il Codice di Diritto Canonico al can. 331 riassume in tal senso la dottrina della Chiesa; inoltre, il can. 360 spiega la base disciplinare del ruolo della Congregazione per la Dottrina della Fede, ulteriormente esplicitato nella costituzione apostolica di Giovanni Paolo II *Pastor bonus*, del 28 giugno 1988. Le *Normae* del 1978 danno, comunque, pre-

⁴⁹⁹ SCICLUNA, *Orientamenti dottrinali e competenze del Vescovo diocesano e della Congregazione per la Dottrina della Fede nel discernimento delle apparizioni mariane*, in AA.VV., *Apparitiones Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia*, vol. 1, pp. 345-348.

⁵⁰⁰ Le *Normae* del 1978 danno alcune indicazioni precise al riguardo della competenza della Santa Sede: «Sedes Apostolica intervenire potest, petente sive ipso Ordinario, sive coetu qualificato fidelium, aut etiam directe ratione iurisdictionis Summi Pontificis» [La Sede Apostolica può intervenire, quando lo chiedono sia lo stesso Ordinario che un gruppo qualificato di fedeli, o anche direttamente a motivo della giurisdizione del Sommo Pontefice]” (III, 3)».

cise indicazioni circa la competenza della Sede Apostolica/Santa Sede sulla questione. A tal riguardo mons. Charles Scicluna chiarisce:⁵⁰¹

«Il diritto-obbligo di intervenire subentra tra le competenze native della Congregazione (“Congregationi proprium est”). Viene in genere, ma non esclusivamente indicato nei casi più gravi (“in casibus gravioribus”). Le Norme del 1978 non forniscono ulteriori elementi a carico di questa “gravità”. Una nota ulteriore che indurrebbe l’intervento diretto *motu proprio* sarebbe quella di un caso grave che concerne una grande parte della Chiesa (“praesertim si res largiorem partem Ecclesiae afficiat”). Anche se la Congregazione si riserva il diritto di intervenire di propria iniziativa, le stesse Norme del 1978 impongono il dovere di consultare l’Ordinario del luogo. La Conferenza Episcopale viene anche consultata “si casus ferat”, se le circostanze (per esempio, di risonanza territoriale o di interventi previ) lo indicano come opportuno. In alcuni casi potrebbe succedere che la notizia di un asserito fenomeno arrivi in Congregazione tramite i mezzi di comunicazione sociale, prima ancora delle relazioni dei Nunzi Apostolici o degli Ordinari del luogo. È prassi della Congregazione scrivere all’Ordinario del luogo chiedendo informazioni, suggerendo una attenta vigilanza, proponendo una accurata investigazione con la costituzione di una apposita commissione di esperti, fornendo una copia delle Norme del 1978. Questo tipo di intervento precauzionale e del tutto preliminare non costituisce un vero e proprio intervento diretto *motu proprio*. La richiesta di informazione mette in guardia tutti ma non toglie competenza a nessuno [...]. Un nuovo esame distinto da quello fatto dall’Ordinario può, in alcuni ca-

⁵⁰¹ Cf. SCICLUNA, *Orientamenti dottrinali e competenze del Vescovo diocesano e della Congregazione per la Dottrina della Fede nel discernimento delle apparizioni mariane*, in AA.VV., *Apparitiones Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia*, vol. 1, pp. 348-355: «La competenza della Congregazione per la Dottrina della Fede».

si, fornire delle ulteriori garanzie. Ma le stesse Norme riconoscono, con somma saggezza, che questo nuovo studio non sempre sarà possibile, non sempre sarà conveniente. Le Norme inoltre indicano due procedure per il “novum examen”. La Congregazione può decidere di fare questo nuovo esame “per se ipsam” con riferimento alle istanze interne: Ufficio Disciplinare; Consulta; Congresso; Congregazione Ordinaria (detta anche “Feria IV”). Il Dicastero può decidere invece di affidare il nuovo esame ad una Commissione Speciale composta da vari esperti che possano derivare dalle istanze interne della Congregazione e dall’esterno. L’esito del nuovo esame, indipendentemente dall’*iter* privilegiato, è in genere sottoposto al vaglio della Feria IV. Lo studio della prassi della Congregazione per la Dottrina della Fede indica che la Santa Sede non decreta mai direttamente l’approvazione o l’autenticità di una apparizione mariana. Nei pochissimi casi dove si prospettava un esito positivo la Congregazione ha lasciato all’Ordinario del luogo il compito e la decisione di emanare il decreto in suo nome e con la sua propria autorità. Il discorso per quanto concerne le dichiarazioni negative non è molto diverso [...]. Sarebbe superfluo commentare che la decisione della Congregazione rivesta un’autorità gerarchica indiscussa. Per questo motivo, sarebbe altamente temerario per un Ordinario del luogo recedere ufficialmente e pubblicamente da una dichiarazione autorizzata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, senza aver prima ascoltato e consultato il Dicastero. Nessuno metterebbe in dubbio il ruolo essenziale dell’Ordinario del luogo, ma l’esercizio di questo ruolo è soggetto al principio teologico della *communio hierarchica*, perno della concordia ecclesiale». ⁵⁰²

Da quanto sinora mostrato, risulta abbastanza chiaro l’*iter* e le competenze specifiche di coloro che via via sono chiamati a dare un giudizio di autenticità o meno circa asseriti

⁵⁰² *Ibidem*, pp. 352-355.

fatti soprannaturali”, secondo la rodada esperienza ecclesiastica e i dettami giuridico-pastorali emanati dalle *Normae* della CDF del 1978, essi sono: il vescovo diocesano, la Conferenza Episcopale Nazionale, la Congregazione per la Dottrina della Fede a nome della Sede Apostolica/Santa Sede.

A conclusione di questa sezione dedicata alla dimensione teologico-giuridica delle *Normae* della CDF, sarà bene segnalare come dopo l’ultima approvazione ufficiale da parte della Chiesa delle apparizioni di “Notre Dame du Laus”, avvenuta il 4 maggio 2008 da parte del vescovo di Gap e d’Embrun mons. Jean-Michel di Falco Léandri, di cui è attuale memoria il santuario di Notre Dame du Laus a Gap (Francia), riconoscimento avvenuto a oltre trecentoquarant’anni dagli eventi mariofanici protrattisi sorprendentemente dal 1664 al 1718 (ben 54 anni!), anno di morte della veggente Benoîte Rencurel (1647-1718),⁵⁰³ l’8 dicembre 2010 c’è stata l’approvazione ufficiale di una mariofania ai più sconosciuta. Infatti, negli Stati Uniti d’America, nella solennità dell’Immacolata Concezione del 2010, mons. David Ricken vescovo di Green Bay ha approvato ufficialmente le apparizioni mariane di Champion, in Wisconsin. La veggente, Adele Brise (1831-1896), come Bernadette Soubirous, era una ragazza povera nata in Belgio a Dion-le-Val, figlia di immigrati e priva di un occhio che aveva perso in un incidente da bambina. A suor Pauline La Plante (1846-1926), l’amica del cuore che darà vita con lei alla famiglia religiosa delle “Bay Settlement Sisters” de-dita all’educazione dei bambini di lingua francese, la giovane

⁵⁰³ Cf. BOUFLET-BOUTRY, *Un segno nel cielo*, pp. 92-101; B. GOURNAY, *Notre-Dame du Laus. L’espérance au cœur des Alpes*, Téqui, Paris 2008; J. M. DI FALCO LÉANDRI, *Benoîte, la visionnaire du Laus*, Parole et Silence-Desclée De Brouwer, Paris 2008; P. SBALCHIERO, *Notre Dame du Laus*, in IDEM (ED), *Dizionario dei miracoli e dello straordinario cristiano*, vol. 2, pp. 964-966.

immigrata belga racconterà più volte i fatti mariofanici che la videro beneficiaria e testimone. Dopo accurate e laboriose indagini, dopo oltre centocinquanta anni dagli asseriti fenomeni, l'attuale vescovo di Green Bay ha reso noto la seguente dichiarazione di autenticità: «Non mi rimane dunque [...] che dichiarare con certezza morale e in accordo con le norme della Chiesa: che gli eventi, apparizioni e locuzioni date ad Adele Brise nell'ottobre del 1859 manifestano la sostanza del carattere soprannaturale, e di conseguenza approvo quelle apparizioni come degne di credito (sebbene non obbligatorio) da parte dei fedeli cristiani».⁵⁰⁴ La solenne dichiarazione del vescovo locale fa sì che *Nostra Signora del Buon Aiuto* sia, per quanto ci consta, il primo e unico sito di un'apparizione della Vergine approvata ufficialmente dalla competente autorità ecclesiastica negli Stati Uniti d'America. Non va trascurato, infine, che i fatti autenticati come veritieri dall'autorità e dal magistero del vescovo di Green Bay si sono verificati nel lontano 1859, data significativa in quanto segue di un anno le note apparizioni di Lourdes del 1858.⁵⁰⁵ A partire dal seco-

⁵⁰⁴ «It remains to me now [...], to declare with moral certainty and in accord with the norms of the Church: that the events, apparitions et locutions given to Adele Brise in October of 1859 do exhibit the substance of supernatural character, and I do hereby approve these apparitions as worthy of belief (although not obligatory) by the Christian faithful» (D. RICKEN, *Decree approving Authenticity of Apparitions of 1859*, in <http://www.gbdioc.org/images/stories/Evangelization_Worship/Shrine/Documents/Shrine-of-Our-Lady-of-Good-Help.pdf>).

⁵⁰⁵ Notizie storiche dettagliate sulle apparizioni mariane di Green Bay non le abbiamo trovate, in quanto alcuni autori danno solo l'essenziale e con qualche divergenza o errore di datazione (cf. G. HIERZENBERGER-O. NEDOMANSKY, *Tutte le apparizioni della Madonna in 2000 anni di storia*, Piemme, Casale Monferrato 1996, p. 215; GAMBA, *Apparizioni mariane nel corso di due millenni*, p. 400; P. SBALCHIERO, *Green Bay*, in LAURENTIN-SBALCHIERO [EDD], *Dizionario delle «apparizioni» della Vergine Maria*, p. 357); una loro essenziale e autorevole presentazione è contenuta nel citato decreto di ap-

lo XIX, in modo particolare, gli Stati Uniti d'America hanno conosciuto una grande levitazione dei fenomeni mariofanici, anzi il Tosatti nel suo volume parla esplicitamente di «una frequenza impressionante».⁵⁰⁶

Dinanzi a queste manifestazioni che si sono moltiplicate a dismisura negli ultimi due secoli, la Chiesa con i suoi pastori ha giustamente assunto un atteggiamento cauto, rigoroso e riflessivo, arrivando a pochissimi riconoscimenti canonici ufficiali, seguendo in più occasioni, per varie ragioni, un *iter* assai lento com'è successo, ad esempio, per le mariofanie francesi di “Notre Dame de Laus”. Per cui, a quanto ci consta, *sarebbero in tutto 11 le apparizioni mariane riconosciute veritiere dall'autorità ecclesiastica dal 1900 al 2010*:⁵⁰⁷ Quito, Fatima, Pontevedra e Tuy,

provazione episcopale (cf. D. RICKEN, *Decree approving Authenticity of Apparitions of 1859*, in <http://www.gbdioc.org/images/stories/Evangelization_Worship/Shrine/Documents/Shrine-of-Our-Lady-of-Good-Help.pdf>).

⁵⁰⁶ TOSATTI, *Le nuove apparizioni*, p. 38.

⁵⁰⁷ Nel 1992 il De Fiores annotava: «La lista delle apparizioni o dei fatti prodigiosi mariani riconosciuti da vescovi è la seguente: Quito (1906) Fatima (1917) Pontevedra (1925) Tuy (1929) Beauring (1932-33) Banneux (1933) Siracusa (1953), Zeitun in Egitto (1968 da parte della Chiesa copta ortodossa), Akita in Giappone (1973-1981) Damasco (1977 e 1982) Mazzano (1986)» (S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*. Sintesi storico salvifica, cit., p. 351, nota 139). Nel computo dato dallo studioso monfortano, bisogna distinguere tra *apparizioni* e *mariofanie*: Siracusa è una mariofania, nel senso che si tratta di una lacrimazione di un'immagine mariana riconosciuta come fatto straordinario sia dall'episcopato siciliano sia da Pio XII (cf. R. RICCIARDO, *Siracusa/Lacrime di Maria*, in DE FIORES-FERRARI SCHIEFER-PERRELLA [EDD], *Mariologia*, pp. 1104-1113); per quanto riguarda Damasco in Siria (Soufanieh) si tratterebbe di apparizioni e di correlative mariofanie, ma, secondo il già citato *Dizionario delle «apparizioni» della Vergine Maria* di Laurentin-Sbalchiero, non abbiamo pronunciamenti ufficiali sui fatti (cf. *ibidem*, pp. 891-894); per gli asseriti messaggi della Vergine a una donna, Gemma, a Mazzano (Brescia), è tutto così aleatorio e scarsamente documentato (cf. *ibidem*, p. 992); le apparizioni di Pontevedra e Tuy in Spagna riguardano la veggente di Fatima suor Lucia dos Santos: non sappiamo se

Beauring e Banneux,⁵⁰⁸ Akita,⁵⁰⁹ Kibeho, Betania,⁵¹⁰ Laus,

esse devono essere “incluse” nei fatti di Fatima e quindi anche se sono state riconosciute (cf. *ibidem*, pp. 276-277). Arrivati a questo punto, dobbiamo sottrarre al computo del De Fiore: Siracusa, Damasco, Mazzano, Pontevedra e Tuy, per cui sarebbero sei le apparizioni mariane autenticate dal magistero dal 1900 al 1984 (Akita). Ad esse dobbiamo però aggiungere le tre approvazioni recenti: - *Notre Dame de Kibeho*, in Ruanda nel 2001 (cf. ANONIMO, *Les apparitions de Kibeho. Une brève présentation*, par les Services de l'Evêché de Gikongoro, Edition Sanctuaire Notre Dame de Kibeho, Kibeho 2006); - *Notre Dame de Laus*, in Francia, approvate nel maggio 2008 (cf. S. M. PERRELLA, *Apparizioni e visioni. I criteri della Chiesa*, in *L'Osservatore Romano*, di mercoledì 7 maggio 2008, p. 7); - *Our Lady of Good Help*, in Wisconsin (USA), nel 2010 (cf. D. RICKEN, *Decree approving Authenticity of the Apparitions of 1859*, in <http://www.gbdioc.org/images/stories/Evangelization_Worship/Shrine/Documents/Shrine-of-Our-Lady-of-Good-Help.pdf>). Sono allora tre le approvazioni ecclesiastiche in questo scorcio del XXI secolo, relative a fatti mariofanici succedutisi in secoli differenti. Per quanto riguarda ancora Kibeho, il vescovo diocesano del tempo delle apparizioni, mons. J. B. Gahamanyi, ricostruisce i fatti mariofanici, riporta la testimonianza dei veggenti [inizialmente cinque poi divenuti una ventina] ricorda e richiama all'abituale atteggiamento prudente dell'autorità ecclesiale, presenta i compiti delle due commissioni d'inchiesta, porge direttive pastorali alla diocesi (cf. G. MAINDRON, *Apparizioni a Kibeho*. Annuncio di Maria nel cuore dell'Africa, Queriniana, Brescia 1985; alle pp. 218-225); un autorevole aggiornamento è stato offerto da mons. Augustin Misago, attuale vescovo di Gikongoro da cui dipende Kibeho, il quale dopo venti anni di esami approva ufficialmente le mariofanie il 29 giugno 2001 dopo aver sentito il parere dell'episcopato ruandese e la Santa Sede (cf. A. MISAGO, *Déclaration de l'Evêque de Gikongoro portant jugement définitive sur les faits dits "apparitions de Kibeho"*, Evêché de Gikongoro, Gikongoro 2001).

⁵⁰⁸ Dopo le mariofanie di Fatima del 1917 c'è una lievitazione enorme dei fatti mariofanici, veri o presunti, come mostrano BOUFLET-BOUTRY, *Un segno nel cielo*, pp. 263-296: «Le apparizioni dopo Fatima».

⁵⁰⁹ Cf. R. LAURENTIN, *Akita*, in LAURENTIN-SBALCHIERO [EDD], *Dizionario delle «apparizioni» della Vergine Maria*, pp. 824-827.

⁵¹⁰ Cf. P. BELLO RICARDO, *Pastoral Instruction on the Apparitions of the Blessed Virgin in Finca Betania*, del 21 novembre 1987, s.e.: l'autore è il vescovo della diocesi di Los Teques (Venezuela), in cui le mariofanie di Betania di sono verificate. Per informazioni cf. R. LAURENTIN-P. SBALCHIERO, *Betania*, in LAURENTIN-SBALCHIERO [EDD], *Dizionario delle «apparizioni»*, pp. 855-858.

Champion. Altri riconoscimenti o sconfessioni potranno giungere in seguito, visto che sono ancora in *itinere*, cioè sotto indagine,⁵¹¹ molti altri casi a noi ancora sconosciuti.⁵¹² Stefano De Fiores nel 2006 a tal riguardo annotava:

«Se consultiamo la bibliografia circa le apparizioni, notiamo che la moltiplicazione delle apparizioni e l'aumento degli studi su di esse vanno di pari passo. Dall'elenco stabilito da B. Billet, che ha contato 232 fenomeni straordinari, veri o presunti, dal 1928 al 1975 in 32 nazioni, risulta che questi raggiungono la *punta massima* tra gli anni 1947-1954 con il numero complessivo di 105. Dal canto suo, A. Rivera che rac-

⁵¹¹ Dinanzi agli innumerevoli fatti oltre-natura ritenuti tali, la Chiesa ha il diritto e il dovere pastorale di discernere, indagare, giudicare e perfino canonizzare i veri fatti soprannaturali distinguendoli dalle loro imitazioni umane o diaboliche *pro bono animarum* e per l'amore e per il servizio che deve alla verità e alla serietà della fede cristiana (cf. A. TOMÉI, *Diritto della Chiesa e apparizioni*, in LAURENTIN-SBALCHIERO [EDD], *Dizionario delle «apparizioni» della Vergine Maria*, pp. 214-229).

⁵¹² Il Laurentin e lo Sbalchiero presentano un elenco di 15 apparizioni/mariofanie riconosciute dalla Chiesa, da quelle di Guadalupe a quelle di Kibehe; fanno anche notare la varietà delle formule di riconoscimento, delle procedure adottate, dei giudizi proposti (cf. *Apparizioni riconosciute, ibidem*, pp. 90-92), offrendo una conclusione che proponiamo: «Il rapporto a Roma, sempre più stretto e più pronto a incoraggiare i giudizi negativi, è ugualmente dei più vari, con generalmente la considerazione negativa a prevalere. Molti riconoscimenti ufficiali erano stati preceduti da un riconoscimento del culto (Beauring il 2 febbraio 1943, Kibehe il 15 agosto 1988, Amsterdam nel 1996...)» (*ibidem*, pp. 92-93). Nel 1993, altri due noti studiosi hanno conteggiato un totale di 997 mariofanie verificate nel corso dei due millenni cristiani: a partire dall'apparizione agli Apostoli della Vergine assunta da appena tre giorni, a Efeso nel 35 d. C., alla controversa lacrimazione di una statuetta della Vergine di Medjugorje nel 1995 a Civitavecchia (cf. HIERZENBERGER-NEDOMANSKY, *Tutte le apparizioni della Madonna in 2000 anni di storia*, pp. 51-494). Ma il computo risulterebbe straordinariamente assai superiore qualora avesse ragione il Benítez, che ha creduto di poter catalogare 21.000 apparizioni nel mondo occidentale negli ultimi dieci secoli (cf. J. J. BENÍTEZ, *El misterio de la Virgen de Guadalupe*, Planeta, Barcelona 1982, p. 147). A nostro modesto avviso, invece, il numero appare veramente spropositato!

coglie la bibliografia recente sulle apparizioni mariane constatata che negli anni '50 le pubblicazioni sul nostro tema toccano una meta culminante. Emerge nel 1954 lo studio critico di Carlos Maria Staehlin sulle apparizioni "uno degli studi più completi degli anni '50" (A. Rivera), giudicato favorevolmente da Karl Rahner in un contributo ancora più notevole e influente [...]. Tuttavia dobbiamo notare che negli anni '80 [del secolo XX], soprattutto con il massiccio fenomeno delle apparizioni di Medjugorje, le cifre dei tempi precedenti sono ampiamente superate toccando il record di alcune *migliaia* di visioni. R. Laurentin segnala 84 casi di apparizioni o lacrimazioni dal 1976 al 1985, mentre nello stesso periodo G. Hierzenberger e O. Nedomansky ne enumerano 131. Gli stessi autori contano 39 casi dal 1986 al 1992, cui aggiungono la lacrimazione di Civitavecchia del febbraio 1995». ⁵¹³

In ogni caso, le *vere mariofanie*, quelle che hanno avuto il *placet* delle competenti autorità della Chiesa, declinano in modo loro proprio la presenza materna e la missione evangelica della Vergine Gloriosa nella storia della Chiesa, dei popoli e del singolo uomo-donna: presenza e missione che consistono nell'aiutare tutti a trovare nel verace cammino di fede nel Signore Gesù la via verso la casa del Padre.

6. MARIOFANIE A MEDJUGORJE?: UN CASO ANCORA SUB IUDICE

A partire dal 24 giugno 1981 nel villaggio di Medjugorje, in Bosnia-Erzegovina, nella ex Jugoslavia e in diocesi di Mostar-Tuvno, dando credito alle dichiarazioni dei sei giovani veggenti Ivanka Ivanković, Mirjana Dragičević, Vicka Ivanković, Ivan Ivanković, Milka Pavlović e Ivan Dragičević

⁵¹³ DE FIORES, *Apparizioni*, in IDEM, *Maria*, vol. 1, pp. 24-25.

(c'è da dire che i veggenti Marija Pavlović e Jakov Colo tutt'ora parte dei 6 veggenti si sono aggiunti il giorno dopo, il 25 giugno 1981 e Milka Pavlović e Ivan Ivanković sono “usciti” dal gruppo dei veggenti), la *Gospa*, cioè “Nostra Signora”, avrebbe iniziato ad apparire loro definendosi “Regina della pace”, chiedendo ad essi e anche tramite suoi *messaggi*,⁵¹⁴ ritorno convinto alla fede, verace conversione, assidua preghiera e digiuni, continua invocazione della pace.

⁵¹⁴ È dall'inizio delle presunte apparizioni, nel giugno 1981, che la Santa Vergine invierebbe i suoi messaggi presentandosi come la “Regina della Pace”, invitando alla preghiera e alla conversione dei cuori a Dio; essi sono rivolti ai sei veggenti o ad alcuni di essi, e possono essere personali o destinati all'ampia divulgazione. «Il corpus più organico e consistente dei messaggi [...] è costituito da quelli “dettati” con regolarità dalla Madonna alla veggente Marija Pavlovic, indirizzati alla parrocchia di Medjugorje e, attraverso di essa al mondo. La raccolta viene continuamente aggiornata (si veda il sito ufficiale del santuario: <www.medjugorje.hr/it/>) dal momento che la Vergine non sembra stanca e continua a “parlare”, raggiungendoci ogni mese con i suoi dolci ma fermi richiami. Fino alla fine del 2009 i messaggi erano 425, così suddivisi: dal 1 marzo 1984 all'8 gennaio 1987 con cadenza settimanale ogni giovedì, con qualche eccezione (in tutto 149 messaggi), in seguito il 25 di ogni mese (276 messaggi, fino al 25 dicembre 2009)» (V. SANSONETTI, *Premessa. 425 “lezioni” alla scuola di Maria*, in *I Messaggi di Medjugorje*. Le parole d'amore e di fede della Regina della Pace, Rizzoli, Milano 2010, pp. 5-6). Per quanto riguarda le modalità, il tenore e i contenuti dei messaggi, vere e proprie *comunicazioni celesti* che, a dire dei veggenti, si susseguono ininterrottamente a partire dal primo giorno delle presunte mariofanie, la bibliografia è estesa e variegata per qualità ermeneutica e teologica, per cui rimandiamo a: AA. VV., *I messaggi mensili di Medjugorje commentati*, Medjugorje-Torino, Torino 1996; CANIATO- SANSONETTI, *Maria, alba del terzo millennio*, pp. 161-202; AA. VV., *Medjugorje*. I messaggi della Regina della Pace, Shalom, Camerata Picena 2004; G. HIERZENBERGER-O. NEDOMANSKY, *Dizionario cronologico delle apparizioni della Madonna*, Piemme, Casale Monferrato 2004, pp. 381-383; C. M., *Medjugorie*, in LAURENTIN-SBALCHIERO [EDD], *Dizionario delle «apparizioni» della Vergine Maria*, pp. 992-1014; alle pp. 1010-1014 viene proposta integralmente l'articolata nota che nel novembre 1999 mons. Henri Brincard, vescovo di Puy-en-Velay, ha trasmesso ai membri della Conferenza Episcopale Francese sui fatti, sui giudizi e sui vari interventi ecclesiali riguardanti le apparizioni/mariofanie di Medjugorje.

Il piccolo villaggio chiamato *Medjugorje* è un sito contadino sopra la città di Mostar, nello stato della Bosnia-Erzegovina,⁵¹⁵ abitata dai Croati (cattolici), da Serbi (tradi-

⁵¹⁵ Nella Bosnia-Erzegovina, prima di essere occupata dai Turchi nel XIV secolo, esisteva soltanto la Chiesa cattolica e la Chiesa patarina, che nelle fonti storiche viene denominata “chiesa bosniaca”, mentre i suoi seguaci venivano denominati “krstjani” (nella lingua croata antica vuole dire “i cristiani”). Tutta la storia dello Stato indipendente bosniaco (solo la Bosnia, senza l’Erzegovina, era un regno indipendente sin dal 1377, quando fu incoronato il primo re bosniaco Tvrtko I; l’indipendenza durò sino al 1463, quando la nazione fu conquistata dal sultano Maometto II) è stata segnata dalle lotte tra queste due entità religiose. Le fonti storiche non ci dicono nulla sulla presenza e sulla consistenza degli Ortodossi prima dell’occupazione turca; da ciò possiamo concludere che la Bosnia-Erzegovina è stata abitata soltanto dai croati, a loro volta divisi in cattolici e patarini. Con la conquista della Bosnia (1463) e dell’Erzegovina (1482) da parte dell’impero Ottomano, inizia la graduale diminuzione del numero dei cattolici a motivo: - della perdita della propria autonomia; - delle continue guerre con gli ottomani e fra gli stessi cristiani; - della deportazione e della susseguente riduzione in schiavitù a cui furono condannati molti cristiani; - della forzata immigrazione dei croati in altri paesi; - dell’inesorabile calo della gerarchia e del clero cattolico, per cui diversi cristiani forzatamente aderirono all’ortodossia orientale piuttosto che abiurare in favore dell’islam. Gli storici hanno individuato, inoltre, altri motivi della diminuzione dei cattolici in Bosnia-Erzegovina: - la caduta del regno bosniaco avvenuta nel 1463; - la fine del “banato” (provincia governata da un *bano*, cioè da un *nobile: conte o duca*) di Srebrenica; - la caduta del banato di Jajce nel 1528; - la guerra di Vienna (1683-1699); - la prima guerra mondiale (1914-1918); - la seconda guerra mondiale (1941-1945); - l’ultima guerra, quella tristemente nota come “guerra etnica”, iniziata dai serbi per motivi di espansione (1991-1995). Durante i 500 anni dell’occupazione ottomana l’islamizzazione è stata assai violenta e ha prodotto il graduale assottigliamento della presenza cattolica. Dal punto di *vista ecclesiastico* notiamo qualcosa di interessante che conferma quanto finora abbiamo sostenuto: nel Medioevo sul territorio dell’odierno stato della Bosnia-Erzegovina esistevano 9 diocesi; ora, dopo la ritrovata libertà dal regime comunista avvenuta nel 1990, le diocesi sono 4. Quanto finora è stato detto sul calo progressivo dei cattolici appare anche dai dati provenienti dall’archivio della Congregazione di *Propaganda Fide*: - 750.000 nel 1463; - 39.942 nel 1743; - 265.778 nel 1885; - 442.197 nel 1910; - 547.949 nel 1931; -

zionalmente ortodossi) e da musulmani (islamici), che oggi preferiscono chiamarsi Bosniaci. La gente della regione viveva prevalentemente di economia agricola (tabacco e vigneti); oggi, invece, vive quasi esclusivamente di “turismo religioso” a motivo delle presunte apparizioni della Vergine. La lingua parlata è il croato; la gente del luogo professa un cattolicesimo alquanto tradizionalista, essendo molto legata alla fede dei padri.⁵¹⁶ L'unica parrocchia di Medjugorje, fondata nel 1892 è costituita da 6 villaggi: Medjugorje, Bijakovići, Vionica, Šurmanci, Miletina e una parte del villaggio Crnopod. La parrocchia è affidata fin dalle origini ai frati minori francescani della provincia dell'Erzegovina;⁵¹⁷ nel territorio della parrocchia si annovera la presenza anche di un piccolo gruppo di persone di religione islamica. Arrivati a questo punto è meglio trascrivere quanto don Ivan Turudić, del clero della diocesi di Mostar-Duvno, scrive nella sua tesi di licenza in teologia con specializzazione in mariologia redatta e difesa al *Marianum* di Roma nell'anno accademico 2005-2006:

614.123 nel 1948; - 755.895 nel 1991; - 360.000 nel 1995. L'emorragia è stata devastante, ma non mancano motivi di speranza per il futuro. Le notizie date sono state desunte da: K. DRAGANOVIĆ-D. MANDIĆ, *Herceg-Bosna i Hrvatska*, Laus, Split 1991, pp. 10-44; 144-145; AA. VV., *Crtajte granice ne precrtajte ljude (Disegnate le frontiere ma non cancellate gli uomini)*, a cura di Marko Josipović, Mato Zovkić, Vrhbosanska Visoka Teološka škola, Sarajevo-Bol (Brač) 1995, pp. 461-474; F. MARIĆ, *Hrvati-katolici u Bosni i Hercegovini između 1463. i 1995. godine (I croati cattolici in Bosnia-Erzegovina tra il 1463 e il 1995)*, (s. e.) Zagreb 1998, pp. 5-838.

⁵¹⁶ Per le informazioni storiche in lingua italiana cf. GAMBA, *Apparizioni mariane nel corso di due millenni*, pp. 180-182.

⁵¹⁷ Cf. B. PANDŽIĆ, *Storie di frati e di lotte in un paese di missione*. I francescani in Erzegovina due secoli dopo i Turchi, in *Cseo Documentazione* 17 (1983) n. 184, pp. 507-514; questo numero della rivista è dedicata per la maggior parte al *Dossier Medjugorje terra del vecchio scandalo e della nuova speranza* (cf. *ibidem*, pp. 506-534).

«Prima di addentrarci a presentare la cronologia e i fatti salienti riguardanti le presunte mariofanie di Medjugorje, mettiamo alcune brevi notizie e riflessioni circa i contesti storico-politici e religiosi riguardanti quella che veniva denominata la *Repubblica Federale Socialista di Jugoslavia*, nel cui territorio, sotto il regime comunista di Tito, si trovava la Bosnia-Erzegovina. La *ex* Jugoslavia contava 23 milioni e mezzo di abitanti nel 1985.⁵¹⁸ La federazione socialista jugoslava era costituita da sei repubbliche: Slovenia, Croazia, Bosnia-Erzegovina, Montenegro, Serbia, Macedonia e da due regioni autonome: la Vojvodina e il Kosovo. Dopo la morte di Tito, nel maggio 1980, le responsabilità del governo vennero trasferite alla presidenza delle sei Repubbliche e delle due Regioni autonome, che non ha saputo o potuto fermare la disintegrazione violenta della Federazione Jugoslava.⁵¹⁹ Dobbiamo dire che la *ex* Jugoslavia apparteneva ai paesi della zona detta *delle democrazie popolari*, dove si era conservato un certo margine della libertà civile e religiosa. Ma il sospetto, il fastidio e il pregiudizio ideologico-politico nei riguardi dell'elemento religioso, rimanevano una componente importante e qualificante la strategia del partito comunista.⁵²⁰ La Bosnia-Erzegovina era a maggioranza abitata da musulmani e da ortodossi e da una minoranza di cattolici (17,3 % della popolazione). Nel 1992 i Serbi (ortodossi), che agognavano concretare finalmente il mito della *Grande Serbia*, tentarono con

⁵¹⁸ Le informazioni generali le abbiamo desunte da: N. KURET, *Jugoslavia*, in *Grande Dizionario Enciclopedico*, UTET, Torino 1988, vol. 11, pp. 364-374.

⁵¹⁹ Cf. G. RULLI, *Dove va la Jugoslavia?*, in *La Civiltà Cattolica* 142 (1991) n. 4, pp. 84-91.

⁵²⁰ Cf. AA. VV., *Storia della Chiesa. I cattolici nel mondo contemporaneo (1922-1958)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1991, vol. 23, pp. 190-191; AA. VV., *Storia del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura. Crisi e rinnovamento dal 1958 ai giorni nostri*, Borla-Città Nuova, Roma 2002, vol. 13, pp. 350-385; M. BAX, *Medjugorje: Religion, Politics, and Violence in Rural Bosnia*, VU University Press, Amsterdam 1995.

tutti i mezzi di farla propria, e ciò a scapito delle altre presenze etnico-religiose.⁵²¹ L'indipendenza della Bosnia-Erzegovina è stata preceduta da un *referendum* popolare, che si è celebrato nel marzo 1992, ricevendo il riconoscimento diplomatico da parte dell'Unione Europea e degli Stati Uniti d'America e delle Nazioni Unite (ONU).⁵²² Ma il percorso verso l'indipendenza non si è svolto in maniera pacifica. Infatti, dopo il riconoscimento diplomatico è iniziata l'inaudita e feroce guerra, con migliaia di vittime e di distruzioni, sconvolgendo ed inasprendo irrimediabilmente i rapporti tra serbi, musulmani e croati. Una guerra che, iniziata nel 1991 in Croazia, si è gradualmente estesa in Bosnia-Erzegovina a partire dal 1992 [...]. Dinanzi al dispiegarsi cruento degli eventi dell'ex Jugoslavia, il mondo rimase attonito e incredulo, anche per il reiterarsi di atti d'inaudita ferocia e, per usare la nota espressione di papa Benedetto XV (1914-1918),⁵²³ per il lungo protrarsi – ben quattro anni (1991-1995) – dell'*inutile strage*.⁵²⁴

⁵²¹ Cf. AA. VV., *Storia del cristianesimo*, vol. 13, pp. 368-370.

⁵²² Cf. A. MACCHI, *Evoluzione della crisi nella ex Jugoslavia*, in *La Civiltà Cattolica* 146 (1995) n. 2, pp. 419-427.

⁵²³ Sull'operato magisteriale e pastorale di questo Pontefice cf. G. DE ROSA, *Benedetto XV*, in AA.VV., *Enciclopedia dei Papi*, vol. 3, pp. 608-617.

⁵²⁴ Questo Pontefice è comunemente apprezzato per i suoi sforzi a favore della pace; ma, come sappiamo, rimase inascoltato. Perché? A tale quesito si può rispondere: «Il fallimento delle iniziative diplomatiche di Benedetto XV fu dovuto ad un unico sostanziale motivo: non essendo più un'autorità politica, ma solo morale, non poteva più incidere in modo determinante in politica estera. Ma fu proprio grazie a questa fondamentale evoluzione del papato che, con Papa Della Chiesa, i Pontefici iniziarono ad uscire gradualmente dall'isolamento internazionale e ad affermare un nuovo importantissimo ruolo: quello di autorità morale mondiale» (A. GIANNELLI-A. TORNIELLI, *Papi e guerra. Il ruolo dei Pontefici dal primo conflitto mondiale all'attacco in Iraq*, *Il Giornale*, Milano 2003, p. 48). I Vescovi di Roma, specie negli ultimi due secoli, hanno sempre indicato, promosso e, per quanto hanno potuto, si sono strenuamente impegnati per questo bene prezioso: F. OCCHETTA, *La pace nel pensiero dei Papi del Novecento*, in *La Civiltà Cattolica* 161 (2010), n. 4, pp. 540-551.

Strage tra fratelli che Giovanni Paolo II slavo, uomo e papa di pace, ha tentato in tutti i modi di impedire e poi di arrestare.⁵²⁵ Ma, nonostante egli godesse di una indiscussa “autorità morale mondiale” – tutti gli riconoscono il merito di aver contribuito all’insorgere dell’epifenomeno del crollo del “muro di Berlino” –, come i suoi Predecessori (Benedetto XV, Pio XII e Paolo VI),⁵²⁶ ha subito l’onta, l’amarezza e la sofferenza del non essere ascoltato.⁵²⁷ A tal proposito va rilevato che in questa difficile e drammatica situazione, le presunte apparizioni di Medjugorje erano nel pieno svolgimento; e stupisce, meraviglia il fatto, a quanto ci consta, che la *Figura* celeste (la *Gospa*) sia rimasta, nonostante ciò non fosse avvenuto a Kibeho (Ruanda) in Africa,⁵²⁸ in un *imbarazzante e incomprensibile silenzio*; e questo nonostante il moltiplicarsi dei suoi “quoti-

⁵²⁵ Cf. G. MARCHESI, *Una “grande strategia” di preghiera per la pace nei Balcani*, in *La Civiltà Cattolica* 145 (1994) n. 1, pp. 382-391.

⁵²⁶ Cf. GIANELLI-TORNIELLI, *Papi e guerra*, pp. 55-220.

⁵²⁷ Cf. *ibidem*, pp. 243-259.

⁵²⁸ «Il 15 maggio 1982 giunsero sul luogo delle apparizioni quindi-cimila persone. In questo giorno si ebbe un’apparizione particolare molto lunga, durante la quale la Madonna volle mostrare i peccati del mondo con scene simboliche e ammonitrici, tra cui un abisso, sangue e molti alberi in fiamme. Poi esortò gli uomini, per mezzo delle veggenti, alla preghiera e al sacrificio» (HIERZENBERGER-NEDOMANSKY, *Dizionario cronologico delle apparizioni della Madonna*, p. 378). Va detto che la mariofania aveva, in qualche modo, profetizzato la guerra etnica che si sarebbe verificata anch’essa con grande ferocia: cf. G. SGREVA, *Le apparizioni della Madonna in Africa: Kibeho*, Shalom, Camerata Picena 2004², pp. 122-231; A. MACCHI, *Guerra civile in Ruanda e inquietudini in Burundi*, in *La Civiltà Cattolica* 145 (1994) n. 2, pp. 401-408. Per quanto riguarda le apparizioni mariane in Africa esse ci sono state e «ci sono, ma iniziano a verificarsi tra i nativi – almeno quelle di cui si ha notizia certificata dalle fonti confessionali – assai tardivamente rispetto agli esordi della cristianizzazione: la prima apparizione documentata è del 1980 e riguarda tale Felix Emeka Onak, cui la Vergine sarebbe apparsa ad Ede-Oballa, in Nigeria» (D. VISCA, *Nera ma bella*. Per un’analisi storico-religiosa del culto mariano in Africa, Bulzoni Editore, Roma 2002, pp. 14-15; cf. l’intero primo capitolo dedicato a «Le apparizioni mariane in Africa», *ibidem*, pp. 17-113).

diani messaggi”!⁵²⁹ Eppure, la pace tra gli uomini e le nazioni è interesse costante della *Mater viventium celeste*!⁵³⁰ Da sempre i popoli cristiani la invocano come *Regina pacis*, consapevoli che la relazione tra la Vergine e la pace sgorga dalla sua maternità messianica e spirituale; come Madre del Principe della pace, come ogni madre, Maria non vuole la lotta, l’odio, la guerra tra i figli di Dio e suoi figli, ma vuole e intercede costantemente presso il trono della Trinità per l’armonia, la pace e per l’edificazione della civiltà dell’amore».⁵³¹

Per la piena comprensione del “caso Medjugorje” bisogna tenere in debito conto ciò che soggiace ai fatti stessi: cioè la spinosa e tormentata questione del “caso erzegovinese”;⁵³² vale a dire la persistente e acce incom-

⁵²⁹ Nella parziale pubblicazione dei cosiddetti “messaggi” della Vergine ai veggenti, non risulta esplicitamente il richiamo celeste alla guerra etnica in corso (cf. AA.VV., *Medjugorje. I messaggi della Regina della Pace*, pp. 217-363; E. SALA-P. MANTERO, *Il miracolo di Medjugorje. Le apparizioni-I messaggi-Le profezie*, Edizioni Mediterranee, Roma 1986, pp. 9-195; L. FANZAGA-G. SGREVA, *Medjugorje. Dai monti mi verrà la salvezza*, Shalom, Monte San Vito 1997, pp. 131-204).

⁵³⁰ Cf. AA. VV., *La Madre di Dio per una cultura di pace*, Monfortane, Roma 2001.

⁵³¹ I. TURUDIĆ, *Le “Apparizioni” di Medjugorje alla luce di alcuni interventi ecclesiastici (1981-1998)*. Elaborato per il conseguimento della licenza in teologia con specializzazione in mariologia, Pontificia Facoltà Teologica “Marianum”, Roma Anno Accademico 2005-2006, 2 voll. (testo e appendice documentaria), qui, vol. 1, pp. 94-97. Ho anche condiretto col prof. Andrea Milano un’altra tesi, questa volta di laurea: C. FERRARO, *Le mariofanie*. Contestate, acclamate, ricercate. Il discusso “caso Medjugorje” e il significato delle apparizioni mariane nell’attuale tempo postmoderno, Università degli Studi di Napoli “Federico II”, Facoltà di Lettere e Filosofia, Tesi di Laurea in Storia del Cristianesimo, Napoli 2008 (tesi policopiata).

⁵³² «Il Vescovo Ordinario, Mons. Pavao Žanić, ha seguito dall’inizio ciò che avveniva a Medjugorje e ha pensato tra sé: Se lo scandaloso “caso erzegovinese” (circa la disobbedienza dei francescani ai Decreti della Santa Sede concernenti le parrocchie), che già da anni persiste in Erzegovina, non è stato risolto tramite gli uomini, forse Iddio ha voluto mandarci la Madonna per indurre i disobbedienti all’ubbidienza e all’amore verso la Chiesa. Nel-

pressione fra clero regolare e secolare. Anche a questo riguardo osserva il Turudić:

«Per quanto riguarda, invece, le presunte mariofanie di Medjugorje, svoltesi a partire dal 1981, l'allora vescovo diocesano di Mostar-Duvno, mons. Pavao Žanić, all'inizio di esse si mostrò "molto aperto", avendo seguito da vicino tutto il fenomeno.⁵³³ Egli ebbe la segreta speranza che la Madre del Signore avrebbe portato, tra l'altro, a "soluzione" il grave e antipatico problema del "caso erzegovinese", riguardante la equa, per così dire, "distribuzione delle parrocchie" tra clero diocesano e clero religioso, così come aveva previsto la *Romanis Pontificibus* di Paolo VI (6 giugno 1975).⁵³⁴ Ma con sua amara sorpresa, mons. Žanić venne a sapere che la Madre celeste avrebbe "criticato" il suo "precipitoso operato", schierandosi inopinatamente a favore dei veggenti e dei francescani, arrecando sconcerto tra i fedeli. Dinanzi a tale incresciosa situazione il presule finì col maturare la convinzione che tali fenomeni erano frutto

le prime settimane, quando l'afflusso degli uomini a Medjugorje cominciava ad aumentare, il Vescovo locale si è trattenuto in una conversazione con i "veggenti" (il 21 luglio 1981). Già dall'inizio c'erano certe cose che avevano un sapore di bugie (per esempio, erano diversi i motivi per cui i ragazzi andavano a Podbrdo, luogo delle "apparizioni", cioè si raccoglievano le pecore, o i fiori, o si andava a fumare, ecc.), ma il Vescovo non ci dava un gran peso» (SALA-MANtero, *Il miracolo di Medjugorje*, pp. 30-31).

⁵³³ Cf. D. KUTLEŠA, *Ogledalo pravde*. Biskupski ordinarijat u Mostaru o navodnim ukazanjima i porukama u Međugorju (*Lo specchio della giustizia*. L'Ordinariato diocesano di Mostar sulle cosiddette apparizioni e messaggi di Medjugorje), s. e., Mostar 2001, p. 41.

⁵³⁴ Cf. CONGREGATIO PRO GENTIUM EVANGELIZATIONE SEU DE PROPAGANDA FIDE, *Romanis Pontificibus*, Decretum, prot. n. 2021/75, 06. 1975, in *Acta Ordinis Fratrum Minorum* 108 (1989) pp. 85-89; R. LAURENTIN, *Medjugorje*. Molta ostilità, moltissime grazie. Testamento, Segno, Udine 1998, p. 182; D. KUTLEŠA, *Ogledalo pravde*. Biskupski ordinarijat u Mostaru o navodnim ukazanjima i porukama u Međugorju (*Lo specchio della giustizia*. L'Ordinariato diocesano di Mostar sulle cosiddette apparizioni e messaggi di Medjugorje), p. 42.

o di allucinazioni, o di inganni, o, peggio ancora, di *affari poco chiari* messi in opera da alcuni frati disobbedienti». ⁵³⁵

Medjugorje, inoltre, si segnala anche per la questione dei cosiddetti “dieci segreti” che la *Gospa*, la Vergine Maria, avrebbe confidato ai veggenti e che tanto scalpore, curiosità, timori, ma anche scetticismo ingenerano ancora oggi. A tal riguardo sarà bene riportare quanto il giornalista Saverio Gaeta di “Famiglia Cristiana” ha recentemente scritto in un suo volume pubblicato nel 2006 e poi rivisto dall’autore nel 2010:

«Il “terzo segreto” di Fatima, della cui esistenza si era cominciato a sapere all’inizio degli anni Sessanta, ha suscitato a lungo una morbosa curiosità, spentasi in fretta dopo la pubblicazione nel 2000 di un testo che non sembrò rivelare ulteriori pronostici sul futuro. Ma anche le altre profezie delle apparizioni mariane erano comunque ammantate da un velo di incertezza a riguardo dei tempi di realizzazione, così da non poter essere verificate senza margini di dubbio. Per Medjugorje la situazione è invece completamente diversa e non esiste alcun tratto di ambiguità. L’itinerario è chiaro sin dagli inizi, tant’è che già il 30 novembre 1983 dalla parrocchia di Medjugorje fu inviata una lettera in Vaticano nella quale si illustrava quale sarebbe stato lo svolgimento degli avvenimenti. In quelle pagine veniva detto esplicitamente, su sollecitazione della veggente Marija Pavlovic, che “la Madonna dice che si deve avvisare subito il sovrano Pontefice e il vescovo sulla urgenza e sulla grande importanza del messaggio di Medjugorje”. La sostanza è molto semplice: la veggente Mirjana Dragicevic, nell’ultima apparizione quotidiana del 25 dicembre 1982, ricevette dalla Madonna la rivelazione del decimo e ultimo segreto, e nel contempo venne a conoscenza della data e del luogo in cui ciascuno dei segreti si sarebbe verificato. A

⁵³⁵ TURUDIĆ, *Le “Apparizioni” di Medjugorje alla luce di alcuni interventi ecclesiastici (1981-1998)*, pp. 168-169.

tutt'oggi, nell'anno del trentennale, altri due veggenti – Ivanka Ivankovic e Jakov Colo – hanno anch'essi ricevuto dieci segreti, mentre gli altri tre veggenti ne conoscono per ora soltanto nove. Non è certo che siano uguali per tutti, ma tale convinzione è stata pubblicamente espressa da Vicka Ivankovic, che normalmente non manifesta opinioni se non è moralmente certa di quel che dice. Dunque è del tutto fuori luogo l'ironia di quei giornalisti e commentatori che ipotizzano l'esistenza di cinquantasette segreti, diversificati per i vari veggenti. Nel testo inviato nel 1983 dalla parrocchia di Medjugorje al Papa e al vescovo di Mostar si legge a tale riguardo: “Prima del segno visibile che sarà dato all'umanità, ci saranno tre avvertimenti al mondo. Gli avvertimenti saranno avvenimenti che succedono sulla Terra. Mirjana ne sarà testimone. Tre giorni prima di uno degli avvertimenti essa informerà un sacerdote di sua scelta. La testimonianza di Mirjana sarà una conferma delle apparizioni e un incitamento alla conversione del mondo. Dopo le ammonizioni, verrà il segno visibile sul luogo delle apparizioni a Medjugorje per tutta l'umanità. Il segno sarà dato come testimonianza delle apparizioni e un invito alla fede [...]. Dopo il primo avvertimento, gli altri seguiranno entro breve tempo. Gli uomini così avranno del tempo per convertirsi. Questo tempo è il periodo di grazia e di conversione. Dopo il segno visibile, coloro che resteranno in vita avranno poco tempo per la conversione” [...]. Su tali notizie i veggenti hanno sempre mantenuto una totale riservatezza. Gli unici chiarimenti che si sono ottenuti dopo tale documento sono stati esplicitamente consentiti dalla Regina della Pace». ⁵³⁶

Per questo e per altri fenomeni legati fra loro ma non conosciuti pienamente dai più, su tale supposto misterioso evento mariofanico di Medjugorje, tuttora ancora *sub iudice*, si getta, spesso aprioristicamente, *credito* e *discredito* – *si affer-*

⁵³⁶ S. GAETA, *Medjugorje*. È tutto vero, Piccime, Milano 2010, pp. 30-32; cf. l'intero assunto alle pp. 30-35: «Un segno e altri nove segreti».

ma con vigore: è tutto falso!⁵³⁷ no, è tutto vero!⁵³⁸ –, registrando nonostante i trent'anni dal suo asserito inizio, la continua persistente attenzione di fedeli, di curiosi, di *mass-media*.⁵³⁹

6.1 Gli interventi dell'autorità ecclesiale

Tali mariofanie, al di là della loro veridicità, attirano ancora oggi folle sempre più crescenti di devoti e di curiosi; dinanzi a questo fenomeno la posizione del vescovo diocesano di allora, mons. P. Žanić, è stata all'inizio di prudente attesa e di speranza in ordine al bene della Chiesa, ma poi gradualmente ha assunto una posizione di netto rifiuto e di forte contrasto. Mentre il primo parroco delle apparizioni, fra Jozo Zovko ofm, passava dallo scetticismo iniziale alla pertinace credenza, seguito in ciò dai suoi successori.⁵⁴⁰ Il

⁵³⁷ M. CORVAGLIA, *Medjugorje: è tutto falso*, Anteprima, Torino 2007.

⁵³⁸ Cf. GAETA, *Medjugorje. È tutto vero*.

⁵³⁹ Cf. R. LAURENTIN, *La Vergine appare a Medjugorje?*, Queriniana, Brescia 1991, pp. 6-9; HIERZENBERGER-NEDOMANSKY, *Dizionario cronologico delle apparizioni della Madonna*, pp. 378-385; L. RUPČIĆ – V. NUIĆ, *Ancora una volta la verità su Medjugorje in occasione della pubblicazione di "Ogledalo Prave" dell'Ordinariato Episcopale di Mostar*, K. Krešmir, Zagabria 2003; J. BOUFLET, *Ces dix jours qui ont fait Medj*. Au sources des apparitions de Medjugorie, CDL Éditions, Tours 2007; M. RASTRELLI, *Medjugorje speranza del terzo millennio*, Michael Edizioni, Treviso 2010.

⁵⁴⁰ «Fra Jozo Zovko, è nato a Uzarići vicino a Široki Brijeg il 19 marzo 1941. Come membro della provincia francescana di Erzegovina è stato ordinato sacerdote il 3 aprile 1965 [...]. Nell'ottobre 1981 è stato condannato a tre anni e mezzo di carcere perché, secondo l'accusa, aveva svalutato la rivoluzione popolare, nel quarantesimo anniversario di essa, e ciò durante l'omelia della Messa celebrata nella parrocchia di Medjugorje [...]. Come parroco di Tihaljina è sempre stato in contatto con Medjugorje. Il Vescovo, il 23 agosto 1989, valutando diversi elementi contro fra Jozo, gli ha negato ogni giurisdizione nelle diocesi di Erzegovina. Egli ha presentato ricorso 14 ottobre 1989 alla Santa Sede, ma il 15 febbraio 1990 è arrivata la risposta con la quale si conferma la pe-

vescovo Žanić, in forza del suo servizio episcopale, dinanzi al sorgere e al propagarsi dei fatti istituiva due commissioni diocesane col compito di raccogliere, interrogare ed esaminare i *fatti*, i *dati*, i *veggenti* e i *testimoni* del presunto evento mariofanico. La prima commissione, istituita l'11 gennaio 1982 ed attiva sino al marzo 1984, non ha però reso nessun comunicato stampa. Dinanzi al moltiplicarsi dei fenomeni mariofanici e dei correlativi messaggi, che avevano ormai superato i confini della diocesi e del Paese, il vescovo di Mostar-Duvno, nel febbraio 1984, decideva di allargare la commissione con altri membri, diocesani e regolari; ad essi via via affiancava uno psicologo e un gruppo di medici. Questa nuova *commissione allargata* (1984-1986) ha tenuto sette sessioni di lavoro arrivando a sentenziare la *non supernaturalità dei fatti*. L'ordinario diocesano, convinto del-

nalità fino a che fra Jozo non si allontana in qualche "convento lontano da Medjugorje". Egli è stato nominato priore del convento a Široki Brijeg e da molti anni non svolge nessun servizio pastorale dal quale è stato sciolto in questa diocesi nel 1989» (D. KUTLEŠA, *Ogledalo pravde*. Biskupski ordinarijat u Mostaru o navodnim ukazanjima i porukama u Međugorju [*Lo specchio della giustizia*. L'Ordinariato diocesano di Mostar sulle cosiddette apparizioni e messaggi di Medjugorje], pp. 51-52). Il Laurentin, dal punto di vista degli eventi in questione, scrive: «Padre Jozo Zovko, primo curato di Medjugorje all'epoca delle prime apparizioni nel 1981, ha beneficiato di diverse apparizioni occasionali nell'estate di quello stesso anno, prima che fosse arrestato, il 15 agosto, e anche in carcere [...]. Continua anche nel dopoguerra la sua opera umanitaria, in particolare nel suo villaggio per orfanelli e vedove a Jakljan [...]. L'isola di Jakljan è stata concessa dal governo croato alla Fondazione di padre Jozo, che sostiene l'adozione a distanza di 2.800 bambini» (LAURENTIN, *Medjugorje*. Molta ostilità, moltissime grazie, pp. 27 e 138). «Una volta libero dagli impegni di priore a Široki Brijeg [...], Jozo Zovko si dedica completamente ai viaggi, durante i quali incontra le più importanti personalità, nel duplice intento di promuovere la causa del suo Paese [...], ma con maggiore zelo quella di Nostra Signora e dell'opera di grazia» (R. LAURENTIN, *Il segreto di Maria e l'avvenire*. 15 anni di apparizioni a Medjugorje. Preghiera, conversioni, aiuti umanitari: un movimento più forte della guerra. Ultime notizie, Segno, Udine 1996, p. 35).

la non soprannaturalità dei fenomeni asseriti dai veggenti e da altri testimoni, stilava in tal senso un promemoria intitolato *La posizione attuale (non ufficiale) della curia vescovile di Mostar nei confronti degli eventi di Medjugorje*, reso pubblico a Mostar il 30 ottobre 1984. Ferma convinzione ribadita anche sei anni dopo, nel marzo del 1990, quando, ancora una volta, ha fatto conoscere una propria “notificazione” redatta in ventinove punti e intitolata *Medjugorje*.⁵⁴¹ Tale posizione il presule ha mantenuto fermamente fino alla morte, avvenuta l'11 gennaio 2000. Il giudizio negativo circa la non veridicità dei fenomeni soprannaturali, comunque, è stato espresso anche dalla seconda commissione diocesana nel 1986; decisione resa nota ai fedeli della diocesi il 25 luglio 1987.⁵⁴²

⁵⁴¹ Cf. P. ŽANIĆ, *Medjugorje*, s. e., Mostar 1990. Questo intervento è stato redatto dal presule col desiderio di «aiutare la Commissione perché arrivi quanto prima al verdetto finale [...]. Perciò, esortato dalle richieste provenienti da tutto il mondo di coloro che vedono la verità calpestata, ottemperando al mio dovere e alla mia coscienza, ho deciso di pronunciarmi di nuovo e di aiutare la Commissione» (*ibidem*, p. 2). Rimane difficile pensare che con un tale *aiuto* dato dall'ordinario del luogo, la commissione, da lui stesso presieduta, possa aver avuto, almeno dal punto di vista psicologico, la dovuta serenità e libertà di giudizio. Il testo del presule, che come abbiamo già detto all'inizio del presente capitolo, non sarà oggetto di particolare studio, è composto di ventinove paragrafi, ove con crudezza di espressioni e di giudizi il vescovo racconta, seppur con buone intenzioni e con grande amarezza, la “sua verità” sul complesso fenomeno. Il testo episcopale meriterebbe un'analisi assai approfondita, comparandolo con testi paralleli o diversi in ordine alla ricostruzione il più possibile oggettiva dei fenomeni. Ci rendiamo conto dell'enorme difficoltà di tale lavoro, anche perché attorno ai suddetti fenomeni, si sono incrociati fatti e situazioni precedenti assai spiacevoli dal punto di vista ecclesiale (*caso erzegovese* che, come ricorda lo stesso presule, si trascina sin dal 1899), per cui diventa veramente difficile, almeno per le persone del luogo, esprimere serenamente un giudizio.

⁵⁴² Cf. H. BRINCARD, *A proposito di Medjugorje*, in *Palestra del Clero* 79 (2000) pp. 148-149; si veda l'intero intervento alle pp. 145-154.

Dall'aprile 1987 al settembre 1990 si è messa al lavoro una terza commissione voluta e insediata dalla Conferenza Episcopale Jugoslava (= CEJ), espletando per circa quattro anni di serrate indagini il suo incarico sia basandosi sui risultati della seconda commissione diocesana sia *ex novo*. Nella seduta straordinaria del 27 novembre 1990 è stata elaborata e votata una *dichiarazione sui fatti di Medjugorje*, resa nota solo successivamente: la *Dichiarazione di Zara*, unico atto ufficiale della Chiesa sui “fatti di Medjugorje”, rilasciata in occasione della sessione ordinaria tenutasi a Zara (Croazia) dal 9 all'11 aprile 1991.⁵⁴³ La *Dichiarazione* tanto attesa dell'episcopato asserisce:

«I vescovi seguono fin dall'inizio gli avvenimenti di Medjugorje attraverso il vescovo diocesano, la Commissione diocesana e la Commissione della Conferenza Episcopale Jugoslava»

⁵⁴³ Per quanto riguarda la situazione “giuridica” dei fatti in questione, si veda l'intervento del vescovo di Puy-en-Lelay (Francia) mons. Henri Brinchard, apparso sia nella rivista *Esprit & Vie* 110 (2000) pp. 18-21, che in *Rivista del Clero Italiano* 79 (2000) pp. 145-154, intervento sostanzialmente in linea col *pronunciamento attendista* dell'episcopato della ex Jugoslavia contenuto nella *Dichiarazione* del 1991; pronunciamento mai smentito dagli interventi di indole pastorale, effettuati tra il 1985 e il 1998, dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, che non è entrata nel *merito* dei “fatti mariofanici” in questione. Anzi la lettera del 26 maggio 1998 di mons. Tarcisio Bertone, allora segretario del dicastero, al vescovo di La Reunion (Oceano indiano) «si rifà a questa valutazione e accenna la possibilità di riprendere la questione da parte della Conferenza Episcopale della Bosnia-Erzegovina. La valutazione da parte del vescovo locale invece, Mons. Perić (“constat de non supernaturalitate”) andrebbe ritenuta “un suo parere personale”. “Infine, per quanto concerne i pellegrinaggi a Medjugorje che si svolgono in maniera privata [!] questa Congregazione ritiene che sono permessi a condizione che non siano considerati come una autenticazione degli avvenimenti in corso e che richiedono ancora un esame da parte della Chiesa”. Questo esame lo stiamo ancora aspettando» (HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, p. 328; cf. P. IZQUIERDO GIL, *Las apariciones de Medjugorje: una historia inconclusa*, in *Ephemerides Mariologicae* 58 [2008] pp. 473-492).

va per Medjugorje. *Sulla base delle ricerche condotte finora non si può accertare che si tratti di apparizioni e rivelazioni soprannaturali.* Tuttavia, i numerosi raduni di fedeli da varie parti che vengono a Medjugorje spinti da motivi religiosi e di altro genere richiedono l'attenzione e la cura pastorale in primo luogo del vescovo diocesano, e con lui anche degli altri vescovi, affinché a Medjugorje, e in connessione ad essa, si promuova la sana devozione alla Beata Vergine Maria, secondo l'insegnamento della Chiesa. A questo fine i vescovi emergeranno anche speciali direttive liturgico-pastorali adeguate. Inoltre, attraverso le loro Commissioni continueranno a seguire ed esaminare tutti gli avvenimenti legati a Medjugorje». ⁵⁴⁴

Crediamo utile annotare che la parrocchia di S. Giacomo a Medjugorje, affidata sin dalle origini alla cura pastorale dei frati minori francescani, non è stata mai eretta a santuario mariano, sia diocesano, che nazionale ed internazionale, dalle competenti autorità ecclesiastiche. ⁵⁴⁵ Arrivati a questo punto, ci appare utile se non doveroso sostare sull'icastica affermazione della Conferenza Episcopale Jugoslava del 1991 circa i presunti fatti mariofanici di Medjugorje:

«Sulla base delle ricerche finora compiute, non si può affermare che si tratti di apparizioni o di fenomeni soprannaturali». ⁵⁴⁶

⁵⁴⁴ Testo desunto da: CANIATO-SANSONETTI, *Maria, alba del terzo millennio*, pp. 336-337.

⁵⁴⁵ Cf. D. KUTLEŠA, *Ogledalo pravde*. Biskupski ordinarijat u Mostaru o navodnim ukazanjima i porukama u Medjugorju (*Lo specchio della giustizia. L'Ordinariato diocesano di Mostar sulle cosiddette apparizioni e messaggi di Medjugorje*), pp. 155, 164-165, 181, 201, 211. Circa i requisiti e il procedimento canonico per l'erezione di un santuario, sia diocesano, sia nazionale, che internazionale, cf. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, n. 264, pp. 223-224.

⁵⁴⁶ I VESCOVI DELLA JUGOSLAVIA, *Izjava Biskupske konferencije Jugoslavije o Medjugorju (La Dichiarazione della CEJ su Medjugorje)*, pp. 1 e

Il testo della Conferenza Episcopale merita a nostro parere un'attenta considerazione per gli importanti risvolti giuridici, teologici e pastorali che possiede:

1) l'episcopato della ex Jugoslavia, dopo aver vagliato la documentazione offerta dalle due commissioni istituite dal vescovo di Mostar, nel cui comprensorio si trova il luogo delle presunte persistenti mariofanie con relativi quotidiani messaggi, nonché della commissione istituita dalla CEJ su suggerimento della Congregazione per la Dottrina della Fede, al termine dei lavori esprime il suo autorevole parere: *sulla base delle ricerche finora compiute, non si può affermare che si tratti di apparizioni o di fenomeni soprannaturali;*

2) tenendo conto della normale prassi ecclesiastica volta ad accertare l'autenticità o meno dei fenomeni in questione, come del linguaggio adoperato dalla *Dichiarazione di Zara*, si può desumere che la Conferenza episcopale ha espresso la sua posizione enucleando una formulazione asserente, almeno sulla base delle ricerche allora compiute (siamo nel 1991), il *non constat de supernaturalitate*. Questa espressione, secondo l'esperienza e il linguaggio teologico, intende affermare che al momento dell'inchiesta interdiocesana non risultavano elementi soprannaturali tali da asserire l'autenticità dei fatti dichiarati dai veggenti, da alcuni frati e da testimoni oculari. A tal riguardo, Luigi De Candido, teologo esperto della questione, annota che con l'utilizzo dell'espressione *non constat de supernaturalitate* di solito si «avverte che l'evento resta nel confine di normale, ordinario fenomeno umano e terreno, anche se evoluzioni verso la soprannaturalità potrebbero sopravvenire»;⁵⁴⁷

3; per la traduzione italiana di questo testo si veda: CANIATO-SANSONETTI, *Maria, alba del terzo millennio*, pp. 336-337.

⁵⁴⁷ L. M. DE CANDIDO, *Manifestazioni straordinarie per il bene del popolo di Dio*, in *Credere Oggi* 24 (2004) n. 4, p. 83.

3) a quanto ci consta, la formulazione adoperata dalla CEJ, certamente ponderata nei suoi contenuti ed esiti futuri, *non chiude* definitivamente la “questione Medjugorje”, vista la formulazione di chiaro stampo “attendista”, così come suggeriscono a tal riguardo i teologi;⁵⁴⁸

4) i vescovi sanno bene che i “fatti di Medjugorje” hanno travalicato i confini della loro nazione, attirano folle di fedeli, di curiosi, di scettici e di studiosi, per cui l’atteggiamento chiaro ma prudenziale va a loro merito; cautela che si evince anche dal fatto che i presuli non si sono soffermati né sui “messaggi” quotidiani della Vergine, né sul loro contenuto;

5) la *Dichiarazione di Zara* mostra come i vescovi siano al corrente e condividano la diffida del vescovo diocesano, sia per quanto riguarda i pellegrinaggi non autorizzati,⁵⁴⁹ sia per l’impropria diffusione e strumentalizzazione dei “messaggi” della *Gospa*, della Vergine;

⁵⁴⁸ Infatti, la «gerarchia non intende impegnare il proprio magistero nel definire la natura di fenomeni trascendentali e soprannaturali, segnatamente apparizioni e visioni anche se utilizza nel proprio linguaggio» (*ibidem*, p. 83) le note espressioni: - *constat de supernaturalitate*; - *non constat de supernaturalitate*; - *constat de non supernaturalitate*.

⁵⁴⁹ La Sede Apostolica ha recentemente ribadito la responsabilità del vescovo circa l’ambito del culto ecclesiale nella propria diocesi. Infatti, si ribadisce quanto è già dottrina e prassi comune: i vescovi sono coloro a cui «spetta il compito di presiedere la comunità di culto diocesana, di incrementare la vita liturgica e di coordinare con essa le altre forme culturali (cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II: *Lumen gentium* 21; *Sacrosanctum concilium* 41; *Christus Dominus* 15; S. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Directorium de pastoralis ministerio Episcoporum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1973, 75-76, 82, 90-91; *CJC*, can. 835, § 1 e can. 839, § 2; GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Vicesimus quintus annus*, 21)»: CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Directorio su pietà popolare e liturgia*, n. 5, p. 18; P. ETZI, *Canones Mariales. Il culto alla Beata Vergine Maria nel vigente Codice di Diritto Canonico*, in AA. VV., *Pax in virtute*. Miscellanea di studi in onore del cardinale Giuseppe Caprio, LEV, Città del Vaticano 2003, pp. 711-767.

6) l'episcopato, dinanzi ai numerosi pellegrini e pellegrinaggi nazionali e internazionali, appare consapevole della necessità di *regolare*, secondo lo spirito e la dottrina del Concilio Vaticano II (cf. *Lumen gentium* 66-67) e dell'esortazione apostolica di Paolo VI *Marialis cultus*, gli atti di devozione mariana espressi dal popolo pellegrino nel luogo delle presunte mariofanie;

7) nonostante immaginabili pressioni interne ed esterne, l'episcopato ha mostrato intelligenza e rispetto nel suo *discernimento* verso le sempre possibili inedite vie con cui il Cielo potrebbe "entrare" nel quotidiano della storia umana e della vita stessa della Chiesa;⁵⁵⁰

8) l'*attendismo* della formulazione della *Dichiarazione di Zara*, inoltre, sembra richiamare una non banale osservazione del defunto bibliotecario del "Marianum" Giuseppe Maria Besutti (†1994): «Se l'apparizione non riconosciuta dalla Chiesa viene realmente da Dio, Dio stesso saprà superare gli ostacoli e l'incomprensione degli uomini, anche se investiti di autorità e responsabilità»;⁵⁵¹

9) l'episcopato con la propria *Dichiarazione* non ignora di aver in qualche modo "deluso" sia i tanti sostenitori

⁵⁵⁰ Giova citare al riguardo, l'esortazione dell'apostolo Paolo ai Tessalonesi: «Non spegnete lo Spirito, non disprezzate [*mè exoutheneite*] le profezie; esaminate [*dokimázete*] ogni cosa, tenete ciò che è buono» ["*Spiritum nolite extinguere, prophetias nolite spernere. Omnia autem probate quod bonum est tenete*"] (1 Ts 5,19-21). Il decreto del Concilio Vaticano II, *Presbyterorum ordinis*, dà delle indicazioni simili ai presbiteri: «Sapendo distinguere quali spiriti abbiano origine da Dio (1 Gv 4,1), essi devono scoprire con senso di fede i carismi, sia umili che eccelsi, che sotto molteplici forme sono concessi ai laici, devono ammetterli con gioia e fomentarli con diligenza. Dei doni di Dio che si trovano abbondantemente fra i fedeli, meritano speciale attenzione quelli che spingono non pochi a una vita spirituale più elevata» (*Presbyterorum ordinis* 9, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, n. 1272, pp. 1196-1199).

⁵⁵¹ BESUTTI, *Facciamo il punto sulle apparizioni mariane*, p. 37.

che gli inevitabili oppositori dei “fatti di Medjugorje”; essi non tengono conto dei pareri volti a screditare la loro responsabilità ecclesiale, la loro buona fede e l'imparzialità del loro giudizio, per cui ci sembrano calzanti le considerazioni del teologo Gianni Ambrosio:

«D'altronde, quando l'autorità ecclesiastica, seguendo le formule rigorose di Benedetto XIV e di Pio X [...], approva un'apparizione, lascia il cristiano libero di crederci o meno; può raccomandargli di credere, ma non lo obbliga. Alla stregua delle rivelazioni particolari, le *apparizioni* di Maria e i *messaggi* connessi a questi eventi non aggiungono nulla alla Rivelazione che, con Gesù Cristo, è completa, così che nulla di veramente nuovo può esservi aggiunto. Sia le apparizioni che le rivelazioni private non sono che un sostegno destinato a ricordare elementi trascurati o una sollecitazione di certi punti particolarmente utili in determinate circostanze. Quando l'autorità non si pronuncia su un'apparizione, lascia tuttavia al cristiano di giudicare i fatti secondo la sua discrezione e la sua prudenza. Quando infine la Chiesa dichiara inautentica un'apparizione, in quanto non vede nei fatti esaminati alcunché di fondato o di utile, o peggio vi vede qualcosa che può ingenerare un pericolo per la fede, per il cristiano è temerario andare contro questo giudizio».⁵⁵²

In sintesi: utilizzando nella *Dichiarazione* la summenzionata triplice criteriologia operativa del magistero ecclesiale di

⁵⁵² G. AMBROSIO, *Apparizioni*, in AA. VV., *Cristianesimo*. L'Enciclopedia, De Agostini, Novara 2004, p. 68; si veda l'intera voce alle pp. 67-68. Rimandiamo anche a: G. AMBROSIO, *Il fenomeno delle apparizioni di Maria nell'attuale contesto socio-religioso*, in AA. VV., *Aspetti della presenza di Maria nella Chiesa in cammino verso il Duemila*, Marianum-Dehoniane, Roma-Bologna 1989, pp. 359-385; DE FIORES, *Le apparizioni all'incrocio degli studi teologico-interdisciplinari: stato della questione dell'odierna riflessione culturale*, in AA.VV., *Fenomenologia e teologia das aparições*, pp. 46-58.

fronte alle apparizioni poste sotto giudizio di verifica secondo le *Normae* del 1978, la Conferenza Episcopale Jugoslava nel 1991 è giunta alla conclusione del *non constat de supernaturalitate*, ovvero, che al momento non si è ancora in grado di sostenere che si tratti di fenomeni di origine soprannaturale, ma neppure si può categoricamente smentire una tale possibilità per il futuro. Dunque, non si nega né si esclude che i fenomeni possano avere un carattere soprannaturale: si tratta quindi, se possiamo così dire, della *posizione attendista*, che indica un discernimento ancora in corso – occorre ribadirlo – per “Medjugorje”, come ha recentemente e autorevolmente asserito il Segretario di Stato vaticano, cardinale Tarcisio Bertone,⁵⁵³ il quale, tra l’altro, ha osservato:

«C’è, rispetto alle altre apparizioni, alla *traditio* delle apparizioni, una certa anomalia. Dal 1981 ad oggi Maria sarebbe apparsa decine di migliaia di volte. Questo è un fenomeno non assimilabile ad altre apparizioni mariane che hanno una loro linea, una loro parabola. *Iniziano e si concludono come meteore divine*. I tempi, si dice, sono talmente straordinari che esigono una risposta straordinaria di Maria. Quel “si dice” è una parenetica per evidenziare o marcare una mia personale differenza di vedute. È la tesi di chi vorrebbe la Chiesa più schierata in una certa linea. Maria, però [...] è presente in tutti i santuari del mondo che sono una specie di immensa rete di protezione, punti di irradiazione spirituale, immense risorse di bene e di bontà».⁵⁵⁴

Per quanto riguarda l’asserita *anomalia* circa la *traditio* delle apparizioni di Medjugorje, esse hanno un clamoroso precedente, nel senso, come abbiamo già detto precedentemente, che le accertate ed autenticate mariofanie di “No-

⁵⁵³ Cf. BERTONE-DE CARLI, *L’ultima veggente di Fatima*, pp. 101-107.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, p. 107.

tre Dame du Laus” in Francia, sono durate ben 54 anni! Un argomento simile, a nostro modesto avviso, non potrebbe quindi essere addotto come pregiudiziale negativa nel processo *ancora in corso* di valutazione teologica, giuridica e pastorale di queste asserite mariofanie erzegovinesi.

L’*Osservatore Romano* di giovedì 18 marzo 2010 ha dato notizia della creazione di una commissione d’inchiesta composta da cardinali, vescovi, teologi ed esperti⁵⁵⁵ sul “caso Medjugorje”. Essa risulta così composta:

«*Presidente*: card. Camillo Ruini, già vicario generale di Sua Santità per la Diocesi di Roma; card. Jozef Tomko, già Prefetto della Congregazione per la Propaganda della Fede; card. Vinko Puljić, Arcivescovo di Vrhbosna, Presidente del-

⁵⁵⁵ Per quanto riguarda il ruolo e lo *status* dei teologi e degli esperti chiamati come importante *ausilio* delle autorità ecclesiastiche nel complesso *iter* di discernimento delle “rivelazioni private” – ricorso già caldeggiato sia dal Concilio Lateranense V che dal Concilio di Trento –, sarà utile ricordare: «La prassi della Congregazione per la Dottrina della Fede è di suggerire al vescovo competente la costituzione di una commissione di esperti tra cui figurino esperti in teologia, diritto canonico e psicologia. Da notare la qualifica indotta dal Concilio Lateranense V, e cioè che gli esperti siano “docti et gravi” [dotti e seri]. Il Concilio Tridentino inoltre specifica che siano “viri theologi et pii” [teologi e uomini pii]. Da notare inoltre che questo grande Concilio indica in modo molto chiaro che questi “theologi pii” sono “adhibiti in consilium”. La commissione di esperti ha perciò ruolo consultivo. Il giudizio definitivo spetta all’Ordinario del luogo per il principio dottrinale della comunione gerarchica [...]. L’esigenza di agevolare l’*iter* del discernimento con il conforto di persone esperte nella loro materia è un imperativo della prudenza e della vera saggezza. Il giudizio dell’Ordinario del luogo deve essere fatto “scienter et conscienter” [...]. La presenza degli esperti garantisce la giusta “scientia”, fondamento di ogni giudizio “secundum veritatem” [...]. Il fatto che gli esperti sono “adhibiti in consilium” non toglie all’Ordinario del luogo il dovere di soppesare bene le ragioni e le motivazioni del loro parere» (SCICLUNA, *Orientamenti dottrinali e competenze del Vescovo diocesano e della Congregazione per la Dottrina della Fede nel discernimento delle apparizioni mariane*, in AA.VV., *Apparitiones Beatæ Mariæ Virginis in historia, fide, theologia*, vol. 1, pp. 343-344).

la Conferenza Episcopale di Bosnia ed Erzegovina; card. Josip Bozanić, Arcivescovo di Zagreb (Croazia) e Vicepresidente del Consiglio delle Conferenze Episcopali dell'Europa (C.C.E.E.); card. Julián Herranz, Presidente emerito del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi; Mons. Angelo Amato, S.D.B., Prefetto della Congregazione per le cause dei Santi; *Segretario della Commissione*: Rev. Achim Schütz, professore di Antropologia Teologica alla Pontificia Università Lateranense; *Segretario Aggiunto*: Mons. Krzysztof Nykiel, Ufficiale della Congregazione per la Dottrina della Fede; *perito canonista*: Rev. P. David Maria A. Jaeger, O.F.M., Consultore del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi; *perito teologo*: Rev. P. Salvatore M. Perrella, O.S.M., Docente di Teologia Dogmatica e di Mariologia al Marianum (Roma); *perito teologo*: Mons. Pierangelo Sequeri, professore di Teologia Fondamentale alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano); *perito teologo*: Rev. P. Zdzislaw Josef Kijas, O.F.M. Conv., Relatore della Congregazione per le Cause dei Santi; *perito psicologo-psichiatra*: Mons. Tony Anatrella, Psicoanalista e specialista in Psichiatria sociale, Parigi (Francia), Consultore del Pontificio Consiglio per gli Operatori Sanitari e del Pontificio Consiglio per la Famiglia. *Esperti*: Rev. Franjo Topić, Professore di Teologia Fondamentale alla Facoltà teologica di Sarajevo e Presidente di una società culturale croata "Napredak" (Il progresso); Rev. P. Mijo Nikić, S.J., Professore di Psicologia e Psicologia delle Religioni presso la Facoltà di Filosofia della Compagnia di Gesù a Zagabria; Sr. Veronica Nela Gašpar, Professoressa di Teologia a Rijeka; Rev. P. Mihály Szentmártoni, S.J., Professore di Spiritualità presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma».⁵⁵⁶

L'iniziativa, a quanto si sa, voluta per espressa volontà di papa Benedetto XVI su richiesta di molti membri dell'epi-

⁵⁵⁶ *Commissione internazionale di inchiesta su Medjugorje*, in *L'Osservatore Romano*, giovedì 18 marzo 2010, p. 7.

scopato e del mondo cattolico, è volta a dirimere una volta per tutte la questione circa la straordinarietà o meno degli asseriti fenomeni mariofanici che si trascinano dal lontano 24 giugno 1981. Tale Commissione lavorerà in *maniera riservata*, sottoponendo l'esito del proprio studio alle istanze della Congregazione per la Dottrina della Fede. Il direttore della Sala Stampa Vaticana, padre Federico Lombardi, ha spiegato che non è «la Commissione stessa che prende delle decisioni, delle pronunce definitive, ma essa offre il risultato del suo studio, un suo voto come si dice in termine tecnico, alla Congregazione che poi adotterà le decisioni del caso». Si tratta, insomma, di una Commissione di inchiesta e di studio che «svolge un compito su mandato della Congregazione e riferisce ad essa». A tal riguardo, ripetiamo che sulla veridicità delle suddette mariofanie la Chiesa cattolica non ha ancora assunto una posizione definitiva. «C'era stata all'inizio – ha ricordato il Direttore della Sala Stampa Vaticana – una commissione diocesana, poi la commissione diocesana aveva detto che l'evento era più ampio della competenza della diocesi e aveva passato la mano alla Conferenza Episcopale, che però allora era quella della Jugoslavia e che adesso non esiste più. Quindi la questione non è arrivata ad una conclusione, per quanto riguarda il tema della soprannaturalità o meno dei fenomeni. I vescovi della Bosnia ed Erzegovina hanno pertanto chiesto alla Congregazione per la Dottrina della Fede, a Roma, di prendere in mano la situazione».

È altresì noto che anche l'attuale vescovo diocesano di Mostar-Duvno, mons. Ratko Perić, mantiene con fermezza un giudizio negativo sui cosiddetti “fenomeni mariofanici” di Medjugorje. La Commissione internazionale, composta oltre che da ecclesiastici anche da esperti in varie discipline

(canonisti, teologi, psicologi, medici, mariologi, etc.), quando terminerà il suo complesso *iter*, presenterà i suoi risultati alle varie “istanze” della Congregazione per la Dottrina della Fede, cioè alla riunione dei consultori e a quella dei cardinali e vescovi membri del dicastero, la cosiddetta *Feria Quarta*, così chiamata perché si riunisce di solito il mercoledì. Il frutto ultimo di questo *iter* straordinario, cioè le conclusioni a cui si sarà pervenuti, sarà sottoposto al vaglio del Santo Padre Benedetto XVI.⁵⁵⁷

Non vogliamo e non possiamo entrare, per ovvi motivi, nel *merito* della veridicità dei fatti mariofanici, visto che ciò è compito dell’autorità ecclesiale costituita, ma, almeno dal punto di vista fenomenologico, i “fatti di Medjugorje” suscitano, comunque, ancora alcuni interrogativi:

1. le “mariofanie di Medjugorje” durano da trent’anni, e a quanto ci risulta esse non sono, come dicevamo, un *caso limite* nella storia delle apparizioni (si pensi ai 54 anni delle mariofanie di *Notre Dame du Laus*, in Francia). A questo punto ci domandiamo: se i fatti asseriti sono veri, la Madre di Cristo vuole forse comunicarci qualcosa di estremamente importante che riguarda in modo particolare la *dimensione* o lo *sbocco* escatologico della storia e della fede, per cui ella ci è *singolarmente vicina* in questa nostra “ora”?;

2. dopo l’apparizione del 30 giugno 1981 i veggenti avevano affermato che le mariofanie sarebbero durate solo per tre giorni.⁵⁵⁸ come mai esse continuano ancora?;

3. la Vergine Maria, come asseriscono i percipienti, appare loro in qualunque luogo dove essi si trovano: in Italia,

⁵⁵⁷ Cf. G. CARDINALE, *Medjugorje, istituita commissione d’inchiesta*, in *Avvenire*, del 18 marzo 2010, p. 23.

⁵⁵⁸ Cf. I. SIVIRIĆ, *La face cachée de Medjugorje*, Saint Francois-du-Lac, s.l. 1988, p. 44 e le pp. 346-347, 353, 362.

a Roma, in albergo, etc.⁵⁵⁹ come mai la Madre celeste *gira* per il mondo seguendo passo passo i “suoi” veggenti?;

4. alla fine del secolo XX, secolo delle *idee assassine*, dei *gulag*, dei *martiri*, etc., la terra ex Jugoslava è stata insanguinata da un’orribile guerra fratricida, per cui è legittimo domandarsi: come mai la misteriosa *Figura* celeste è stata *silente* su quanto sarebbe poi effettivamente successo con il drammatico evento della guerra etnica in Jugoslavia (1991-1995)? *La Figura*, almeno per coloro che lo asseriscono, non è la stessa *Signora del cielo* apparsa a Kibeho, in Ruanda (Africa), dove preannunziava con messaggi ed immagini alle veggenti Alphonsine Mumureka, Nathalie Mukamazimpaka e Marie Claire Mukangango, lo strazio di corpi e di vite umane frutto della guerra etnica rwandese del 1994?⁵⁶⁰ Su questo tragico eccidio jugoslavo, non si può non registrare, a quanto ci consta, l’imbarazzante silenzio della *Figura del cielo*, mentre il compianto Giovanni Paolo II in tutti i modi ha tentato di porvi inutilmente rimedio!⁵⁶¹

A tal riguardo, ci sovengono alla mente alcuni pensieri espressi anni addietro dal teologo A. Oddone, e che riteniamo assai attuali in ordine al *curioso e controverso caso Medjugorje*: dinanzi a tali fenomeni che eccedono le nostre facoltà cognitive, non sappiamo quale sia effettivamente lo scopo dell’*impenetrabile politica del cielo*, per usare una

⁵⁵⁹ Cf. *ibidem*, p. 282.

⁵⁶⁰ Cf. HIERZENBERGER-NEDOMANSKY, *Dizionario cronologico delle apparizioni della Madonna*, p. 378; SGREVA, *Le apparizioni della Madonna in Africa: Kibeho*, pp. 122-231; A. MACCHI, *Guerra civile in Ruanda e inquietudini in Burundi*, in *La Civiltà Cattolica* 145 (1994) n. 2, pp. 401-408.

⁵⁶¹ Cf. A. GIANELLI-A. TORNIELLI, *Papi, guerre e terrorismo. Un secolo di magistero sui conflitti che sconvolgono il mondo*, Edizioni Sugarco, Milano 2006, pp. 194-215.

espressione del Bossuet: «Ecco perché Benedetto XIV si guarda dal condannare di primo colpo le visioni che sembrano inutili o semplicemente curiose». ⁵⁶² Se le apparizioni mariane di Medjugorje sono veramente *frutto del Cielo*, allora, sulla scorta della “Parola della fede” (cf. Rm 10,8), nulla le potrà contrastare; ma se sono *frutto della terra/uomo*, il “caso Medjugorje” inevitabilmente si dissolverà (cf. At 5,38-39)! ⁵⁶³

⁵⁶² Citato in: A. ODDONE, *Criteri per discernere le vere visioni e le apparizioni soprannaturali*, in *La Civiltà Cattolica* 99 (1948) n. 2, p. 372; per l'intero studio, cf. le pp. 363-375.

⁵⁶³ Gli autori classici solevano istituire il discernimento delle apparizioni/mariofanie o quant'altro, a partire dalla valutazione: - della certezza storica del fenomeno carismatico; - del soggetto del carisma, nel nostro caso della persona veggente; - dell'oggetto o contenuto del fenomeno carismatico o apparizione; - del complesso delle circostanze; - degli effetti del fenomeno carismatico o dell'apparizione: a) sulla persona veggente e b) sugli altri (il criterio evangelico dei frutti); - dell'eventuale conferma dei miracoli. Sulla questione medjugorjana cf. S. GAETA, *L'ultima profezia*, La vera storia di Medjugorje, Rizzoli, Milano 2011.

LE APPARIZIONI MARIANE - MARIOFANIE INTERPRETAZIONE TEOLOGICA

Se la Vergine gloriosa appare, ciò è dovuto al beneplacito divino-trinitario che continua a inviare la Madre e Serva del Signore nei vari interstizi della storia umana ed ecclesiale. Riguardo al fondamento teologico delle apparizioni mariane, per mezzo di esse Maria conferma il suo incessante ruolo di “Serva del Signore” (*doulē Kyriou*),⁵⁶⁴ dimostrando che, in e per Cristo Risorto-Asceso e nello Spirito Santo, la sua persona e il suo ministero materno-messianico sono ancora e per sempre rivolti al Regno e all’umanità non solo redenta.⁵⁶⁵ Maria di Nazaret, terminato il suo servizio e la sua testimonianza umana, teologale, materna e messianico-soteriologica alla persona e all’opera del Redentore, dopo essere stata nella Chiesa degli Apostoli e dei discepoli membro esemplare e discreto, fonte sicura e autorevole d’informazione sulle origini e sui momenti domestici e di

⁵⁶⁴ Il termine *doulē Kyriou* ricorre unicamente nell’opera di Luca ben tre volte (di cui due applicate alla Madre di Gesù): Lc 1,38. 48; At 2,18 (cf. E. PERRETTO, *Serva*, in DE FIORES-MEO [EDD], *Nuovo Dizionario di Mariologia*, pp. 1285-1293); non bisogna sottacere la grande valenza neotestamentaria, cristologica e soteriologica di Cristo “servo” e di Maria “serva” dell’Alleanza (cf. AA. VV., *Gesù Servo di Dio e degli uomini*, Herder-Miscellanea Francescana, Roma 1998); dal punto di vista teologico tale connessione è stupendamente sintetizzata da Giovanni Paolo II nel n. 41 dell’enciclica *Redemptoris Mater*.

⁵⁶⁵ Cf. A. STAGLIANÒ, *Serva della Parola: Maria di Nazareth nel suo mistero*, in *Miles Immaculatae* 44 (2008) pp. 491-511.

infanzia di Gesù per la stessa comunità che l'ha ricevuta in dono dal Signore stesso (cf. Gv 19,25-27),⁵⁶⁶ ha concluso la sua vita terrena nella comunione ecclesiale che l'aveva vista sin dagli inizi orante nel Cenacolo in attesa dello Spirito (cf. At 1,14),⁵⁶⁷ glorificata dall'Unitrino col singolare dono dell'assunzione in anima e corpo, nella *communio Sanctorum* non ha deposto la sua missione salvifica, subordinata e dipendente da Cristo e dallo Spirito, per l'umanità sempre bisognosa di misericordia, di perdono, di provvidenza e di accoglienza eterna da parte della Trinità Santa (cf. *Lumen gentium* 62; *Redemptoris Mater* 38-50).⁵⁶⁸

1. LA DIMENSIONE TRINITARIA DEL SERVIZIO SALVIFICO DELLA VERGINE

È ormai convinzione e prassi abbastanza consolidata nella teologia post-Vaticano II, che quando nella riflessione

⁵⁶⁶ Su questo argomento cf. A. SERRA, *Bibbia e spiritualità mariana. Alcuni principi ed applicazioni*, in AA. VV., *La spiritualità mariana: legittimità, natura, articolazione*, Marianum, Roma 1994, pp. 83-112: l'evangelista Luca attesta che «Maria, da parte sua, conservava tutte queste cose, ponendole a confronto nel suo cuore [...]. E sua madre conservava tutte queste cose nel suo cuore» (Lc 2,19.51b). Fra le cose che Maria serbava nel cuore e che molto probabilmente comunicò agli Apostoli e ai discepoli, osserva il biblista servitano, vi era sicuramente anche la genesi umana del Figlio di Dio: un gesto prodigioso del Padre eterno e del suo eterno consustanziale Pneuma che toccò intimamente la corporeità della madre. Sulla questione della concezione verginale nei Vangeli, si veda R. E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Cittadella, Assisi 2002², pp. 961-981.

⁵⁶⁷ Cf. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, pp. 359-415; PERRELLA, *Ecco tua Madre (Gv 19,27)*, pp. 246-264.

⁵⁶⁸ Cf. S. M. PERRELLA, *Maria cooperatrice di salvezza nel Concilio Vaticano II e nella «Redemptoris Mater» di Giovanni Paolo II*, in AA. VV., *In Cristo unico Mediatore Maria cooperatrice di salvezza*, AMI, Roma 2008, pp. 101-162.

e proposta intellettuale della fede viene a mancare il necessario riferimento trinitario, è sempre grave il danno che vi si produce, dal momento che la gerarchia dei misteri-verità della fede (cf. *Unitatis redintegratio* 11)⁵⁶⁹ non solo fa avvertire il suo benefico effetto quando viene assunto, ma anche le sue devastanti conseguenze quando viene ignorato o, peggio ancora, contraddetto.⁵⁷⁰ Ha quindi ragione Michele Giulio Masciarelli a proporre in tal senso *cinque assiomi* legati alla sponsorizzazione della dimensione/criterio trinitario per svolgere efficacemente qualsiasi discorso critico di fede, che è il pensiero, la diaconia teologica:

«1) il mistero trinitario è il primo principio di ogni teologia; 2) il mistero trinitario è l'orizzonte ultimo della teolo-

⁵⁶⁹ Tale principio conciliare, riprende l'idea di una pluralità di "verità" già presente nel Concilio Vaticano I (1869-1870); ma stabilisce pure un ordine gerarchico, precisandone il "criterio", già discretamente presente nella *Dei Filius* (cap. IV), che parla dei «legami che collegano i misteri tra di loro e con il fine ultimo dell'uomo». Il principio conciliare, inoltre, indica il fatto che tutti i dogmi sono sì ugualmente vincolanti e tutte le affermazioni di fede sono sì vere, ma, quanto al loro contenuto, sono di diverso peso, a seconda della loro prossimità trinitaria e cristologica (cf. C. THEOBALD, *Il Concilio e la forma "pastorale" della dottrina*, in AA. VV., *Storia dei Dogmi*, Piemme, Casale Monferrato 1998, vol. 4, pp. 436-440). Gerarchia delle verità significa, quindi, un "principio strutturale organico", da non confondersi con i "gradi di certezza". Tale principio afferma, inoltre, che le diverse verità di fede sono ordinate a/e in funzione di un centro, un nucleo centrale, non però che le verità non poste al centro siano, per ciò stesso, meno vere (cf. a livello di dottrina cattolica: Vaticano II: *Lumen gentium* 25; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 90; dal punto di vista ecumenico: GRUPPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E IL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *La nozione di gerarchia delle verità: interpretazione ecumenica*, in *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 3, nn. 897-937, pp. 419-432).

⁵⁷⁰ Cf. G. M. SALVATI, *La dottrina trinitaria nella teologia cattolica post-conciliare*, in AA.VV., *Trinità in contesto*, I.AS, Roma 1994, pp. 9-24; N. CIOLA, *Teologia trinitaria. Storia-Metodo-Prospettive*, EDB, Bologna 2000, pp. 11-41.

gia; 3) il mistero trinitario è la fonte ispirativa più capace di fecondare la teologia; 4) il mistero trinitario esprime le forze unitive ed equilibratrici più efficaci della teologia; 5) il mistero trinitario motiva i paradigmi critici più radicali per attivare processi autocorrettivi dentro la teologia. In verità, questi cinque assiomi possono essere risolti in uno solo: *il peggior male della teologia è il disconoscimento della verità trinitaria*».⁵⁷¹

La mariologia postconciliare, sulla scia del Vaticano II, è dello stesso avviso!⁵⁷² Maria, come tutti gli uomini e le donne,⁵⁷³ è *creatura Trinitatis*.⁵⁷⁴ Per cui è dall'ambito del Dio Tre volte Santo, in vista dell'incarnazione redentrice del Verbo⁵⁷⁵ e della costituzione del popolo dell'Alleanza dei crismati,⁵⁷⁶ che è sgorgato l'evento Maria di

⁵⁷¹ M. G. MASCIARELLI, *Maria, "creatura Trinitatis". Spunti kolbiani, in Miles Immaculatae 44 (2008) p. 610.*

⁵⁷² Cf. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*, pp. 153-168; S. M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea. Saggi di teologia*, PAMI, Città del Vaticano 2005, pp. 89-105; S. DE FIORES, *Trinità*, in IDEM, *Maria*, vol. 2, pp. 1717-1745.

⁵⁷³ «Per noi cristiani, poi, l'*imago Dei* è *imago Trinitatis*, ossia *imago Patris, imago Filii, imago Spiritus Sancti*. Evoca, dunque, il mistero delle divine Persone, il loro rivelarsi *ad extra* nel segno di una personale creatività-libertà, dialogia-servizio, esuberanza-gratuità, in qualche modo fondata nel mistero stesso del loro sussistere *ad intra*» (MILITELLO, *La Chiesa «il corpo crismato»*, p. 642; cf. anche F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, in BARBAGLIO-BOF-DIANICH [EDD], *Teologia*, pp. 72-108; I. SIVIGLIA, *Antropologia teologica in dialogo*, EDB, Bologna 2007).

⁵⁷⁴ Si veda l'intero assunto del Masciarelli che in definitiva si lascia ispirare in tal senso dall'abbozzo di dottrina mariologica enucleata da San Massimiliano M. Kolbe (cf. M. G. MASCIARELLI, *Maria, "creatura Trinitatis". Spunti kolbiani, in Miles Immaculatae 44 [2008] pp. 609-640*).

⁵⁷⁵ Cf. PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*, nn. 39-45, pp. 49-61.

⁵⁷⁶ Cf. MILITELLO, *La Chiesa «il corpo crismato»*, pp. 633-638; S. DIANICH, *Chiesa*, in BARBAGLIO-BOF-DIANICH (EDD), *Teologia*, pp. 199-234.

Nazaret.⁵⁷⁷ Dal cuore cordialissimo della Trinità sgorgano, si giustificano e trovano vigore la vocazione, la missione, l'indissolubile aderenza a Cristo, la destinazione gloriosa di Santa Maria nella comunione dei santi, il suo incidere secondo il volere di Dio nella storia degli uomini, quale *se-gno* della prossimità di Dio amante della vita verso l'umanità e le sue vicende. Non è un caso, osserva la lettera della Pontificia Accademia Mariana Internazionale, che nel solco della rivalutazione trinitaria della dottrina mariana della Chiesa,

«Giovanni Paolo II ha ampiamente considerato la cooperazione della Vergine all'opera trinitaria della salvezza sotto le categorie di "mediazione in Cristo" e di "mediazione materna", cioè come una funzione particolare, della maternità universale di Maria nell'ordine della grazia».⁵⁷⁸

⁵⁷⁷ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione ai fedeli per l'udienza generale del 10 gennaio 1996*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XIX/1, pp. 46-49: «Maria in prospettiva trinitaria»; PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALS, *La Madre del Signore*, n. 42, pp. 56-58.

⁵⁷⁸ PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALS, *La Madre del Signore* n. 52, p. 80; PERRELLA, *Ecco tua Madre (Gv 19,27)*, pp. 156-164. Non bisogna, inoltre, misconoscere l'importanza ma anche la difficoltà oggi di comprendere ed accogliere la grande categoria biblico-teologica della "mediazione", come ha mostrato A. GRILLO, *La categoria di «mediazione»: usi e abusi filosofico-teologici*, in AA. VV., *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Paoline, Milano 2000, pp. 73-105; spiace che al pur bravo teologo sia sfuggita la destinazione ed utilizzazione mariologica di tale categoria (egli è peraltro noto per una complessa sua tesi di laurea in teologia sull'argomento), come appare, ad esempio, anche in altri suoi contributi specifici a finalità teologico-liturgica: *Dal Cristo mediatore unico alle mediazioni ecclesiali. Il concetto di «mediazione» nel rapporto fra fondamento e culto*, in *Rivista Liturgica* 83 (1996) pp. 9-28; *L'idea di mediazione e differenza nel rapporto rito-ordine. Sacerdozio, gerarchia e rito a trent'anni dal Vaticano II*, in AA. VV., *Le liturgie di ordinazione*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1996, pp. 121-176.

Assunta e Glorificata in corpo ed anima nella gloria della Trinità, è in questa sua eterna condizione che la SempreverGINE Madre del Signore è presente nel cosmo, nel mondo, nella storia, nella Chiesa del tempo e nell'esperienza credente, culturale, spirituale ed esemplare del cristiano, come e a motivo della perfetta salvezza realizzata in lei dal Dio Uno e Trino. Santa Maria, dunque, è, *con* Cristo, *per* Cristo e *in* Cristo, sotto l'egida dello Spirito, sempre pronta a intercedere presso il Padre a nostro favore (cf. Eb 7,25), come orante e potente *Mater viventium* (cf. Gn 3,20).⁵⁷⁹ L'esercizio *in actu* della maternità spirituale della Vergine Maria, vera mediazione in atto *in* Cristo mediatore inclusivo,⁵⁸⁰ è realtà e servizio che la Chiesa confessa, celebra ed esperisce particolarmente nelle celebrazioni liturgiche, e che il popolo cristiano fortemente avverte e ritiene nel quotidiano dell'esistenza.⁵⁸¹ La consapevolezza della materna intercessione di Maria, insegna il magistero in profonda consonanza con la plurisecolare e genuina tradizione della Chiesa, suscita nei fedeli due caratteristici atteggiamenti

⁵⁷⁹ Sulla valenza biblica, teologica, liturgica e soteriologica del titolo di Gn 3,20, la cui valenza mariologica si disvela nell'ambito del parallelismo antitetico Eva-Maria, alla luce di Giovanni 19,25-27 e di Apocalisse 12,1-12 (titolo sottovalutato sia dai testi magisteriali precedenti il Vaticano II che dai libri liturgici preconciliari, ma valorizzato dal Concilio e dal magistero e dalla liturgia contemporanea): cf. CALABUIG, *Il culto alla Beata Vergine: fondamenti teologici e collocazione nell'ambito del culto cristiano*, in AA. VV., *Aspetti della presenza di Maria nella Chiesa in cammino verso il Duemila*, pp. 230-234.

⁵⁸⁰ Cf. F. MANZI, *Gesù Cristo: il mediatore storico-salvifico definitivo nei Vangeli sinottici e nel Vangelo di Giovanni*, in *La Scuola Cattolica* 127 (1999) pp. 663-734; E. DAL COVOLO, *Maria «associata» a Gesù. La catechesi mariologica del CCC*, in AA. VV., *La catechesi al traguardo*, LAS, Roma 1997, pp. 283-300.

⁵⁸¹ Cf. CALABUIG, *Il culto alla Beata Vergine: fondamenti teologici e collocazione nell'ambito del culto cristiano*, pp. 235-242: «Supplex Mater».

menti culturali: *l'invocazione fiduciosa e l'abbandono filiale*.⁵⁸² La maternità salvifica, o mediazione materna ed intercessione esercitata dalla glorificata Madre del Signore,⁵⁸³ si iscrive nella *cooperazione* sostanziale e imprescindibile che lo Spirito Santo attua, portando a pienezza l'opera messianica del Cristo nel tempo e nella storia, negli uomini e nelle donne, nonché nella Chiesa, sacramento universale di salvezza e madre universale.⁵⁸⁴

Prima e dopo il Concilio Vaticano II si riteneva che Maria e la mariologia avessero in un certo modo oscurato il ruolo proprio dello Spirito Santo nella redenzione e salvezza di Cristo.⁵⁸⁵ Infatti, alcuni teologi non cattolici fanno no-

⁵⁸² Cf. *Lumen gentium* 66; *Marialis cultus* 56; *Redemptoris Mater* 40; *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, 7. 19. 22. 30; S. ROSSO, *Atteggiamenti culturali verso la beata Vergine nell'eucologia mariana del Messale romano*, in *Marianum* 58 (1996) pp. 353-385; S. M. PERRELLA, *Maria, Madre di Gesù nel servizio al compimento del Regno. Una questione attuale*, in AA.VV., *Maria nel mistero di Cristo pienezza del tempo e compimento del Regno*, pp. 561-616.

⁵⁸³ Cf. S. MEO, *Mediatrice*, in DE FIORES-MEO (EDD), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, pp. 920-935; R. LAURENTIN-S. MEO, *Nuova Eva, ibidem*, pp. 1017-1029; J. M. HENNAUX, *L'Assomption de Marie comme condition du plein exercice de sa maternité spirituelle*, in *Marianum* 67 (2005) pp. 259-268; S. M. PERRELLA, *L'intercessione celeste della Madre del Signore. Alcune note teologiche ed ecumeniche*, in *Marianum* 72 (2010) pp. 53-146.

⁵⁸⁴ Cf. J. M. ALONSO, *Mediación de María-Mediación de la Iglesia*, in *Ephemerides Mariologicae* 25 (1975) pp. 23-50. C.R. GARCÍA PAREDES, *La mediación de María en perspectiva pneumatológica y ecclesiológica*, in *Ephemerides Mariologicae* 40 (1989) pp. 205-221; WSZOLEK, *La Beata Vergine Maria al servizio dell'unico Mediatore della salvezza*, in AA.VV., *Gesù servo di Dio e degli uomini*, pp. 157-189, specialmente le pp. 186-188; G. ZIVIANI, *La Chiesa Madre nel Concilio Vaticano II*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001.

⁵⁸⁵ Il teologo cattolico Mühlen faceva osservare come la teologia della Chiesa cattolica, specialmente prima del Concilio Vaticano II, non avesse sviluppato una sufficiente dottrina sullo Spirito Santo e sulla coopera-

tare come nella prassi teologica e pastorale la missione di *Consolatore* e di *Avvocato*, accompagnata da un aiuto costante, è affidata a Maria, mentre il Nuovo Testamento la riserva a Cristo e allo Spirito Santo;⁵⁸⁶ si parla di “maternità di Maria”, ma dopo l’Ascensione di Gesù, è per lo Spirito che i discepoli non sono lasciati orfani (cf. Gv 16,7); si attribuisce a Maria il titolo di “Consolatrice degli afflitti”, ma è il Paraclito che svolge il ruolo assegnatogli da Cristo stesso di “Consolatore” (cf. Gv 15,26); si dice, comunemente, che la Vergine Maria rivela e conduce a Cristo, ma, a onor del vero, solo lo Spirito conduce alla pienezza della verità (cf. Gv 16,13). La mariologia pre-Vaticano II per quanto riguarda il servizio di Maria alla salvezza dell’umanità, aveva sponsorizzato e applicato a lei il titolo controverso e popolare di “Corredentrica” del genere umano;⁵⁸⁷ a tal riguardo René Laurentin annotava:

zione della terza Persona divina alla redenzione di Cristo (cf. H. MÜHLEN, *Una mystica persona. La Chiesa come il Mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei Cristiani: una persona in molte persone*, Città Nuova, Roma 1968, p. 575); sul Mühlen e sulla questione della carenza della pneumatologia nella mariologia, si veda S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Centro di Cultura Mariana “Madre della Chiesa”, Roma 1991³, pp. 258-290.

⁵⁸⁶ Cf. J. MOLTMANN, *Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*, Queriniana, Brescia 1994; IDEM, *La fonte della vita. Lo Spirito Santo e la teologia della vita*, Queriniana, Brescia 1998; M. WELKER, *Lo Spirito di Dio. Teologia dello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1995.

⁵⁸⁷ Sull’origine abbastanza recente del titolo, sui suoi contenuti teologici, sui limiti di esso, sulla sua fondazione biblica e teologica, cf. il documentato studio di J. GALOT, *Maria la donna nell’opera della salvezza*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1991², pp. 239-292. Non possiamo tralasciare il fatto che prima del Vaticano II erano state fatte al Papa richieste di dogmatizzare il ruolo salvifico di Maria, che comunque non ebbero esito: cf. I. M. CALABUIG, *Un dossier inedito: gli studi di due Commissioni pontificie sulla definibilità della mediazione universale di Maria*, in *Marianum* 47 (1985) pp. 7-11; G. M. BESUTTI, *La mediazione di*

«Il titolo di corredentrice che è stato coniato per lei [Maria] e le è comunemente attribuito dai mariologi – ma non accettato negli Atti della Santa Sede né dal Concilio – converrebbe prima di tutto e a rigor di termini allo Spirito Santo, lo Spirito di Cristo, la cui unzione e il cui soffio animavano tutta l'opera salvifica del Redentore. Gli conviene secondo l'uguaglianza divina che darebbe tutta la sua forza al prefisso "co" redentore». ⁵⁸⁸

Tuttavia, a fronte di queste obiezioni, possiamo dire che il Concilio Vaticano II e il magistero pontificio postconciliare hanno rinunciato a questo tipo di "linguaggio". ⁵⁸⁹ A tal

Maria secondo gli studi di due commissioni istituite da Pio XI, ibidem, pp. 37-41; COMMISSIO HISPANICA, *ibidem*, pp. 42-78; COMMISSIO BELGICA, *ibidem*, pp. 79-172; M. HAUKE, *Riscoperta: la petizione del cardinale Mercier e dei vescovi belgi a papa Benedetto XV per la definizione dogmatica della mediazione universale delle grazie da parte di Maria (1915). Introduzione teologica e testo originale francese*, in *Immaculata Mediatrix* 10 (2010) pp. 305-338.

⁵⁸⁸ R. LAURENTIN, *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, Paoline, Roma 1983, pp. 233-234.

⁵⁸⁹ Un teologo italiano, soffermandosi a riflettere sull'associazione di Maria alla redenzione di Cristo sino alla sua *kenosis*, adopera il titolo Corredentrice «solo per ragioni didattiche, e cioè per l'utilità di una formula di comodo che riesce a richiamare un fatto complesso con una sola parola» (G. GOZZELINO, *Ecco tua Madre! Breve saggio di mariologia sistematica*, Elledici, Torino 1998, p. 85). L'intenzione è certamente lodevole, ma perpetua una ambiguità dall'autore stesso denunciata (cf. *ibidem*, pp. 85-88). Le ragioni didattiche e la formula di comodo potevano essere usate, invece, per *veicolare* e rendere più *familiari* al popolo di Dio quelle espressioni usate dal Concilio (*generosa socia, cooperatrix, ancilla Domini...*) nella sua ponderata opzione di una mariologia storico-salvifica, cristologico-ecclesiale, pastorale ed ecumenica. La storia insegna che dietro ad ogni titolo mariano sussiste un'opinione, una teologia, una consuetudine (è il caso di *Theotokos* e *Christotokos*) che la Chiesa ha rifiutato o fatto proprio avendolo chiarito e collegato con la verità della fede. Tale processo di ecclesiale recezione non è invece avvenuto per i titoli di Maria *corredentrice* e *mediatrice di tutte le grazie*. Utile, raro e poco conosciuto, è lo studio di G. GEENEN, *Appellativa christologico-mariologica cultus Matris Iesu in*

proposito, possiamo ricordare una lettera che Paolo VI inviò al card. Leo Suenens il 13 maggio del 1975:

«Dobbiamo, perciò, ritenere che l'azione della Madre della Chiesa, a beneficio dei redenti, non sostituisce né rivaleggia con l'azione onnipotente e universale dello Spirito Santo, ma la implora e la prepara, non soltanto con la *preghiera* di intercessione, ma anche con l'influsso diretto dell'*esempio*, compreso quello, importantissimo, della massima docilità alle ispirazioni del divino Spirito». ⁵⁹⁰

La *mediazione salvifica* (evidentemente emendata da ogni fraintendimento, da ogni linguaggio e da ogni indebita appropriazione mariocentrica) in Cristo ⁵⁹¹ della Vergine, ⁵⁹² è *prototipo e paradigma per la Chiesa*, chiamata, come

saeculis II-VI, in AA.VV., *De primordiis cultus mariani. De fundamentis Scripturistici et dogmatico-liturgicis cultus mariani*, PAMI, Roma 1970, vol. 2, pp. 149-181, ove sono presenti diversi titoli di indole soteriologica, di cui vengono dati le fonti e il valore letterale e dottrinale: *Advocata, Salvatrix, Auctrix (salutis, vitae, meriti), Causa salutis, Socia, Excellens socia quia mater-socia, Mediatrix Dei et hominum (ad homines, hominibus, apud homines), Ministra salutis, Mater viventium, Reparatrix vitae, Instrumentum salutis, Redemptrix*).

⁵⁹⁰ PAOLO VI, *La Vergine Maria nell'opera dell'umana redenzione. Insegnamenti di Paolo VI*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1976, vol. XIII, pp. 494-495.

⁵⁹¹ Su questo aspetto, che ha dei delicati risvolti teologici, pastorali ed ecumenici, cf. GRUPPO DI DIALOGO FRA CATTOLICI ROMANI E LUTERANI NEGLI USA, *The One Mediator, the Saints, and Mary*, in *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 4, nn. 3083-3360, pp. 1111-1263; GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, Qiqajon, Magnano 1998, nn. 204-227, pp. 103-116; COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA – CATTOLICO ROMANA (= ARCIC II) *Maria: grazia e speranza in Cristo*, del 2 febbraio 2004, in *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 7, nn. 247-255, pp. 142-147.

⁵⁹² Cf. AA. VV., *La cooperación de María a la salvación*, in *Ephemerides Mariologicae* 55 (2005) pp. 365-498; C. PÉREZ TORO, *La cooperación de María a la obra del Redentor en el "hoy" de la Iglesia*, s. e., Roma 2005.

Maria, a cooperare all'opera del Figlio di Dio venendo altresì guidata e sorretta dall'opera santificante e salvifica dello Spirito Santo. Inoltre, afferma Andrea Villafiorita Monteleone nel suo poderoso studio sulla *Socia Redemptoris*, non si può non rilevare la partecipazione della Vergine al dono dello Spirito, per cui il suo ruolo mediativo assume un evidente valore redentivo non sempre recepito dalla teologia contemporanea; eppure la Madre del Verbo Redentore,⁵⁹³ infatti,

«partecipa al dono di quello Spirito che ci rende Suoi figli; anzi: senza chiamare in causa la discussa teoria della causalità fisica strumentale, la partecipazione di Maria al dono dello Spirito può sostanziarsi proprio in questo: lo Spirito che ci viene donato ci rende figli nel Figlio e simultaneamente figli della Vergine. Il ruolo di Cristo e di Maria diviene complementare ma asimmetrico: lo Spirito è fondamento della nostra redenzione perché imprime in noi i lineamenti di Cristo – e in questo senso la salvezza è contatto personale con Cristo nello Spirito. Ma il medesimo Spirito ci rende figli della Vergine, perché ci comunica una qualità essenziale dell'esistenza umana di Cristo e cioè la sua figliolanza dalla Vergine: lo Spirito imprime in noi i connotati di figlio della Vergine».⁵⁹⁴

⁵⁹³ Cf. A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris Socia*. Maria e la Redenzione nella teologia contemporanea, Eupress, Lugano 2010, pp. 435-455.

⁵⁹⁴ *Ibidem*, p. 438. Lo stesso autore sottolinea anche un fatto importante: «Si noti che la cooperazione della Vergine alla redenzione non può consistere unicamente in questa partecipazione al dono dello Spirito: quest'ultima è piuttosto la conseguenza in ambito mediativo della partecipazione attiva all'opera della Redenzione. Tale partecipazione viene a dipendere dalla cooperazione redentiva e dunque *manifesta* questa cooperazione» (*ibidem*, p. 439, nota 204).

Allo stesso tempo bisogna anche affermare che la Madre del Signore personifica la collaborazione della Chiesa e dei battezzati-crismati, essendo la prima di coloro che Paolo chiama “collaboratori” o “cooperatori di Dio” (cf. I Cor 3,9), e che quindi non ledono il primato assiologico assoluto non esclusivo ma inclusivo del Mediatore Cristo e dello Spirito Santo, come ingiustificatamente si teme in diverse comunità cristiane,⁵⁹⁵ anche a motivo di rinnovate e persistenti richieste al Papa, sia a Giovanni Paolo II sia ora a Benedetto XVI, di dogmatizzare il ruolo corredentore e mediatore della Madre del Cristo, suscitando forti perplessità e rifiuti ma anche qualche adesione in merito.⁵⁹⁶ La storia dei dogmi e della teologia insegna che la Chiesa, dopo lungo e sofferto dibattito e riflessione, definisce *una dottrina* che ritiene pienamente contenuta nella divina Rivelazione. La dottrina della corredenzione e della mediazione di Maria nelle sue implicanze linguistiche, trinitarie, pneumatologiche, soteriologiche, ecclesiologiche ed antropologiche, appare a molti ancora immatura, da ulteriormente precisare e da collegare pienamente col *nexus mysteriorum!*⁵⁹⁷ Per cui è legittimo l’interrogativo: può una dottrina non pienamente arrivata a maturazione essere oggetto di definizione dogmatica in un tempo anche di disincanto o di stanchezza

⁵⁹⁵ Su questa delicata e importante tematica, che interessa da vicino anche le Chiese cristiane, cf. S. M. PERRELLA, «*Non temere di prendere con te Maria*» (Matteo 1,20). Maria e l’ecumenismo nel postmoderno, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, pp. 103-119; pp. 171-202.

⁵⁹⁶ Cf. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris Socia*, pp. 69-74; si vedano anche le pp. 75-219 su: «La corredenzione nella teologia contemporanea: *status quaestionis*».

⁵⁹⁷ Cf. I. M. CALABUIG, *Riflessione sulla richiesta della definizione dogmatica di «Maria corredentrice, mediatrice, avvocata»*, in *Marianum* 61 (1999) pp. 129-175; M. PONCE CUÉLLAR, *María. Madre del Redentor y Madre de la Iglesia*, Herder, Barcelona 2001, pp. 487-500.

ecumenica?⁵⁹⁸ A livello di dialogo ecumenico, inoltre, nessuno ignora che tra le Chiese cristiane ci sono tutt'ora punti di dissenso e di consenso circa Maria e il suo ruolo nella storia della salvezza.⁵⁹⁹ Comunque nessun

«cristiano può rinunciare alla verità sulla Vergine Madre, perché se lo facesse, rischierebbe di compromettere la verità salvifica su Cristo e su Dio, Trinità Santa. Su questo consenso di fondo vanno misurate anche le differenze, tenendo conto del principio della gerarchia della verità (cf. *Unitatis redintegratio*, 11), basato sul fatto che il nesso col fondamento della fede cristiana è diverso per vari aspetti del mistero proclamato, celebrato e vissuto. E poiché il dissenso sulla mariologia è rivelativo di un più ampio dissenso sull'antropologia e sull'ecclesiologia, bisogna misurare que-

⁵⁹⁸ In sede conciliare il cardinale Agostino Bea, già rettore del Pontificio Istituto Biblico di Roma, ebbe grande influenza. Gli *acta* attestano un suo intervento sulla mediazione, che ritiene non giunta a piena maturazione, e dove chiede che venga omesso il titolo Mediatrice: «Tamen consultius videtur in documento conciliari omittere vocem *Mediatricis*, quippe quae periculum creet ne ab ipsis fidelibus catholicis non recte intelligatur et christianis a nobis seiunctis serias, vere serias, difficultates paret» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Cura et studio Archivii Concilii Oecumenici Vaticani II Typis Polyglottis Vaticanis 1973, vol. III, pars I, p. 456). Di diverso parere fu il cardinale arcivescovo di Palermo Ernesto Ruffini, nel suo intervento sulla cooperazione (*consociatio*) alla redenzione e sulla mediazione mariana (cf. *ibidem*, pp. 439-441). Rifacendosi alla tradizione tomista il porporato dichiarava che tra Dio e gli uomini ci possono essere, oltre a Cristo, altri mediatori, in quanto cooperatori all'unione dell'uomo con Dio (*dispositive et ministerialiter*); quindi Maria, come madre di Dio e nostra, può essere considerata e chiamata degnissima mediatrice presso il Mediatore: «Christus est Mediator absolute necessarius, Maria est mediatrix dependenter a Christo, et ideo ex peculiari Dei voluntate» (*ibidem*, p. 441). Queste sono solo alcune testimonianze della appassionata dialettica fra padri conciliari sul tema in questione.

⁵⁹⁹ Cf. S. M. PERRELLA, *I temi mariani controversi nel dialogo con il protestantesimo. L'importante contributo del Gruppo di Dombes*, in *Miles Immaculatae* 39 (2003) pp. 75-158.

ste concezioni di fondo sul nucleo fondante del paradosso cristologico-trinitario. Ed ecco che la ricerca ecumenica intorno alla Madre del Signore rimanda alle questioni decisive della dottrina della grazia, della giustificazione, della comunione ecclesiale». ⁶⁰⁰

Il tema della cooperazione e della mediazione di Maria alla salvezza di Cristo, nonostante congrui e proficui dialoghi interecclesiali avutisi in questi ultimi anni, rimane ancora oggi una questione controversa e aperta tra le Chiese cristiane, anche a causa delle citate connessioni che la teologia e il magistero cattolico non hanno ancora sufficientemente affrontato. ⁶⁰¹

Il *munus salutiferum* della Vergine, comunque, si è concretato progressivamente a partire dall'evento dell'Incarna-

⁶⁰⁰ FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*, p. 148. Sui temi accennati dal vescovo e teologo napoletano si veda il prezioso studio di G. BRUNI, *Mariologia ecumenica*. Approcci-Documenti-Prospettive, EDB, Bologna 2009.

⁶⁰¹ Cf. S. M. PERRELLA, *Quanta est nobis via? Maria Madre di Gesù e la ricerca dell'unità perduta. Per una lettura del Documento «des Dombes»*, in *Marianum* 64 (2002) pp. 163-250, specialmente le pp. 190-203; 228-246. Non va dimenticata la delicata questione del linguaggio, visto che esiste una profonda e intima relazione tra il modo di comprendere e spiegare la redenzione di Cristo e il modo di recepire ed esprimere la cooperazione di Maria alla salvezza del Redentore: molti si rifanno alla tradizionale concezione teologico/anselmiana della soddisfazione; altri propongono una lettura meno giuridica, più radicata ai dati storico-salvifici della Scrittura, in consonanza immediata con il messaggio della Rivelazione e più confacente alle mutate condizioni ecclesiali e teologiche (cf. J. GONZALEZ FAUS, *La humanidad nueva*. Ensayo de cristologia. Sal Terrae, Santander 1984, vol. 1, pp. 500-520; C. POZO, *La maternidad salvifica de María en la teología actual*, in AA.VV., *Il Salvatore e la Vergine Madre*. La maternità salvifica di Maria e le cristologie contemporanee, Marianum-EDB, Roma-Bologna 1981, pp. 227-271; una buona sintesi sulle diverse visioni teologiche la offre il teologo spagnolo A. M. CALERO, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*. Saggio di mariologia, Elledici, Torino 1995, pp. 323-328).

zione redentrice, sia per volontà del Figlio che per l'azione particolare dello Spirito, per cui ora nella comunione dei santi la Madre di Gesù «segue sempre l'opera del suo Figlio», andando incontro a «tutti coloro, che Cristo ha abbracciato e abbraccia continuamente nel suo inesauribile amore». ⁶⁰² Questo amore materno della Madre di Cristo, suscitato e perfezionato dallo Spirito, possiede inoltre delle caratteristiche peculiarmente antropologiche con inevitabili connessioni ecclesiologiche poiché trova la sua espressione

«nella sua singolare vicinanza all'uomo ed a tutte le sue vicende. In questo consiste il mistero della Madre. La Chiesa, che la guarda con amore e speranza tutta particolare, desidera appropriarsi di questo mistero in maniera più profonda. In ciò, infatti, la Chiesa riconosce anche la via della sua vita quotidiana, che è in ogni uomo». ⁶⁰³

L'evento dell'incarnazione del Dio-con-noi, dunque, fa sì che l'amore eterno del Padre nel dono del suo Unigenito nello Spirito Santo si manifesti e si effonda continuamente sull'umanità; copiosa effusione che la Vergine ha sperimentato nella sua vicenda terrena e che ora presso il Trono divino impetra per tutti i suoi fratelli e sorelle in umanità, fedele alla parola del suo Figlio: «gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date» (Mt 10,8). Infatti, afferma Giovanni Paolo II nell'enciclica *Redemptor hominis* del 1979,

«un tale amore si avvicina ad ognuno di noi per mezzo di questa Madre ed acquista in tal modo segni più comprensibili ed accessibili a ciascun uomo. Di conseguenza, Maria deve trovarsi su tutte le vie della vita quotidiana della Chie-

⁶⁰² GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis* 22, lettera enciclica del 4 marzo 1979, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 6, n. 1265, p. 883.

⁶⁰³ *Ibidem*, vol. 6, n. 1265, pp. 883 e 885.

sa. Mediante la sua materna presenza, la Chiesa prende certezza che vive veramente la vita del suo Maestro e Signore, che vive il mistero della Redenzione in tutta la sua vivificante profondità e pienezza. Parimenti la stessa Chiesa, che ha le sue radici in numerosi e svariati campi della vita di tutta l'umanità contemporanea, acquista anche la certezza e [...] l'esperienza di essere vicina all'uomo, ad ogni uomo, di essere la "sua" Chiesa: Chiesa del popolo di Dio». ⁶⁰⁴

Tale enciclica di natura cristologico-redentiva ha messo bene in evidenza il rapporto continuativo esistente tra la Madre del Signore e la Chiesa/Madre dell'umanità vivificata dalla redenzione di Gesù Cristo perpetuata nel tempo post-pasquale dal suo Spirito. ⁶⁰⁵

Nell'enciclica sullo Spirito Santo, la *Dominum et vivificantem*, ⁶⁰⁶ inoltre, Giovanni Paolo II, attingendo al magistero conciliare del Vaticano II, richiama la cooperazione che la Madre e Serva del Signore offre alla rigenerazione e formazione dei fedeli, ribadendone la paradigmaticità in rapporto alla Chiesa, invitata a sua volta a vivere la sua funzione materna nel tempo della storia, sotto la guida di quello stesso Spirito che continuamente ha accompagnato la Madre di Gesù nel corso della sua esistenza. La verità espressa dagli antichi Simboli di fede – la cooperazione della Vergine al Pneuma divino nell'evento dell'Incarnazione – non deve, tuttavia, essere compresa solo in prospettiva

⁶⁰⁴ *Ibidem*, vol. 6, n. 1266, p. 885.

⁶⁰⁵ Papa Wojtyła, contemplando la pienezza di vita offerta dal Cristo all'umanità, definisce la Chiesa come «Chiesa degli uomini viventi, viventi perché vivificati dall'interno per opera dello "Spirito di verità", perché visitati dall'amore che lo Spirito Santo infonde nei nostri cuori» (*ibidem*, vol. 6, n. 1262, p. 881).

⁶⁰⁶ Cf. L. DI GIROLAMO, *Lo Spirito Santo come persona-dono nel magistero di Giovanni Paolo II*, in *Rassegna di Teologia* 49 (2008) pp. 197-225.

funzionale, come se lo Spirito e la Vergine si rapportassero tra loro indirettamente solo in vista della generazione nel tempo del Verbo Cristo, in quanto, in realtà, tra essi, seppur in modo non simmetrico, si instaura una relazione diretta e personale. Giovanni Paolo II, inoltre, soffermandosi sul mistero dell'Incarnazione redentiva ne evidenzia, insieme alla *portata cosmica*, anche quella *antropologica*:

«L'incarnazione di Dio-Figlio significa l'assunzione all'unità con Dio non solo della natura umana, ma in essa, *in un certo senso, di tutto ciò che è "carne"*: di tutta l'umanità, di tutto il mondo visibile e materiale. L'incarnazione, dunque, ha anche un suo significato cosmico, una sua cosmica dimensione. Il "Generato prima di ogni creatura", incarnandosi nell'umanità individuale di Cristo, si unisce in qualche modo con l'intera realtà dell'uomo, il quale è anche "carne" – e in essa ogni "carne", con tutta la creazione. Tutto ciò si compie per opera dello Spirito Santo». ⁶⁰⁷

L'Incarnazione del Verbo in Maria, operata dallo Spirito, mentre realizza l'unità dell'umanità e del cosmo con Dio, costituisce la nostra giustificazione in Cristo, divenendo, inoltre, un'autentica rivelazione dell'uomo all'uomo. D'altra parte, secondo la nostra fede, lo Spirito è la forza misteriosa che investe il cuore della persona umana operandone la trasformazione e la santificazione. Per Giovanni Paolo II questo è avvenuto, a maggior ragione, in Maria di Nazaret, resa dallo stesso Pneuma divino capace di corrispondere nella radicalità della fede al dono dell'autocomunicazione di Dio nel suo Messaggero (cf. Lc 1,26-38). Nel n. 51 dell'enciclica afferma:

⁶⁰⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Dominum et vivificantem* 50-51, lettera enciclica del 18 maggio 1986, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 10, nn. 576-577, pp. 403-405.

«Lo Spirito Santo, che con la sua potenza adombrò il corpo verginale di *Maria*, dando in lei inizio alla maternità divina, nello stesso tempo rese il suo cuore perfettamente obbediente nei riguardi di quell'autocomunicazione di Dio, che superava ogni concetto e ogni facoltà dell'uomo [...]. *Maria* è entrata nella storia della salvezza del mondo mediante l'obbedienza della fede. E *la fede*, nella sua più profonda essenza, è l'apertura del cuore umano davanti al dono: *davanti all'autocomunicazione di Dio* nello Spirito Santo. Scrive san Paolo: "Il Signore è lo Spirito, e dove c'è lo Spirito del Signore, c'è libertà". Quando Dio uno e trino si apre all'uomo nello Spirito Santo, questa sua "apertura" rivela e insieme dona alla creatura-uomo la pienezza della libertà. Tale pienezza si è manifestata in modo sublime proprio mediante la fede di *Maria*, mediante "l'obbedienza della fede", davvero: beata colei che ha creduto!"». ⁶⁰⁸

Lo Spirito di Cristo, dunque, agisce all'interno della persona di *Maria* – come in ogni discepolo e discepola di Gesù – rendendo il suo cuore perfettamente obbediente all'autocomunicazione di Dio affinché possa accogliere la salvezza, sua personale e quella di tutta l'umanità, mediante una convinta e convincente risposta di fede che si fa adesione perfetta al Verbo divino e al suo progetto/opera di salvezza. ⁶⁰⁹

⁶⁰⁸ *Ibidem*, n. 578, p. 405.

⁶⁰⁹ Non si ricorderà mai abbastanza un atto importante nella biografia teologica e teologale di *Maria*: ella è passata dalla situazione di *Mater Domini* nella carne (cf. Lc 1,43) a quella di *discepola* nella fede, tutta consacrata a realizzare la parola del suo e nostro Signore (cf. Lc 8,19-21; 11,27-28; SERRA, *Maria di Nazaret*, pp. 49-59, specialmente le pp. 56-58); ella è entrata a far parte di quelli che «obbediscono a Cristo» (Eb 5,9c) per i quali egli è «divenuto causa di salvezza eterna» (Eb 5,9b). *Maria*, serva del Signore impara ad obbedire al Figlio, che della volontà salvifica di Dio (cf. Lc 1,47) è la rivelazione ultima e definitiva (cf. Eb 1,1-3); da questo rapporto obbedienziale della Vergine con la persona del Figlio-Redentore consegue, prima di tutto, che anche la Madre – come tutti i servi obbedienti

Nel pensiero di Giovanni Paolo II (così come nella bimillenaria *confessio fidei* della Chiesa), la Vergine non prende mai il posto dello Spirito e, tuttavia, rimane l'evidenza di un evento salvifico nel quale Maria è associata da una parte all'opera del Figlio e, dall'altra, all'azione interiorizzante e universalizzante del Paraclito (è questa una vera e propria mediazione che la Vergine compie "nello" Spirito)⁶¹⁰ che,

del Figlio di Dio – viene da lui salvata (cf. Eb 5,9; 10,10.14). «La constatazione che in Maria si è operato il passaggio dal timore di Dio all'obbedienza alla sua indeducibile volontà ci porta a concludere che, sul versante antico testamentario, Maria assume la spiritualità di "quelli che temono Dio" (τοις φοβουμένοις αὐτόν, Lc 1,50b). Ma, sul versante neotestamentario, assurge a modello (cf. Lc 1,35.48b) di coloro che hanno "gli stessi sentimenti che furono in Gesù Cristo" (Fil 2,5) il quale ha assunto la "condizione di servo" (Fil 2,7b) ossia ha obbedito fino a morire crocifisso (cf. Fil 2,8bc)» (F. MANZI, *La "forma" obbedienziale del servizio di Gesù Cristo e di Maria. Confronto esegetico-teologico di Fil 2,7 con Lc 1,48*, Pontificia Facoltà Teologica "Marianum", Roma 1999, estratto della tesi di laurea in teologia con specializzazione in mariologia, n. 79, p. 88; cf. l'intero assunto esegetico-teologico e mariologico alle pp. 86-88). La conformità alla obbedienza di Cristo porta all'esaltazione divino-cristica di Maria e dei credenti (cf. *ibidem*, pp. 88-92).

⁶¹⁰ Sulla base della pneumatologia di H. Mühlen (*El Espíritu Santo en la Iglesia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1974, pp. 566-605) si può asserire che la mediazione in Cristo di Maria va declinata anche nello Spirito Santo, nel senso che «allo stesso modo, "l'intercessione di Maria per noi è intellegibile soltanto nella vasta prospettiva della mediazione che tutto unisce, mediazione che è lo stesso Spirito di Cristo come persona". Ancor più, "la cooperazione di Maria con il Figlio suo ha avuto luogo attraverso la mediazione previa dello Spirito Santo, mediazione che si comunica anche a lei"» (CALERO, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, p. 331; si vedano anche le pp. 328-342, ove l'autore oltre alla dimensione pneumatologica segnala quella ecclesiologica della mediazione mariana). Si veda anche G. BARTOSIK, *Modelli interpretativi della partecipazione di Maria SS. alla missione mediatrice dello Spirito Santo*, in *Miles Immaculatae* 43 (2007) pp. 461-513; dello stesso autore non possiamo tralasciare il suo poderoso e informato testo di ben 582 pagine: «*Mediatrix in Spiritu Mediatore*. La mediazione della Beata Vergine Maria come partecipazione alla funzione mediatrice dello Spirito Santo alla luce della teo-

senza coartare o diminuire la libertà umana⁶¹¹ – condizione indispensabile perché si possa declinare una corretta grammatica dell'antropologia della relazione – ne consente piuttosto una piena realizzazione nell'obbedienza della fede, arrivando alla *cristiformità* del credente, anch'essa vera sua opera come Spirito del Padre e del Figlio, meta e garanzia di salvezza per la quale la stessa Maria di Nazaret *performatata* dalla Grazia, prega e si industria in qualità di materna mediatrice celeste. Sullo specifico contributo della Madre del Signore alla cristiformità del credente, vera finalità della salvezza, Gianni Colzani annota:

«Questa obiettiva e universale conformazione a Cristo trova il suo modello in quella santità personale che è connessa all'ufficio materno di Maria. Realizzando cristologicamente l'unità di divinità e umanità, lo Spirito fa di Maria colei che è messa a contatto con la salvifica intenzione trinitaria che permea tutta la storia e che, per grazia e per fede, ne incarna fruttuosamente l'efficacia e ne anticipa profeticamente la conclusione escatologica. La partecipazione di Maria a Cristo, realizzata dallo Spirito, è certamente relativa alla maternità divina e, perciò, rimandante oltre lei stessa; non è però avvenuta senza di lei. Questa sua libera adesione si col-

logia contemporanea», Niepokalanów 2006: il volume è stato però scritto in lingua polacca, quindi inaccessibile ai più. Bartosik, tra l'altro, in questa sua importante opera ha il merito di aver risposto, con l'ausilio del pensiero teologico contemporaneo, all'importante quesito: come la Vergine glorificata esercita la sua mediazione “nello” Spirito? Il teologo distingue ed esamina quattro modi di tale partecipazione: *mediazione dell'esempio*; *mediazione d'intercessione*; *cooperazione con lo Spirito* nella “distribuzione delle grazie”; *maternità spirituale* come partecipazione alla maternità della Terza Persona: cf. *ibidem*, pp. 433-496: una recensione in lingua italiana dell'opera in questione è stata approntata da B. KOCHANIEWICZ, in *Miles Immaculatae* 43 (2007) pp. 747-754.

⁶¹¹ Cf. G. ROVIRA, *Las relaciones de María con la Santísima Trinidad y su libertad*, in *Scripta Theologica* 19 (1987) pp. 729-749.

loca ad un livello tale dell'opera di Cristo da fare di lei un membro eminente del suo corpo, un modello per tutti coloro che verranno dopo di lei; se dal punto di vista contenutistico la sua adesione non è altro che fede, rimane però adesione di fede ad un evento salvifico dalla strutturale universalità. Balthasar vi fonderà il suo principio mariano: in Maria è incoativamente presente la Chiesa santa e fedele, totalmente raccolta attorno alla dinamica misterica della grazia». ⁶¹²

2. COOPERAZIONE SALVIFICA E PARTECIPAZIONE DI MARIA AL SACERDOZIO DEL POPOLO DI DIO

Sia la Madre di Gesù, *ancilla redemptionis*, che la Chiesa, *ministra redemptionis*, hanno a cuore e si impegnano a loro modo a cooperare *in, sub e con* Cristo e *nello* Spirito, alla salvezza dell'umanità in ordine al compimento dell'Alleanza escatologica in ciascuna creatura. ⁶¹³ In questa comune *solidarietà salvifica* che unisce Maria e la Chiesa, e qui sono ancora calzanti le riflessioni di Karl Rahner, ⁶¹⁴ non è pensabile alcun «*solipsismo salvifico*». ⁶¹⁵ D'altra parte, l'essere membro, seppur eminente e singolare della Chiesa (cf.

⁶¹² G. COLZANI, *Dio Padre e Maria. Il mistero della grazia e la risposta della fede*, in AA. VV., *Maria e il Dio dei nostri padri, Padre del Signore nostro Gesù Cristo*, Marianum, Roma 2001, p. 334; cf. tutto l'intervento alle pp. 317-336.

⁶¹³ Una recente tesi di laurea indaga sul *munus* materno ecclesiale e mariano alla luce dell'Alleanza; tale *munus* materno viene esaminato per cogliere e proporre la fecondità del *matris munus* nella *Ecclesia Mater* (cf. J. KOŁZOWSKI, *Il matris munus nella Ecclesia Mater. La maternità in relazione all'Alleanza*, Università Lateranense, Roma 2006, pp. 37-82: «Il *matris munus* di Maria e della Chiesa»).

⁶¹⁴ Cf. K. RAHNER, *Nuovi Saggi*, Paoline, Roma 1960, vol. 3, pp. 256-276: «Il mediatore unico e le molte mediazioni».

⁶¹⁵ *Ibidem*, p. 261

Lumen gentium 53), in cui l'universale bisogno di redenzione ha raggiunto anticipatamente per grazia la sua espressione più compiuta,⁶¹⁶ rende la stessa Madre di Cristo non solo partecipe dell'opera messianica e mediatrice di Cristo, ma anche del suo sacerdozio,⁶¹⁷ così come accade e diventa carisma e responsabilità comune ad ogni battezzato-crismato⁶¹⁸ nel nome della Santa Trinità.⁶¹⁹ Bisogna rammentare, che la dottrina del Concilio Vaticano II

⁶¹⁶ Cf. K. RAHNER, *L'Immacolata Concezione*, in IDEM, *Saggi di cristologia e di mariologia*, Paoline, Roma 1965, pp. 423-432.

⁶¹⁷ La Lettera agli Ebrei è il testo biblico fondamentale del sacerdozio di Cristo; qui egli viene presentato sulla lunghezza d'onda del misterioso ma noto personaggio del libro della Genesi (cf. Gn 14,17-20), Melchisedek. L'intento dell'agiografo neotestamentario è quello di mostrare la superiorità e trascendenza del sacerdozio di Cristo rispetto a quello levitico: «Egli [Melchisedek] è senza padre, né madre, senza genealogia, senza principio di giorni né fine di vita, fatto simile al Figlio di Dio e rimane sacerdote per sempre» (Eb 7,3). In questo versetto si può desumere l'*unicità* di Cristo e l'*eternità* del suo sacerdozio. Cristo è sacerdote in *aeternum* e, prefigurazione del suo sacerdozio che non tramonta, era il re di Salem, Melchisedek (cf. Eb 7,17-21 e 5,6); dunque il sacerdozio secondo l'ordine di Melchisedek è un sacerdozio regale; altre caratteristiche del sacerdozio di Cristo sono la sua *superiorità* (cf. Eb 7,18-19, 26-27), la sua *universalità* (cf. Eb 5,5-6) e la sua capacità di mediazione (cf. Eb 9,15) con connotazione sacrificale, oblativa (cf. Eb 10,5-10 (cf. A. VANHOYE, *Cristo è il nostro sacerdote*). La dottrina dell'epistola agli Ebrei, Marietti, Torino 1970). In conclusione, «Cristo è sacerdote trascendente, sacerdote che non appartiene ad alcun sacerdozio anteriore e che è d'un genere unico "nell'ordine di Melchisedek", discendente cioè dall'alto e non originario dalla razza giudaica. Egli è sacerdote in qualità di Figlio di Dio incarnato. Il sacerdozio è legato al mistero dell'incarnazione redentrice [...]. Per la lettera agli Ebrei, il sacerdote è essenzialmente un mediatore. Il Cristo continua la sua mediazione nel suo stato sacerdotale celeste, basandosi sul valore del suo unico sacrificio» (J. GALOT, *Teologia del sacerdozio*, LEF, Firenze 1981, p. 61).

⁶¹⁸ Cf. MILITELLO, *La Chiesa «il corpo crismato»*, pp. 621-657: «Il comune sacerdozio».

⁶¹⁹ Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Lumen gentium* 10; il testo conciliare rimanda in nota a due documenti di Pio XII che hanno preparato la strada, nell'itinerario teologico, all'affermazione della complementarie-

«circa il sacerdozio comune dei fedeli (o, preferibilmente, con una espressione più semplice e più diretta, “il sacerdozio battesimale”) ‘riprende’ la verità biblica, la *recupera* e la riesprime nella propria visione ecclesiologica, nella nuova concezione della Chiesa. La Chiesa è un “popolo sacerdotale”: la pasqua di Cristo è l’evento che ricrea l’umanità attuandola nella logica del dono, attraverso l’effusione dello Spirito. Lo Spirito del Risorto costituisce e anima la Chiesa come un sacerdozio santo [...]. Così – continua W. Kasper – “secondo l’ultimo Concilio tutti i battezzati partecipano del triplice ministero di Gesù Cristo e costituiscono un popolo profetico, sacerdotale e regale (1 Pt 2,5-10). È proprio questo che intendiamo quando parliamo di sacerdozio comune dei battezzati” [...]. Questa dottrina non è “nuova”. Riecheggia di continuo nella letteratura patristica, specie quando i Padri mettono in evidenza la distinzione del sacerdozio comune dei fedeli dal ministero del sacerdozio ordinato».⁶²⁰

Con la rinnovata ecclesiologia e teologia del ministero ecclesiale, sappiamo che per un adeguato lessico il Concilio

tà nella distinzione dei due ordini di sacerdozio: - *Magnificate Dominum*, allocuzione del 2 novembre 1954 (cf. *Acta Apostolicae Sedis* 46 [1954] p. 669); - *Mediator Dei*, lettera enciclica del 20 novembre 1947 (cf. *Acta Apostolicae Sedis* 39 [1947] p. 555). Si veda il commento di J. SARAIVA MARTINS, *Il sacerdozio ministeriale*. Storia e teologia, Urbaniana University Press, Roma 1991, pp. 58-60.

⁶²⁰ A. STAGLIANÒ, *Tutti sacerdoti in Cristo. Teologia del sacerdozio a partire dal Concilio Vaticano II*, in AA. VV., *Popolo sacerdotale in cammino con Maria*, AMI, Roma 2008, pp. 29-30; cf. l’intero intervento alle pp. 25-49; saranno di utile consultazione: 1 Pt 2,4-10; 5,1-4; CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Presbyterorum ordinis* 2; *Ad gentes* 15; A. ACERBI, *Due Ecclesiologie*. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella “Lumen gentium”, Dehoniane, Bologna 1975; M. ADINOLFI, *Il sacerdozio comune dei fedeli*, Antonianum, Roma 1983; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1268 e 1546 («Il sacerdozio comune dei fedeli»); nn. 1536-1600 («Il sacramento dell’Ordine»).

Vaticano II ha optato per il termine presbitero, cioè prete, in relazione al sacramento dell'ordine, per cui giustamente osserva G. Grisel, il «sacerdozio ministeriale andrebbe indicato col termine presbiterato; mentre il termine sacerdozio andrebbe riservato al sacerdozio di Cristo e al sacerdozio di tutto il popolo di Dio». ⁶²¹ Questa chiarificazione terminologica renderebbe meno peregrina ed equivoca l'idea che tale carisma, ministero e responsabilità ecclesiale del sacerdozio comune dei discepoli sia stato partecipato anche alla Madre del Signore. ⁶²²

2.1 Maria “*Virgo sacerdos*”: storia e problemi

Prima del Vaticano II qualcuno amava coniare e dotare di motivazioni teologiche il titolo *Virgo sacerdos*, ⁶²³ coniato nel 1706 in un inno alla Vergine per la festa liturgica della Presentazione di Maria Bambina al Tempio dal gio-

⁶²¹ G. GRISEL, *Sacerdozio*, in J. B. BAUER-C. MOLARI (EDD), *Dizionario Teologico*, Cittadella, Assisi 1974, p. 640; per ulteriori e più recenti considerazioni, cf. MILITELLO, *La Chiesa «il corpo crismato»*, pp. 659-714: «Il sacerdozio ministeriale».

⁶²² A questo riguardo si veda la buona rassegna teologica proposta da G. LANZETTA, *Il sacerdozio di Maria nella teologia cattolica del XX secolo*. Analisi storica e teologica, Pontificia Facoltà Teologica Sanctae Crucis. Thesis ad doctorandum in theologia totaliter edita, Roma 2006, pp. 81-209: «Il Sacerdozio di Maria nella teologia francese, italiana e spagnola».

⁶²³ Cf. R. LAURENTIN, *Le problème du sacerdoce marial devant le Magistère*, in *Marianum* 10 (1948) pp. 160-178; IDEM, *Maria, Ecclesia Sacerdotum*. I: Essai sur le développement d'une idée religieuse; *Marie, l'Eglise et le sacerdoce*. II: Étude théologique, Nouvelles Éditions Latines, Paris 1952-1953; IDEM, *Sacerdozio*, in DE FIORES-MEO (EDD), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, pp. 181-203: questi studi si completano a vicenda e nell'ultimo il mariologo francese offre una riflessione che tiene conto dell'approfondimento conciliare, che non prende in considerazione il titolo *Virgo sacerdos*.

vane diacono della diocesi di Rouen, Urbain Rubinet della Compagnia di S. Sulpizio, che vedeva nella Vergine colei che guida i presbiteri nella loro oblazione; le ultime parole dell'inno suonano così: «*Dux est Virgo Sacerdos / Fas sit quo properat sequi*». ⁶²⁴ Il titolo, la teologia, la devozione e l'iconografia della *Virgo sacerdos* si propagarono via via a vista d'occhio anche per opera della beata Marie Deluil-Martiny († 1884), ⁶²⁵ che contribuì alla riscoperta della partecipazione al sacerdozio di Cristo d'ogni fedele battezzato e, nel medesimo tempo, della singolarità della Vergine nel corpo sacerdotale di Gesù. A tal riguardo Giuseppe Lanzetta nel 2006 così scrive nella sua documentata tesi di laurea sulla *Virgo sacerdos*: ⁶²⁶

«La data a cui risale la sua scoperta del sacerdozio di Maria è il 25 dicembre 1868. Proprio nella notte di quel Natale, la Madre – come annota nel suo *Diario spirituale* –, intuì il ruolo privilegiato ed essenziale della Madre di Dio nella vita di Cristo. La sua partecipazione al sacerdozio del Figlio inizia al momento dell'Incarnazione e si protrae lungo tutta la sua vita [...]. Lo slancio mistico del Natale farà prendere in prestito alla Madre Deluil-Martiny l'espressione *Virgo Sacerdos* coniata dal Rubinet [...]. L'ardente protagonista della prima fondazione della Madre Deluil-Martiny a Berchem, fu mons. Oswald Van den Berghe. Questi sedotto dalle profonde intuizioni della Madre di Marsiglia, volle scrivere un

⁶²⁴ R. LAURENTIN, *Le problème du sacerdoce marial devant le Magistère*, in *Marianum* 10 (1948) p. 163, nota 4.

⁶²⁵ Per un accurato studio agiografico, cf. P. RISSO, *La mia vita nel tuo cuore*. La Beata Madre Maria di Gesù Deluil-Martiny Fondatrice delle Figlie del Cuore di Gesù, EDB, Bologna 1996.

⁶²⁶ Una aggiornata ricognizione degli inizi storico-teologici del controverso titolo nei secoli XVIII-XIX, la offre LANZETTA, *Il sacerdozio di Maria nella teologia cattolica del XX secolo*, pp. 25-46: «Il titolo *Virgo Sacerdos* e gli interventi magisteriali».

libro in cui spiegare in modo teologico la nuova dottrina sacerdotale e favorirne la diffusione. Il libro venne alla luce nel 1872 con il titolo *Marie et le Sacerdoce*». ⁶²⁷

Sappiamo che il Van den Berghe pubblicò una seconda edizione del suo volume avvalendosi nel 1875 anche dell'autorevole *Breve* (lettera pontificia) di approvazione di Pio IX (1846-1878) emanato precedentemente il 25 agosto 1873; il Pontefice probabilmente non fu avvisato che il titolo innico *Virgo sacerdos* sarebbe poi stato propagato in francese con l'ancor più controversa espressione di *Vierge-Prête*. Leone XIII (1878-1903) seppur con titubanza e riluttanza approvò il titolo inserito nelle costituzioni religiose delle Figlie del Cuore di Gesù, a titolo provvisorio nel 1897 e a titolo definitivo nel 1902;⁶²⁸ dopo tali approvazioni si sentirà l'esigenza di raffigurare iconograficamente il sacerdozio oblativo della Vergine, prendendo a modello una delle icone romane più antiche raffigurante la Madre di Cristo orante con le braccia allargate e lo sguardo rivolto verso il Cielo, il «cui unico elemento che poteva indurre in equivoco era rappresentato da una dalmatica che copriva fino alle ginocchia la sua tunica bianca». ⁶²⁹ Pio X (1903-1914) dinanzi alla richiesta delle Suore di invocare nelle proprie chiese la Vergine sotto il titolo di *Virgo Sacerdos*, dopo essersi più volte consultato con i suoi collaboratori, l'approva concedendone anche 300 giorni di indulgenza: nella prece piena di invocazioni si asseriva, tra l'altro, che Maria, "Dispensatrice dei tesori del Figlio suo, Madre di Cristo Sommo Sacerdote", poteva essere pregata affinché intercedesse per i suoi figli e per tutti i sacerdoti, affinché il Cristo si de-

⁶²⁷ *Ibidem*, pp. 28-29.

⁶²⁸ Cf. *ibidem*, pp. 30-32.

⁶²⁹ *Ibidem*, p. 32.

gni di purificarli e di ammetterli al sacro Convito, «lei che è *Sacerdos pariter et Altare*»,⁶³⁰ ormai il titolo godeva sempre più di accoglienza da parte dei fedeli; ma il S. Ufficio con decreto del 1913 (ma reso noto solo nel 1916), ancora vivente Papa Sarto, disapprovò l'iconografia della *Virgo sacerdos* proibendone l'effigie che fu modificata drasticamente senza più far apparire abiti sacerdotali.⁶³¹ A motivo di un articolo apparso nel febbraio 1927 sul periodico della diocesi di Rovigo "Palestra del Clero", che fomentava la devozione alla *Virgo Sacerdos*, l'antico Segretario di Stato di Pio X, poi divenuto con Pio XI (1922-1938) segretario della Congregazione del Santo Offizio, il card. Rafael Merry del Val († 1930) intervenne presso il vescovo del luogo riprovando lo studio e ricordando che tale devozione non essendo stata approvata dal decreto del 1916 non si poteva più propagare.⁶³² Arrivati a tal punto sarà bene dare la parola al Lanzetta:

⁶³⁰ *Ibidem*, p. 33.

⁶³¹ Cf. SUPREMA SACRA CONGREGATIO S. OFFICII, *Decretum circa imagines exhibentes Virginem Mariam indutam vestibus sacerdotalis*, 8 aprilis 1916, in *Acta Apostolicae Sedis* 8 (1916) p. 146. Il decreto del Sant'Ufficio riguarda le immagini, le raffigurazioni, ma è probabile che riguardi pure il titolo "Virgo sacerdos" usato nel periodo 1864-1916, per influsso soprattutto di O. Van den Berghe che ha interpretato questo titolo in maniera vittimale. «Si coglie subito come l'intento della Congregazione romana, mirato a impedire una presentazione di Maria sacerdote, metta il dito nel cuore del problema: esisteva, allora, un'incerta comprensione della natura del sacerdozio che non mancava di ingenerare equivoci. A questo riguardo rimane fondamentale l'acquisizione del concilio che porrà il sacerdozio ministeriale e gerarchico sul fondamento di quello battesimale e comune (LG 10-11) anche se preciserà che tra i due vi è una differenza *essentia et non gradu tantum*» (COLZANI, *Maria*, pp. 285-286).

⁶³² La lettera del card. Merry del Val al vescovo è pubblicata in *Palestra del Clero* 6 (1927) p. 611; mentre per l'articolo incriminato di S. Fasso, cf. *ibidem*, pp. 71-75.

«Il S. Uffizio, intervenendo in tal modo sulla questione della *Virgo Sacerdos* – di cui se n'era fatto promotore nella versione francese anche il p. Édouard Hugon dell'Ordine dei Predicatori, nel suo *La Vierge-Prêtre. Examen théologique d'un titre et d'une doctrine*, Pierre Téqui, Paris 1911 –, chiaramente mette in evidenza le difficoltà correlate al titolo che, mentre nel suo originale latino appare inoppugnabile, nella sua traduzione francese darebbe adito ad interpretazioni piuttosto ambigue. Un'ultima vicenda correlata al problema in esame, risale ancora al tempo di Pio XI, il quale, in una comunicazione privata al Père Frey, superiore del Seminario francese, esprimeva la posizione magisteriale sul problema della *Vierge-Prêtre*, originatosi d'altronde nel *milieu français*. Maria – dirà il Pontefice – non è prete e l'espressione *Virgo Sacerdos* è da prendersi in un senso molto metaforico. Il prete ha dei poteri che lei non ha mai avuto».⁶³³

Nel 1958 si celebrò a Lourdes il terzo Congresso Mariologico-Mariano dal titolo *Maria et Ecclesia*, in cui venne affrontato in 15 relazioni teologiche anche il tema del sacerdozio di Maria⁶³⁴ a partire dai documenti del magistero ecclesiale⁶³⁵ e dalla presentazione del pensiero di teologi del passato quali Ferdinando Quirino Salazar († 1646), Ippolito Marracci († 1675) e M. J. Scheeben († 1888);⁶³⁶ accanto allo studio di suddetti autori, a Lourdes si proposero anche

⁶³³ LANZETTA, *Il sacerdozio di Maria nella teologia cattolica del XX secolo*, p. 35.

⁶³⁴ Gli atti del congresso lourdiano comprendono un totale di 16 volumi; quello che a noi interessa è un volume a parte interamente dedicato alla nostra tematica: AA. VV., *Maria et sacerdotium*, PAMI, Roma 1962, vol. 7.

⁶³⁵ Cf. O. MÜELLER, *Documenta magisterii circa sacerdotium marianum, ibidem*, pp. 1-19.

⁶³⁶ Una sintesi di queste tre relazioni ci è offerta da LANZETTA, *Il sacerdozio di Maria nella teologia cattolica del XX secolo*, pp. 176-187.

diverse relazioni in cui si cercò di raccogliere quanto si era andato ad approfondire fino a quel tempo sulla *Virgo sacerdos* in connessione con varie tematiche quali:

- la nozione del sacerdozio e la sua applicazione alla Vergine da cui si desume che ella non ha il carattere del sacramento dell'Ordine sacro e perciò non è ministra di Cristo nel senso culturale e gerarchico, ma il suo "sacerdozio" è superiore a quello dei laici e degli stessi sacerdoti per il fatto che la Vergine, unica e singolare nel Corpo mistico di Cristo è associata al Figlio in modo indivisibile ed unico venendo cooptata dal Figlio come socia singolare della redenzione;

- l'influsso della Vergine nel sacerdozio gerarchico in quanto *specialis mater sacerdotum*;

- l'influsso causale di Maria nel sacerdozio di Cristo e dalla sua presenza nella mediazione sacrificale del Figlio Redentore;

- l'influsso efficiente di lei nell'istituzione dei sacramenti in quanto corredentrice e madre spirituale di tutti gli uomini da lei rigenerati nella distribuzione della grazia divina, e quale esigenza della sua compartecipazione attiva ai misteri della redenzione di Cristo di cui è la materna "dispensatrice";

- l'influsso della Madre di Cristo Sacerdote anche nell'esercizio del ministero sacro, nel senso che i misteri della redenzione del Figlio sono anche quelli della sua corredenzione, per cui come è stata presente ed operante accanto al Figlio, lo sarà e lo è accanto ai sacerdoti che perpetuano ministerialmente la salvezza;

- il rapporto tra il sacerdozio della Vergine e il sacerdozio comune dei fedeli, rapporto che principia dal fatto che Maria partecipa del sacerdozio del Figlio in quanto sua ma-

dre; nella sua maternità divino-messianica si hanno, così, caratteristiche del sacerdozio quali la mediazione e il sacrificio, intimamente in relazione con la mediazione sacrificale dell'unico sacerdote, per cui quale novella Eva ella partecipa alla *capitalità* sacerdotale di Cristo (la partecipazione della *Virgo sacerdos* è *propter Ecclesiam*, relativa alla stessa opera sacerdotale del suo Figlio Redentore del genere umano, nella sua pienezza divinizzante, universale ed eterna), mentre la nostra, quella dei battezzati, è una partecipazione *in Ecclesia*, relativa ad un sacerdozio molto limitato nel tempo, nello spazio e nelle opere;

- la singolarità del sacerdozio della Madre del Figlio di Dio che, quantunque si manifesti più somigliante a quello comune dei fedeli battezzati che a quello dei ministri *in sacris*, si eleva tanto sull'uno quanto sull'altro, in ragione dell'unicità della maternità divina, grazia molto più elevata del carattere sacramentale dei figli di Dio, sia battezzati che ministri;

- infine, il significato sacerdotale della mediazione distributiva mariana,⁶³⁷ per asserire che:

«la mediazione dispensativa di Maria, quale intercessione di Colei che accanto al Figlio è sempre in ascolto dei suoi Figli, “semper vivens ad interpellandum pro nobis” (Eb 7,4), è essenzialmente una dispensazione/intercessione sacerdotale, perché attingente alle fonti della grazia: il sacerdozio e il sacrificio redentivo di Cristo».⁶³⁸

Il Congresso mariologico di Lourdes del 1958, in cui già si riverberavano gli aneliti al rinnovamento della mariologia fatti propri dal Concilio che sarà indetto dal beato Giovan-

⁶³⁷ Cf. *ibidem*, pp. 188-209.

⁶³⁸ *Ibidem*, p. 204.

ni XXIII,⁶³⁹ sarà l'ultima grande occasione data alla giustificazione, riproposizione ed approfondimento del tema teologico di Maria *Virgo sacerdos*.

2.2 La dottrina del Vaticano II

Il Concilio Vaticano II pur producendo una vasta e autorevole sintesi dottrinale nella costituzione dogmatica ecclesiologica su Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa (cf. *Lumen gentium* 52-69),⁶⁴⁰ non ha mostrato e non poteva mostrare alcun interesse verso la questione teologica, devozionale ed iconografica della *Virgo sacerdos*, dando invece molto importanza alla dottrina ecclesiale del *munus salutiferum* di Maria, associata a Cristo nella storia della salvezza.⁶⁴¹ Un'associazione iniziata col consenso nell'Annunciazione proseguito poi nell'itinerario di sequela che ha avuto il suo momento cruciale nell'immolazione di Cristo sul Calvario (*usque ad crucem*) ove, come insegna *Lumen*

⁶³⁹ Cf. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, pp. 38-107: «Spinte innovatrici pre-conciliari (1920-1962): Maria nel mistero della Chiesa»; S. M. PERRELLA, *L'icona di Maria nell'epoca moderna e post-moderna. Dalla mariologia nel circuito dell'«amplificatio barocca» alla mariologia «storico-salvifica e interdisciplinare» del post-Vaticano II*, in AA. VV., *L'Immacolata Madre di Dio nel Seicento*. Apporti teologici e spirituali di Ippolito Marracci, AMI, Roma 2006, pp. 183-517; per il nostro argomento, si vedano le pp. 203-245.

⁶⁴⁰ Cf. S. MEO, *Concilio Vaticano II*, in DE FIORES-MEO (EDD), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, pp. 379-394; S. M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella contemporaneità della fede dai prodromi preconciliari alla svolta del Vaticano II: per una memoria grata*, in *Miles Immaculatae* 35 (1999) pp. 337-390; S. DE FIORES, *Concilio Vaticano II*, in IDEM, *Maria*, vol. 1, pp. 323-358.

⁶⁴¹ Cf. LANZETTA, *Il sacerdozio di Maria nella teologia cattolica del XX secolo*, pp. 209-228.

gentium 58, con animo materno ella si associò al sacrificio del Figlio Redentore (*sacrificio Eius se materno animo sociavit*).⁶⁴² Tale associazione è stato anche teologale e teologico consenso della Madre all'oblazione del Figlio (*victimae de se genitae immolationi amanter consentiens*).⁶⁴³ Il Lanzetta, che ci appare empaticamente vicino ai sostenitori della *Virgo Sacerdos*, asserisce a tal proposito che la «Vergine è presso la croce non in un atteggiamento d'assoluta recettività ma di cooperazione sacerdotale nell'immolazione della vittima da lei generata, "consentiens", al sacrificio». ⁶⁴⁴ Egli infine, si sofferma a commentare il numero 59 della costituzione *de Ecclesia* ove si afferma l'assunzione celeste quale massima e completa conformazione cristologica di Maria, vedendo in ciò una sorta di «associazione sacerdotale di Maria col Figlio», per poi riconoscere il fatto che se «qualcuno si aspettasse qualcosa di più preciso in riferimen-

⁶⁴² A tal riguardo qualche teologo ritiene che la partecipazione storica di Maria alla salvezza di Cristo sia stata alquanto negletta pure in teologi che ne affermano, quasi esclusivamente, la mediazione celeste: il rilievo ci pare più che condivisibile, come mostrano, ad esempio, CALERO, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, pp. 315-317; VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris Socia*, pp. 76-83.

⁶⁴³ Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Lumen gentium* 58, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, n. 432, p. 244 (testo latino). Con tali parole il Concilio compendia quanto il magistero pontificio precedente (Leone XIII-Pio XII) aveva espresso con termini molto più arditi quali ad esempio: «*Filium ipsa suum ultro obtulit iustitiae divinae*»; «*materna in Filium iura pro hominum salute abdicavit*»; «*apud crucem hostiam obtulerit*»; «*holocausto, nova Eva [...] Aeterno Patri obtulit*». D'altra parte, però, si nota nei testi magisteriali pre-Vaticano II anche un importante passaggio nell'impiego del verbo *consentiens* rispetto ad *obtulit*, più ricorrente: ci siamo interessati della questione in PERRELLA, *I «vota» e i «consilia» dei vescovi italiani sulla mariologia e sulla corredenzione nella fase antipreparatoria del Concilio Vaticano II*, pp. 142-156: «Interventi della Sede Apostolica».

⁶⁴⁴ Cf. LANZETTA, *Il sacerdozio di Maria nella teologia cattolica del XX secolo*, p. 227.

to al sacerdozio di Maria, veramente, dopo un'analisi capillare dovrebbe rassegnarsi col poco che vi si offre». ⁶⁴⁵

Stando alla scuola del Vaticano II che ha recuperato e valorizzato la grande tradizione patristico-mariologica meno legata alla stretta dimensione dogmatica dell'evento mariano e più a quella teologico-teologale, si può ben dire con *Lumen gentium* 58 che la fede di Maria trova il suo punto culminante nella croce. «La fede – ha scritto giustamente Joseph Ratzinger oggi papa Benedetto XVI – entra nella sua *kenosi* più profonda, sta nell'oscurità totale. Ma appunto così essa è partecipazione piena allo spogliamento (Fil 2,5-8) di Gesù». ⁶⁴⁶ Gesù, il Verbo divino incarnato e crocifisso, sulla croce ha squarciato le dense nubi della storia umana e ha fatto brillare il sole dell'amore misericordioso di Dio *Agápe* salvifica per tutti gli uomini che agli ama. ⁶⁴⁷ Maria è la traduzione di questo amore infinito; «solo in lei l'immagine della croce giunge a compimento, perché essa è la croce accolta, la croce che comunica l'amore, che ci permette ora, nella sua compassione, di sperimentare la compassione di Dio». ⁶⁴⁸ Quindi, asserisce il Concilio Vaticano II, la Madre di Cristo è invocata nella Chiesa, specialmente e a motivo di questa straordinaria partecipazione al sacrificio di Cristo «con i titoli di avvocata, ausiliatrice, soccorritrice, mediatrice. Ciò però va compreso in modo da non togliere nulla alla dignità ed efficacia dell'unico mediatore Gesù Cristo» (*Lumen gentium* 62). Questa mediazione della

⁶⁴⁵ *Ibidem*, p. 228.

⁶⁴⁶ J. RATZINGER, *Maria chiesa nascente*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, p. 41.

⁶⁴⁷ Su questa essenziale tematica della fede cristiana che afferma senza tentennamenti che Cristo il Figlio di Dio è salvezza universale e senza frontiere, cf. L.F. LADARIA, *Gesù salvezza di tutti*, EDB, Bologna 2009.

⁶⁴⁸ Cf. RATZINGER, *Maria chiesa nascente*, p. 67.

creatura Maria è precisata dal Concilio come una mediazione partecipata e subordinata, cioè partecipazione all'opera di Cristo e subordinazione alla sua persona e ministero universale. Afferma il Concilio:

«Nessuna creatura infatti può mai essere paragonata col Verbo incarnato e redentore; ma come il sacerdozio di Cristo è in vari modi partecipato, tanto dai sacri ministri, quanto dal popolo fedele, e come l'unica bontà di Dio è realmente diffusa in vari modi nelle creature, così anche l'unica mediazione del Redentore non esclude, bensì suscita nelle creature una varia cooperazione partecipata da un'unica fonte. La Chiesa non dubita di riconoscerla apertamente; essa non cessa di farne l'esperienza e la raccomanda all'amore dei fedeli, perché, sostenuti da questo materno aiuto, siano più intimamente congiunti col Mediatore e Salvatore» (*Lumen gentium* 62).⁶⁴⁹

Abbiamo anche l' incisivo testo di *Lumen gentium* 65, che invita i ministri ordinati della Chiesa (vescovi, presbiteri e diaconi) a possedere le qualità teologali e di servizio della Madre di Cristo quando asserisce che anche nella

«sua opera apostolica la Chiesa giustamente guarda a Colei che generò Cristo, il quale fu concepito da Spirito Santo e nacque dalla Vergine, per poter nascere e crescere per mezzo della Chiesa nel cuore dei fedeli. La Vergine infatti nella sua vita fu il modello di quell'amore materno, del quale devono essere animati tutti quelli che nella missione apostolica della Chiesa cooperano alla rigenerazione degli uomini» (*Lumen gentium* 65).⁶⁵⁰

⁶⁴⁹ Per un breve commento al brano conciliare cf. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*. Storia, testo e commento della *Lumen gentium*, Jaca Book, Milano 1982, pp. 558-560.

⁶⁵⁰ Cf. *ibidem*, pp. 569-571.

Da questo brano conciliare possiamo dedurre che veramente Maria, che ha cooperato e coopera con Cristo e nello Spirito, in *Ecclesia*, con la sua materna carità alla rigenerazione soprannaturale degli uomini e delle donne (cf. *Lumen gentium* 60-62), incarna le “qualità fondamentali” di quel “sacerdozio universale” di Cristo che si esercita, nella Chiesa, sia attraverso l’esercizio del “culto in spirito e verità” (Gv 4,24), sia attraverso l’offerta, nella vita, di “sacrifici spirituali” da parte di tutti i credenti, che in virtù della “misericordia di Dio”, offrono se stessi (i loro corpi), come “sacrificio vivente, santo e gradito a Dio” (Rm 12,1; cf. *Lumen gentium* 34). Tale esercizio di “culto ed offerta spirituale”, non si compie parallelamente all’offerta del sacerdozio ministeriale, ma si esercita, in comunione con esso, in un “unico atto oblativo” con l’unica offerta sacerdotale di Gesù, elevata, nello Spirito, a lode e gloria del Padre e a salvezza dell’umanità. Diciamo pure che nella dottrina mariana del Vaticano II, solo remotamente si potrebbe desumere un riferimento e, meno che meno, una riproposta del sacerdozio della Vergine nei termini ad esso precedenti!

2.3 *Maria*, ministra et ancilla Redemptoris

Il Vaticano II ha dato alla Chiesa dei nostri giorni una soda dottrina ecclesiologica⁶⁵¹ e mariologica,⁶⁵² fornendo, inoltre, orientamenti e criteri per impostare anche una sana “linguistica mariologica” che impedisca il ripetersi di frain-

⁶⁵¹ Cf. G. TANGORRA, *La Chiesa secondo il Concilio*, EDB, Bologna 2007.

⁶⁵² Cf. *ibidem*, pp. 111-116.

tendimenti di ordine teologico, pastorale ed ecumenico.⁶⁵³
Osserva a tal proposito un teologo polacco:

«Nel linguaggio teologico preconciliare, come nella celebrazione liturgica e nella pietà popolare, la maternità di Maria verso gli uomini era espressa con il termine *mediazione universale di tutte le grazie*. Gli stessi Papi, da Benedetto XV fino a Pio XII hanno qualificato con frequenza Maria come ‘dispensatrice’, ‘mediatrice di tutte le grazie’. Negli anni precedenti alla celebrazione del Concilio Vaticano II ci fu un notevole entusiasmo in relazione a questo tema, fino al punto da qualificare questa affermazione come *doctrina catholica, de fide proxima* e perfino *de fide divina*. Si pensava alla ‘definibilità’ di questa dottrina come dogma di fede. Però, dopo il Concilio tenendo presenti gli elementi con cui è stata arricchita la dottrina mariologica nella Chiesa cattolica, l’espressione è stata sfumata e collocata nella sua vera luce [...]. Pure nei documenti del magistero postconciliare non troviamo più questa espressione che solleva problemi non solo di carattere ecumenico, ma anche teologico».⁶⁵⁴

L’essenzialità della dottrina conciliare, come la ponderata scelta del linguaggio teologico volto a designare e illustrare la cooperazione di Maria alla salvezza di Dio, non solo la mostrano come la straordinaria beneficiaria della redenzione (l’immacolata e l’assunzione ne sono i due paradigmatici fatti) e come la serva del Redentore associata alla sua redenzione, ma veicolano anche l’idea di Maria qua-

⁶⁵³ A questo riguardo sarà utile la lettura del contributo di C. MILITELLO, *La verità mariologica: alla ricerca di nuovi linguaggi*, in AA. VV., *Maria nel dialogo ecumenico in Occidente*, Marianum, Roma 2008, pp. 447-480.

⁶⁵⁴ WSZOLEK, *La Beata Vergine Maria al servizio dell’unico Mediatore della salvezza*, in AA.VV., *Gesù servo di Dio e degli uomini*, pp. 185-186, per tutto l’assunto, cf. le pp. 185-188.

le splendida *icona* della redenzione/salvezza, vale a dire il suo essere stata costituita quale rappresentazione concreta e viva dell'efficacia della salvezza operata da Dio in Cristo, perpetuata nella sua Chiesa dal suo Spirito, per tutti gli uomini e le donne che egli irrevocabilmente ama (cf. Ef 1,6-7).⁶⁵⁵ Infatti:

«Maria appare come un prisma terso e luminoso che riunisce e rinfrange il massimo dato della fede (cf. *Lumen gentium*, 65) che è la salvezza, ovvero l'incontro vitale e trasformante di Dio con l'umanità. In questa linea s. Ambrogio giustamente osserva: *Non è da stupire che il Signore, dovendo redimere il mondo, abbia iniziato da Maria l'opera sua: se per mezzo di lei si apprestava la salvezza a tutti gli uomini, essa doveva essere la prima a cogliere dal Figlio il frutto di salvezza*⁶⁵⁶ [...]. Maria unisce all'evento dialogico l'azione preveniente di Dio e quella definitiva della redenzione totale per mezzo di Cristo nello Spirito».⁶⁵⁷

⁶⁵⁵ La congruità teologica di tale *icona* la possiamo desumere, ad esempio, anche dalla lettera inviata da Giovanni Paolo II, il 22 maggio 1988, al cardinale Luigi Dadaglio, presidente del Comitato Centrale per l'Anno Mariano 1987-1988, in occasione del convegno internazionale di studio sulla *Redemptoris Mater*: «Già dall'inizio della sua esistenza la Madre del Messia fu avvolta dall'amore redentivo e santificante di Dio. La sua elezione è frutto della grazia: in lei si manifestano in maniera singolare l'iniziativa mirabile del Padre, l'azione santificatrice dello Spirito e la redenzione perfetta compiuta da Cristo. Anche se appartiene alla schiera dei redenti, di tutti gli uomini bisognosi di salvezza (cf. *Lumen gentium* 53), essa non conobbe una storia senza Dio. Divenne così per grazia l'immagine della nuova umanità, l'icona della Chiesa futura, *senza macchia e ruga* (Ef 5,26), creazione purificata e trasparente davanti a Dio. Tutto in lei è pura grazia e sola grazia (*sola gratia*)» (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XI/2, pp. 1631-1632).

⁶⁵⁶ S. AMBROGIO, *Esposizione del Vangelo secondo Luca 2,17*, in AA. VV., *Testi Mariani del Primo Millennio*, Città Nuova, Roma 1990, vol. 3, p. 182.

⁶⁵⁷ S. DE FIORES, *Maria, icona di salvezza e madre della salute*, in AA. VV., *Maria Madre della Salute e icona di salvezza*, Camillianum, Roma 1994, pp. 22-23.

Alla luce di quanto detto finora, ci appare allora inadeguato e inattuale l'uso del titolo *Virgo sacerdos* per esprimere la cooperazione di Maria all'evento della salvezza. La conoscenza delle ragioni che soggiacciono all'esitazione o al rifiuto di adoperare alcuni *termini* oggettivamente *difficili*, è un elemento importante in ordine alla comprensione della *mens* che soggiace a un documento o a una decisione del magistero ecclesiale, così come la scelta di altri può risultare esplicativa anche di una chiara *intentio*. Ad esempio, i titoli conciliari illustranti il *munus* (termine che ricorre nove volte: cf. *Lumen gentium* 53. 54. 55. 60. 62. 63. 67) materno e salvifico (cf. *Lumen gentium* 60. 62 e 56) di Maria sono:

nova Eva (cf. *Lumen gentium* 63);⁶⁵⁸

socia Redemptoris (cf. *Lumen gentium* 61);⁶⁵⁹

mater viventium (cf. *Lumen gentium* 56);⁶⁶⁰

⁶⁵⁸ Il titolo riflette una intuizione di due santi scrittori del II secolo, Giustino ed Ireneo: come Cristo si contrappone ad Adamo (cf. Rm 5,12-21), così sua Madre si contrappone ad Eva; Maria agì come strumento di vita in contrapposizione ad Eva che per la sua disobbedienza era divenuta strumento di morte: cf. J. A. DE ALDAMA, *Maria en la Patristica de los siglos I y II*, La Editorial Católica, Madrid 1970, pp. 264-299; R. LAURENTIN-S. MEO, *Nuova Eva*, in DE FIORES-MEO (EDD), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, pp. 1017-1029.

⁶⁵⁹ È un titolo mariano specifico, quasi tecnico, adoperato dal magistero della Chiesa per indicare appunto l'associazione della Madre di Cristo alla sua opera messianico-redentiva: cf. M. O'CARROL, *Socia. The word and the idea in Regard to Mary*, in *Ephemerides Mariologicae* 25 (1975) pp. 337-357.

⁶⁶⁰ Il titolo è di matrice biblica (cf. Gn 3,20), la cui valenza mariologica trova anch'essa senso nell'ambito del parallelismo antitetico Eva-Maria, alla luce di Gv 19,25-27 e Ap 12,1-12; dal punto di vista teologico tale titolo implica il riconoscimento della maternità universale di Maria verso tutti quelli che sono stati rigenerati dalla redenzione di Cristo: cf. CALABUIG, *Il culto alla beata Vergine: fondamenti teologici e collocazione nell'ambito del culto cristiano*, pp. 230-234.

ancilla Domini (cf. *Lumen gentium* 56. 61).⁶⁶¹

Tutti sono titoli cari alla tradizione teologica e liturgica della Chiesa,⁶⁶² vagliati e proposti con ponderata decisione dal magistero autentico e solenne quale quello di un Concilio.⁶⁶³

Dopo la svolta conciliare, comunque, non sono mancati diversi tentativi di ripresa della questione della *Virgo sacerdos* da parte di teologi del calibro di J. H. Nicolas, L. Veuthey, J. M. Garrigues, E. M. Toniolo, I. Biffi, T. M. Bartolomei, V. Carrieri, J. M. Guerra Gómez, F. M. Alvarez, A. Bandera, F. Ocariz, J. Galot e dello stesso G. Lanzetta, che, attenti alle indicazioni metodologiche ed ermeneutiche scaturite dalla palingenesi mariologica postconciliare, dalle indicazioni venienti dalla rinnovata teologia liturgico-sacramentale ed ecclesiologica, e dal magistero non solo maria-

⁶⁶¹ Titolo di origine biblica e caro alla stessa Vergine che lo ha applicato a sé (cf. Lc 1,38.48) proclamandosi “serva” dell’unico Signore riallacciandosi alla più pura spiritualità d’Israele, il quale nel suo insieme si riteneva e si pregiava d’essere “servo del Signore” (cf. Is 41,8-10); spiritualità che fu splendidamente incarnata da Gesù di Nazaret, e che a livello mariologico declina, secondo la dottrina della *Lumen gentium* e del magistero susseguente, la cooperazione/servizio della Vergine all’opera messianica del Figlio: cf. A. SERRA, *Serva del Signore*, in DE FIORES-FERRARI SCHIEFER-PERRELLA (EDD), *Mariologia*, pp. 1080-1087; G. CUMERLATO, «*Ecce Ancilla Domini*». La mediazione materna come diakonia della Madre di Gesù, Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale-Sezione S. Tommaso d’Aquino, Napoli 2004.

⁶⁶² Sull’utilizzazione e sui contenuti dati dal Concilio a tali titoli, cf. PERRELLA, *I «vota» e i «consilia» dei vescovi italiani sulla mariologia e sulla coredenzione nella fase antipreparatoria del Concilio Vaticano II*, pp. 210-217.

⁶⁶³ Sull’autorità e permanenza del magistero di un Concilio e del Vaticano II in particolare, cf. SULLIVAN, *Capire e interpretare il magistero*, pp. 183-196; Paolo VI in un importante discorso tenuto il 17 agosto 1966 ha spiegato il valore giuridico-legale e teologico-ecclesiale dei testi conciliari (cf. *Acta Apostolicae Sedis* 58 [1966] p. 800).

no di Paolo VI e Giovanni Paolo II,⁶⁶⁴ hanno dato *input* dottrinali originali e mai dicotomici con il rigore del magistero conciliare e pontificio contemporaneo.⁶⁶⁵ A tal riguardo il Lanzetta, che non demorde nel rilanciare la questione del sacerdozio non ministeriale della *Virgo sacerdos*, ben consapevole che viviamo in una stagione antropologicamente, teologicamente, pastoralmente ed ecumenicamente diversa da quella in cui era in auge l'assunto sacerdotale-mariano, scrive:

«Un discorso sul sacerdozio di Maria, dovrebbe aprire ad una riflessione sulla soteriologia mariana come *nexus mysteriorum*, sinfonia dei misteri della fede [...]. Per il vero, “il discorso su Maria rimarca [...] il *nexus mysteriorum*, l'intimo intrecciarsi dei misteri nel loro reciproco essere-di-fronte come nella loro unità” (J. Ratzinger). Si oda quanto vien detto nella proposizione 50, formulata dai Padri al termine del recente Sinodo dei Vescovi del 2005: “La Chiesa vede in Maria, ‘Donna Eucaristica’, soprattutto ai piedi della croce, la propria figura e la contempla come modello insostituibile di vita eucaristica; sull’altare, alla presenza del ‘*verum Corpus natum de Maria Virgine*’, la Chiesa venera con speciale gratitudine per bocca del sacerdote la Santissima Vergine. I cristiani raccomandano a Maria, Madre della Chiesa, la loro esistenza ed il loro lavoro. Sforzandosi di avere gli stessi

⁶⁶⁴ Ricordiamo che Giovanni Paolo II ha più volte trattato nel suo magistero del tema “Maria e il sacerdote” e “Maria e l’Eucaristia” (cf. L. GINAMI, *Cenacolo: dono e mistero*. Lettere del Giovedì Santo di Giovanni Paolo II, Piemme, Casale Monferrato 2002; S. DE FIORES, *Maria donna eucaristica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005; PERRELLA, *Ecco tua Madre [Gv 19,27]*, pp. 405-435: «L’enciclica Ecclesia de Eucharistia [2003]»).

⁶⁶⁵ Cf. LANZETTA, *Il sacerdozio di Maria nella teologia cattolica del XX secolo*, pp. 229-381; sarà utile anche la lettura di AA. VV., *Maria nel Concilio*. Approfondimenti e percorsi, Centro di Cultura Mariana “Madre della Chiesa”, Roma 2005.

sentimenti di Maria, aiutano la comunità a vivere in offerta viva, gradita al Padre». ⁶⁶⁶

Con questi precedenti remoti e prossimi, il mariologo Stefano De Fiores recentemente ha rilanciato, con motivazioni cogenti, più che il mero titolo di Maria *Virgo sacerdos*, l'idea ad esso sottostante, consapevole dei suoi condivisibili contenuti ma anche dei suoi evidenti limiti teologici. Egli parte dal necessario assunto e primato assiologico di Cristo sacerdote, e asserisce che il sacerdozio supremo del Signore Gesù implica almeno due momenti: - la chiamata, la vocazione da parte di Dio; - la mediazione sacerdotale. Ora, la Vergine, donna laica appartenente al popolo d'Israele e in Cristo alla Chiesa, partecipa ad ambedue; perciò scrive: ⁶⁶⁷

«Maria non entra per sua iniziativa nella storia della salvezza ma riceve una vocazione che si completa progressivamente [...]. Il sacerdozio è legato alla mediazione ascensionale e discensiva, perché deve rappresentare gli uomini davanti a Dio e comunicare agli uomini i doni di Dio. Questo compito è riservato ad un livello incomunicabile a Cristo che la lettera agli Ebrei chiama “mediatore della nuova alleanza” (Eb 9,15; cf. 8,6) [...]. Inoltre come sacerdote, Cristo è “sempre vivo per intercedere” (Eb 7,25) a favore dei fedeli. Pertanto la mediazione di Cristo conosce tre fasi: inizia con l’incarnazione, culmina sulla Croce e permane nell’esistenza gloriosa. Possiamo notare come Maria è chiamata ad accompagnare Cristo in queste tre fasi [...]. Nell’esistenza gloriosa infine Maria partecipa all’attività salvifica del Figlio a favore dei fedeli suoi figli. È una con-

⁶⁶⁶ LANZETTA, *Il sacerdozio di Maria nella teologia cattolica del XX secolo*, pp. 391-392.

⁶⁶⁷ Cf. DE FIORES, *Popolo sacerdotale*, in IDEM, *Maria*, vol. 2, pp. 1271-1320.

seguenza dello schema “bassezza-esaltazione”⁶⁶⁸ che si applica al giusto dell’Antico Testamento, in modo sommo a Cristo e quindi a Maria e infine a tutta la Chiesa [...]. In cielo, come tutti gli eletti, Maria celebra la liturgia eterna e intercede per gli esseri umani la grazia della salvezza».⁶⁶⁹

Nella sequela e nel ministero storico e materno nei riguardi di Cristo e della sua opera messianica, Maria ha svolto il singolare ed impegnativo ruolo di Serva del Signore (cf. Lc 1,38); ruolo che nella Chiesa degli Apostoli e della prima ora si è impreziosito della caratura testimoniale: ella è la madre e la testimone per eccellenza del “Mistero nascosto nei secoli” (cf. Col 1,26-29; Rm 16,25-27)⁶⁷⁰ da lei svelato in concorso con lo Spirito Santo mediante la prodigiosa diaconia della maternità messianica che lei ha tramandato alla comunità delle origini.⁶⁷¹ Assunta alla glo-

⁶⁶⁸ Su questo schema biblico e storico-salvifico di natura cristologica poi traslato alla Vergine, cf. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, pp. 212-233.

⁶⁶⁹ DE FIORES, *Maria, tipo del popolo sacerdotale*, in AA.VV., *Popolo sacerdotale in cammino con Maria*, pp. 99-101.

⁶⁷⁰ «Una cosa è certa: la natura del Mistero è percepibile solo nell’ambito della fede biblica neotestamentaria, cui esso appartiene. Ciò significa, per via di esclusione, che le sue componenti non sono collocabili nell’ambito di una normale speculazione filosofica su Dio, sull’uomo, sul mondo. Perciò l’atteggiamento umano di fronte ad esso non può essere comandato dalla semplice curiosità intellettuale (poiché il Mistero cristiano “supera ogni conoscenza”: Ef 3,19) o peggio dall’ansia psicologica di chi si sente soccombere di fronte al buio dell’ignoto; anche qui la fede è l’alternativa della paura (cf. Ef 3,17)» (R. PENNA, *Il «mysterion» paolino*. Traiettorie e costituzione, Paideia, Brescia 1978, p. 51).

⁶⁷¹ A partire dalla fine del secolo II, Padri e Scrittori ecclesiastici additano in Maria la fonte cui attinse la primitiva comunità cristiana per le notizie relative alla genesi umana e ai primi anni di Gesù. Per stabilire su basi bibliche la loro argomentazione, molti di essi fanno riferimento a Lc 2,19, oppure 2,51b; di qui il quesito: questa dottrina ha un reale fondamento nel celebre “ritornello” mariano di Lc 2,19.51b? Non pochi biblisti lo negano.

ria del cielo la sua “maternità nell’economia della grazia”, ossia il suo ministero materno, continua senza soste fino al perpetuo coronamento di tutti gli eletti (cf. *Lumen gentium* 62). In pratica la Vergine continua ad esercitare, seppur con caratteristiche e modalità differenti dal sacerdozio comune dei giustificati-crismati e dei sacerdoti ordinati, il suo ministero materno a nostro vantaggio offrendo nella *communio sanctorum* “vittime spirituali”, gradite a Dio, per mezzo del suo Figlio e Signore Gesù Cristo (cf. 1Pt 2,4-5). Date queste necessarie premesse, Stefano De Fiores conclude:

«Ora se tutti i credenti sono sacerdoti in Cristo, per quale motivo dovremmo escludere Maria? Se tutti sono sacerdoti, partecipando al sacerdozio universale, anche Maria è sacerdote! È vero che non tutti sono ministri mediante l’imposizione delle mani, ma tutti i membri della Chiesa partecipano al sacerdozio di Cristo in base al battesimo⁶⁷² all’incontro diretto con Cristo sacramento primordiale. Quindi non possiamo dire che Maria è prete o vescovo, ma dobbiamo rico-

Aristide Serra, biblista del “Marianum” lo afferma con congrue riflessioni esegetiche e storiche: cf. A. SERRA, *Bibbia e spiritualità mariana. Alcuni principi ed applicazioni*, in AA.VV., *La spiritualità mariana: legittimità, natura, articolazione*, pp. 83-112; IDEM, «*Maria conservava tutte queste cose*» (Lc 2,19: cf. 2,51b). *La Madre di Gesù, fonte di informazione per l’Evangelo dell’Infanzia? Scrittura e tradizione a confronto*, in AA. VV., *San Luca Evangelista testimone della fede che unisce. L’unità letteraria e teologica dell’opera di Luca*, Istituto per la Storia Ecclesiastica Padovana, Padova 2002, vol. 1, pp. 425-438.

⁶⁷² A tal riguardo in una splendida meditazione sui rapporti tra il Pneuma divino e la Madre del Signore, Ignacio Calabuig osserva: «Lo Spirito si è posato sulla Vergine all’alba della sua esistenza. Ella non avrà bisogno di santi segni, di nascere “da acqua e da Spirito” (cf. Gv 3,5): il suo battesimo è la presenza dello Spirito in lei, nell’intimo del suo essere. Non avrà bisogno che le siano imposte le mani per ricevere lo Spirito in dono: è già stata unta dallo Spirito settiforme fin dalle radici della sua esistenza» (I. M. CALABUIG, *Maria, donna dello Spirito. Meditazione*, in *Marianum* 61 [1999] p. 426; cf. l’intero intervento alle pp. 416-434).

noscere in lei la *Virgo sacerdos*! In questo ambito il titolo non è equivoco, come lo era ai tempi di Pio X, perché esso indica che Maria partecipa in senso proprio, non metaforico o simbolico, al sacerdozio regale del popolo di Dio». ⁶⁷³

Pur apprezzando la logica stringente di Stefano De Fiores che difende, rilegge e propone nell'ordito dell'ecclesiologia biblica, patristica e conciliare il titolo *Virgo sacerdos*, eliminando formalmente l'equivoco già da lui stesso denunciato, personalmente propendiamo per il titolo *Ministra Redemptoris in opere redemptionis* coniato e corredato da soda ed ancora per molti versi attuale dottrina teologica dal grande teologo e manualista del secolo diciannovesimo Matthias Scheeben († 1888). ⁶⁷⁴ Scheeben è stato il primo nell'epoca moderna – specie nel suo *Dogmatik*, vol. III – ad indagare sul modo col quale la Madre di Gesù ha preso parte alla redenzione dell'uomo. Il teologo manualista B. Bartmann, così sintetizza ed esprime il pensiero dello Scheeben: «Maria non è un principio coordinato a Cristo, cioè posto sullo stesso piano di Lui, e indipendente da Lui, chiamato e atto a completare la di Lui forza e potenza redentrica»; ⁶⁷⁵ e prosegue: Maria è stata redenta da Cristo, ed è cooperatrice alla di lui salvezza solo perché è stata da Cristo stesso redenta e poi associata come «*compagna collaboratrice*» alla sua opera messianica. Infatti, la Madre del Signore nella redenzione del genere umano ha svolto - afferma ancora lo Scheeben - una pura cooperazione (*mere*

⁶⁷³ Cf. DE FIORES, *Maria, tipo del popolo sacerdotale*, in AA.Vv., *Popolo sacerdotale in cammino con Maria*, p. 102.

⁶⁷⁴ Cf. AA. VV., *M. J. Scheeben: teologo cattolico di ispirazione tomista*, LEV, Città del Vaticano 1988.

⁶⁷⁵ B. BARTMANN, *Teologia Dogmatica*. Rivelazione e fede - Dio - La creazione, Paoline, Alba 1962, p. 734.

co-operatio) e tale ruolo è, a sua volta, puramente ministeriale (*cooperatio ministerialis*). La verità di fede che Cristo ha compiuto la redenzione dell'uomo in modo perfetto, completo, indipendente, deve essere sempre fortemente ribadita, per non offuscarne la densità e la valenza teologica. Infatti, Gesù Cristo ha reso capace Maria di divenire sua *consors*, compagna, nella realizzazione della redenzione; solo così ha senso affermare che Maria è *ministra Redemptoris in opere redemptionis*. Matthias Scheeben - continua il Bartmann - ha ancora un'altra formula da proporre all'attenzione dei teologi:

«Nei tempi moderni Maria è stata chiamata “*cooperatrix in redemptione*” e anche “*corredemptrix*”, cioè corredentrica. Ma tale espressione, quantunque abbia un senso esatto e molto bello che non può essere reso da un'altra parola in modo così conciso e così netto, presa da sola, per significare la subordinazione e la dipendenza ministeriale di Maria, contiene tuttavia almeno l'apparenza di una coordinazione con Cristo, per cui non si dovrebbe usarla se non con la restrizione “in un certo senso”. Lo Scheeben pensa che “*adiutrix Redemptoris in redemptione*” sarebbe migliore, ma fa subito dopo una restrizione: non bisogna intendere il termine *aiuto* nel significato di sostegno, ossia di rinforzo ad una forza in sé insufficiente, ma nel senso di un *servizio* che favorisce il perseguimento di uno scopo».⁶⁷⁶

Il servizio, il ministero della Serva del Signore alla salvezza di Dio esige che sostiamo brevemente sull'espressione *ministerium/ministra*, cari alla tradizione liturgica e magisteriale della Chiesa, e adoperati sovente in contesto mariologico a caratura soteriologica per connotare il *munus salutiferum* della Madre del Signore (cf. *Lumen gen-*

⁶⁷⁶ *Ibidem*, pp. 734-735.

tium 60).⁶⁷⁷ A tal riguardo Ignacio M. Calabuig († 2005) osserva:

«In questi testi *ministerium* è senza dubbio sinonimo di *servitium*. Tuttavia il termine *ministerium* sembra aggiungere al concetto espresso con il termine *servitium* una nota di stabilità e di organicità: *ministerium* designa un *servitium* reso in modo stabile, che rientra in un disegno organico, frutto di una decisione che si proietta verso il futuro in modo totalizzante. In altri termini: in questi testi *ministerium* sembra indicare un *servitium* che implica *munus*. Riacciandosi a testi patristico-medievali e alla terminologia di Paolo VI, la liturgia romana postconciliare ha rimesso in uso, con efficaci espressioni, il termine *ministra* applicato alla Vergine proprio per indicare il suo “servizio” all’opera della redenzione. Si hanno così titoli quali “*salvificae dispensationis ministra*”, “*pietatis ministra*”, “*redemptionis ministra*”».⁶⁷⁸

Maria, *ancilla Domini*, *ministra pietatis*, prima sulla terra e poi ora in cielo, svolge il compito (*munus*) che Dio nella sua pietà e carità verso tutti noi le ha assegnato in Cristo per lui e sotto di lui, nello Spirito Santo, nella Chiesa, anch’essa partecipe del *munus* salvifico per via della Parola e dei Sacramenti.⁶⁷⁹ Tale diaconia della Vergine, dei santi e della Chiesa, che congiunge nell’*Agápe* divina tutti gli eletti in Cristo, porta e unisce solidarmente tutti i membri della

⁶⁷⁷ Cf. CALABUIG, *Il culto alla Beata Vergine: fondamenti teologici e collocazione nell’ambito del culto cristiano*, pp. 217-220.

⁶⁷⁸ *Ibidem*, pp. 218-219.

⁶⁷⁹ Cf. MILITELLO, *La Chiesa «il corpo crismato»*, pp. 82-89: «La Chiesa è il luogo, in cui la salvezza, che Cristo ha per noi acquistato, viene additata e annunciata a ogni essere umano. In senso proprio la Chiesa è manifestazione, annuncio, mediazione efficace del disegno primordiale del Padre di ricapitolare in Cristo il cosmo e ogni realtà in esso contenuta» (*ibidem*, p. 88).

communio sanctorum storica ed escatologica;⁶⁸⁰ cioè unisce la famiglia dei redenti ancora pellegrinanti sulla terra, coloro che sono passati da questa vita al Padre e vengono purificati nel sangue dell'Agnello e, infine, gli altri che già godono della visione di Dio nella sua maestà infinita: tutti, però, sebbene in grado e modo diverso, comunicano nella stessa Agápe di Dio e del prossimo esprimendo il loro grazie a gloria all'Altissimo (cf. *Lumen gentium* 49).⁶⁸¹ Così la comunione dei santi di Dio, suscitata e sostenuta dallo Spirito del Padre e del Figlio ed espressa nella verace carità e solidarietà tra i membri, viene a congiungersi con i *giusti* impegnati a escatologizzare la storia dell'umanità e con quelli che hanno già, per *sola Gratia*, compiuto il loro esodo senza ritorno e vivono ora nella preghiera e nella gioia eterna nella Chiesa celeste.⁶⁸² Possiamo perciò ben dire che la cooperazione della Madre del Signore è *primizia* di quella della Chiesa madre; *munus*, servizio, diaconia, ministero, che hanno però aspetti assolutamente *singolari*⁶⁸³ e *universal*⁶⁸⁴.⁶⁸⁴ Per cui osservava con ragione Alois Müller († 1979):

⁶⁸⁰ Cf. B. FORTE, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003³, pp. 198-200; MILITELLO, *La Chiesa «il corpo crismato»*, pp. 362-372.

⁶⁸¹ Sui *Novissimi*, talvolta sottoposti a negazione o a sottovalutazione, cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1020-1060: «Credo la vita eterna»; *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, nn. 207-216; ANCONA, *Escatologia cristiana*, pp. 288-338.

⁶⁸² Cf. G. ROUTHIER, *L'expérience de la Grâce. L'expérience de la vie ecclesiale*, in AA.VV., *Apparitiones Beatæ Mariæ Virginis in historia, fide, theologia*, vol. 1, pp. 459-466.

⁶⁸³ Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Lumen gentium* 61, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, n. 435, pp. 612-615.

⁶⁸⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater* 40: «La cooperazione di Maria *partecipa*, nel suo carattere subordinato, all'*universalità della mediazione del Redentore*, unico mediatore» (*ibidem*, vol. 10, n. 1381, pp. 1008-1009).

«Nella cooperazione alla redenzione nel senso ecclesiale è però da riconoscere a Maria un ruolo universale. La sua fecondità ecclesiale si unisce alla sua pienezza di grazia. La sua pienezza di grazia si unisce con la sua maternità divina. Come è universale Cristo redentore, così la grazia di Maria è universalmente fruttuosa per i redenti – “mater nobis in ordine gratiae exstitit” – afferma il Vaticano II (*Lumen gentium* 61) – ma appunto sul piano del tutto diverso, per l’aspetto della cooperazione di membro della Chiesa con Cristo».⁶⁸⁵

Anche in questo caso, la Chiesa dei redenti e dei cercatori della grazia divina impara dalla Serva del Signore, la cooperatrice del Salvatore, a cooperare affinché l’universale *munus* salvifico di Cristo sia riconosciuto, accolto e richiesto.⁶⁸⁶

Dal punto di vista ecumenico, seppur con accorte distinzioni teologiche e, inevitabilmente, con qualche reticenza o con qualche distanza ancora da colmare, si è affrontata la questione spinosa, e per alcune Chiese e confessioni cristiane controversa, della cooperazione salvifica di Maria. Il lungo ed elaborato documento *L’unico Mediatore, i santi e Maria* (1990), frutto del dialogo fra luterani e cattolici degli Stati Uniti, al numero 209 afferma e riconosce che la mediazione di Maria, «in quanto partecipa della mediazione di Cristo, è una dimostrazione del potere di Cristo».⁶⁸⁷ La proposta di *mariologia ecumenica* del Gruppo di Dombes del 1998, esorta le Chiese cristiane a non esagerare o minimizzare pre-

⁶⁸⁵ A. MÜLLER, *La posizione e la cooperazione di Maria nell’evento di Cristo*, in AA. VV., *Mysterium salutis*, Queriniana, Brescia 1968, vol. 6, pp. 631-632.

⁶⁸⁶ Cf. S.M. PERRELLA, *Maria cooperatrice di salvezza nel Concilio Vaticano II e nella “Redemptoris Mater” di Giovanni Paolo II*, in AA.VV., *In Cristo unico Mediatore Maria cooperatrice di salvezza*, pp. 102-162, specialmente le pp. 127-162.

⁶⁸⁷ *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 4, n. 3305, p. 1239.

giudizialmente la *cooperazione di Maria* intesa come servizio reso per il compimento della salvezza, indicando come tale tematica teologica riguarda e va congiunta a quella della *cooperazione della Chiesa*.⁶⁸⁸ La dichiarazione comune tra anglicani e cattolici del 2004 su *Maria: grazia e speranza in Cristo*,⁶⁸⁹ che dopo aver riconosciuto nel n. 71 il ruolo materno di Maria in rapporto a Cristo e ai suoi discepoli mediante «un ministero proprio di assistenza attraverso la sua attiva preghiera»,⁶⁹⁰ al n. 72 afferma, fatto salvo e ribadito il primato assiologico di Cristo unico mediatore (cf. 1 Tim 2,5), senza forzature e ambiguità, che i credenti in Cristo

«possono giungere a vedere in Maria la madre della nuova umanità, attiva nel suo ministero di orientare tutti a Cristo, in vista del bene di tutti i viventi. Siamo d'accordo che, sebbene sia necessario usare cautela allorché si attinge a queste rappresentazioni, è appropriato applicarle a Maria, in quanto è un modo in cui onorare il rapporto proprio che ella ha con suo Figlio, e l'efficacia in lei dell'opera della redenzione».⁶⁹¹

Lo stesso documento anglicano-cattolico nel paragrafo conclusivo dedicato a rimarcare e presentare i *Progressi nell'accordo*, al n. 78 attesta e riconosce all'interno del cristianesimo, diversamente dalla tradizione protestante, l'intercessione celeste di Maria e dei santi, arrivando ad affermare che «Maria ha un permanente ministero a servizio del ministero di Cristo, nostro unico mediatore, che Maria e i

⁶⁸⁸ Cf. GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, n. 295, p. 148; nn. 323-324, pp. 161-162.

⁶⁸⁹ Cf. ARCIC II, *Maria: grazia e speranza in Cristo*, in *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 7, nn. 176-260, pp. 100-152.

⁶⁹⁰ ARCIC II, *Maria: grazia e speranza in Cristo*, *ibidem*, vol. 7, n. 251, p. 145.

⁶⁹¹ ARCIC II, *Maria: grazia e speranza in Cristo*, *ibidem*, vol. 7, n. 252, p. 146.

santi pregano per tutta la Chiesa e che la prassi di chiedere a Maria e ai santi di pregare per noi non è divisiva della comunione (nn. 64-75)». ⁶⁹² A riguardo della ministerialità salvifica di Maria, in una recensione al mio volume su *Le Mariofanie. Per una teologia delle apparizioni*, osserva Alfonso Langella:

«Tuttavia, ci pare utile sottolineare che, nonostante tutte le buone intenzioni dell'autore [Perrella], nel linguaggio ecclesiastico cattolico il termine "ministerium" continua (purtroppo!) ad avere un'accezione marcatamente clericale: lo stesso Concilio Vaticano II, che pure ha riscoperto la ministerialità dei laici, ha continuato a distinguere nel testo latino tra *ministerium/ministeria*, termine applicato alle funzioni dei membri della gerarchia, e *ministratio/ministratio*nes, vocabolo utilizzato per definire i compiti dei laici nella Chiesa; nel 1997, poi, la discussa *Istruzione su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti*, promulgata da ben otto dicasteri della Santa Sede (!), ha messo in guardia dall'abusare del termine "ministero" per indicare gli uffici svolti da membri della Chiesa non ordinati. Per questo anche la soluzione proposta di una "Virgo ministra" piuttosto che "sacerdos" non ci pare ancora sufficiente a sottolineare l'assimilazione tra la cooperazione di Maria all'opera della salvezza e quella di qualunque battezzato insinuando ancora il pericolo di una clericalizzazione della "laica" Maria». ⁶⁹³

Il nostro solerte recensore ha sostanzialmente ragione; il linguaggio e i contenuti teologici e mariologici soggiacenti

⁶⁹² ARCIC II, *Maria: grazia e speranza in Cristo*, *ibidem*, vol. 7, n. 258, p. 150; cf. S. M. PERRELLA, *Dialogo cattolico-anglicano: «Maria: grazia e speranza in Cristo»: quale ricezione cattolica?*, in AA.VV., *Maria nel dialogo ecumenico in Occidente*, pp. 327-368.

⁶⁹³ A. LANGELLA, *Recensione a S. M. Perrella, «Le Mariofanie. Per una teologia delle apparizioni»*, in *Theotokos* 17 (2009) pp. 574-575.

al termine *ministerium* non collimano dal punto di vista della recezione/accezione giuridica ed ecclesiologica in quanto risultano ancora *imbrigliati* nella fitta rete della clericalizzazione della linguistica ecclesiale, per cui esso può effettivamente veicolare l'idea di una indebita clericalizzazione della "laica" Maria di Nazaret, che il titolo *Virgo sacerdos* in un certo qual modo insinuava. Nonostante questo, però, crediamo congrua l'opzione – supportata dalla linguistica conciliare e magisteriale mariologica recente – fatta per l'espressione *Virgo ministra*, che ha le sue radici e significato nell'autodefinizione che la Madre del Signore fece di sé e che lo stesso Redentore evidentemente approvò associandola in qualità di sua "serva" nella grande opera della sua salvezza nello Spirito Santo. Per cui a ragione Guido Cumerlato nella sua tesi di laurea in teologia ha asserito:

«Il titolo biblico (cf. Lc 1,38.48) [*Ancilla Domini*] è invito ad andare in profondità all'autodefinizione della Vergine, presentando il suo *essere totalmente a disposizione di quanto Dio vuole*, come la *piattaforma* per comprendere la sua cooperazione che consiste nel *servizio materno*. La *Lumen gentium*, nell'utilizzare l'espressione "cooperazione", non a caso la presenta e la connota quale servizio che la Vergine compie nel mistero divino della Redenzione. Al numero 56, infatti, leggiamo che Maria "semetipsam ut *Ancilla Domini personae et operi sui Filii totaliter devovit*, sub Ipso et cum Ipso, omnipotentis Dei gratia, *mysterio redemptionis inserviens*")».⁶⁹⁴

Ignacio M. Calabuig, nel commentare il brano conciliare appena riferito, alla luce della esortazione apostolica *Signum magnum* di Paolo VI, del 13 maggio 1967,⁶⁹⁵ asserisce che il

⁶⁹⁴ CUMERLATO, «*Ecce Ancilla Domini*», p. 88.

⁶⁹⁵ Cf. *Acta Apostolicae Sedis* 59 (1967) pp. 465-475; testo bilingue latino-italiano in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 2, nn. 1177-1193, pp. 981-1003.

ministerium della Madre del Redentore è senza dubbio da ritenersi sinonimo di *servitium*; anzi, esso «sembra indicare un *servitium* che implica un *munus*». ⁶⁹⁶ La cooperazione storica della Vergine durante lo svolgimento dell'evento messianico di Cristo e ora la sua mediazione celeste nella e per la Chiesa dei pellegrini e dei cercatori di Dio, viene ad offrirsi come un diuturno servizio all'opera dello Spirito Santo, frutto sia della sua mai cessata solidarietà antropologica, sia della sua passione per il Regno in quanto Serva del Signore, sia come segno cordiale e concreto della sua maternità universale verso i dispersi figli e figlie di Dio (cf. Gv 11,52) che attendono, invocano e accolgono grati la salvezza come ritorno definitivo al Padre dell'Amore.

3. LA GLORIFICAZIONE CELESTE DI MARIA FONDAMENTO TEOLOGICO DELLE MARIOFANIE

Colei che di solito appare ai veggenti e ai percipienti di tutte le longitudini e le latitudini del nostro mondo e della nostra storia di viandanti, è la *glorificata* Madre del Signore. La Vergine assunta, come ci attestano i fatti mariofanici noti e meno noti, appare, parla, prega, maternamen-

In questa bella e molto personale esortazione mariana Papa Montini, in sintonia con la dottrina dei suoi immediati predecessori e con quella del Vaticano II, sembra preannunciare i grandi temi che svilupperà successivamente nell'esortazione apostolica *Marialis cultus* del 2 febbraio 1974. Nella *Signum magnum* egli approfondisce, inoltre, due punti della dottrina e della pietà mariana ecclesiale: i dati biblici sulla Vergine, serva del Signore, madre della Chiesa, educatrice dell'umanità redenta, testimonianza vivente della totale e fedele dedizione a Dio e al suo Regno; il vero significato del culto mariano nel magistero della Chiesa: cf. PERRELLA, *Ecco tua Madre* (Gv 19,27), pp. 107-123.

⁶⁹⁶ CALABUIG, *Il culto alla Beata Vergine Maria: fondamenti teologici e collocazione nell'ambito del culto cristiano*, p. 218.

te ammonisce, profetizza, esorta a tornare a Dio, è latrice di messaggi e di visioni celesti e non etc.⁶⁹⁷ A questo riguardo ci appare ancora utile proporre un'osservazione fatta dal teologo Angelo Pizzarelli nel suo importante studio circa la *presenza pneumatica* della Vergine:⁶⁹⁸

«Il dogma dell'assunzione in anima e corpo [di Maria] suggerisce una nuova ermeneutica delle stesse apparizioni mariane. Ancora una volta è il contesto paolino della risurrezione di Cristo e dei corpi (cf. 1 Cor 15,1-58) a illuminarci sulla attuale condizione della Vergine [...]. Sono importanti i due termini del paradosso paolino: “corpo animale” e “corpo spirituale”. Paolo oppone il corpo spirituale a quello animale: però è sempre lo stesso corpo a essere animato ora da un principio di vita naturale, dopo da un principio di vita celeste. Quando l'Apostolo parla del corpo spirituale, non intende “uno spirito senza corpo”, ma un “vero corpo” chiamato spirituale perché animato dallo Spirito e divenuto uno con il pneuma di Dio. Perché, dunque, non affrontare il pro-

⁶⁹⁷ Cf. PERRELLA, *Le apparizioni mariane* pp. 39-62: «L'Assunzione: fondamento teologico delle apparizioni mariane»; IDEM, *L'assunzione e le mariofamie: quale relazione?*, in AA.VV., *Il dogma dell'assunzione di Maria*, pp. 395-431.

⁶⁹⁸ Tale tematica è assai importante in quanto declina tre sostanziali tipologie di presenza della Vergine: - nella storia e nell'evento messianico di Cristo come presenza materna, obbedenziale, verginale, ecclesiale, iconica, universale; - nella *communio sanctorum* quale presenza cosmica, spirituale, gloriosa, pneumatica e mistica; - nella Chiesa e nel mondo, nelle culture dei popoli e nell'esperienza spirituale delle persone, quale presenza accolta, evocata e celebrata nella liturgia alla luce della presenza anamnetica di Cristo operata dallo Spirito (cf. A. PIZZARELLI, *Presenza*, in DE FIORES-MEO [EDD], *Nuovo Dizionario di Mariologia*, pp.1045-1051; I. M. CALA-BUIG, *Per una ripresa del discorso sulla presenza della Vergine*, in *Marianum* 58 [1996] pp. 7-15; J. M. MARTÍNEZ, *Presencia e influjo de María en nuestra vida teologal: testimonios y teoría*, in *Ephemerides Mariologicae* 55 [2005] pp. 449-466; DE FIORES, *Presenza*, in IDEM, *Maria*, vol. 2, pp. 110-144; T. TURI, *Presenza*, in DE FIORES-FERRARI SCHIEFER-PERRELLA [EDD], *Mariologia*, pp. 1002-1012).

blema psicologico e tecnico delle apparizioni e non pensare che la santa Vergine si possa mostrare ad alcune persone privilegiate nella sua nuova forma corporea? Questa cosa – scrive il Laurentin – “non è esclusa a priori per le apparizioni della Vergine, poiché il suo corpo è già glorificato in cielo; ma allora bisognerebbe vedere quale sia stata l’adeguazione psicologica tra il corpo glorioso e i nostri corpi non gloriosi”. Non possiamo pensare che alcuni veggenti siano venuti a contatto con il corpo glorioso di Maria, anche se non hanno molto sottilizzato sull’intima natura di esso? Alcuni indizi ci orienterebbero in tal senso: essi, infatti, hanno parlato di occhi, di braccia, di mani; inoltre hanno detto di aver visto, sentito, toccato».⁶⁹⁹

La Vergine può e fa tutto questo per il semplice fatto che, dopo aver compiuto il suo cammino terreno ed essere molto probabilmente morta,⁷⁰⁰ è stata, per la volontà e la

⁶⁹⁹ A. PIZZARELLI, *La presenza di Maria nella Chiesa*. Saggio d’interpretazione pneumatologica, Paoline, Cinisello Balsamo 1990, pp. 156-157; cf. l’interessante assunto alle pp. 157-160. Il Pizzarelli ha citato il testo di R. LAURENTIN, *Vita di Caterina Labouré*, Vincenziane, Roma 1982, pp. 52-53.

⁷⁰⁰ La questione della morte o non morte della Madre del Risorto, lasciata volutamente decadere da Pio XII per non entrare nella *querelle* teologica del tempo (mortalisti ed immortalisti) nella lettera apostolica *Munificentissimus Deus* con la quale si sanciva il dogma dell’Assunzione (cf. M. JUGIE, *Assomption de la Sainte Vierge*, in AA. VV., *Marie*. Étude sur la Sainte Vierge. Beauchesne, Paris 1949, vol. 1, pp. 623-625; F. DE SOLÀ, *La muerte de la Santísima Virgen en la constitución apostólica “Munificentissimus Deus”*, in *Estudios Marianos* 12 [1952] pp. 125-156), viene ripresa, e questa è la prima volta dopo il 1950, da Giovanni Paolo II nella catechesi del 25 giugno 1997 dedicata a *La Dormizione della Madre di Dio* (cf. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XX/1, pp. 1608-1610); cf. PERRELLA, *Ecco tua Madre [Gv 19,27]*, pp. 257-261: «Morte di Maria?»); specie nell’antichità patristica si parlava convintamente di *transitus Mariae* (cf. SCHREINER, *Vergine, Madre, Regina*, pp. 53-65: «La morte di Maria»); recenti, rigorosi e informati sulla questione sono, invece, gli studi di E. NORELLI, *Maria nella letteratura apocri-*

potenza di Dio, assunta in cielo in anima e corpo venendo conformata al suo Figlio Risorto e Asceso al cielo: questo ha intuito da sempre il popolo di Dio (= *sensus fidelium*)⁷⁰¹ e questo insegna il dogma del 1950 sancito dall'autorità magisteriale della Chiesa mediante l'atto solenne del papa Pio XII dopo secoli di dibattito e di studio teologico.⁷⁰²

Nell'odierno clima di *pluralismo* culturale e teologico,⁷⁰³ nasce la tendenza a mettere in dubbio l'esistenza di qualsiasi verità assoluta ed universale, valevole per tutti i tempi, per tutti i luoghi e per tutti gli uomini. Per cui, alla crisi d'autorità si aggiunge, come avevamo già precedentemente accennato, anche nella Chiesa la crisi della verità⁷⁰⁴ nella sua forma di dogma, contestandole quindi la sua pretesa di

fa cristiana antica, in AA.Vv., *Storia della mariologia*. Dal modello biblico al modello letterario, Città Nuova-Marianum, Roma 2009, vol. 1, pp. 206-254: «I racconti sul transito di Maria»; A. GILA, *Le più antiche testimonianze letterarie sulla morte e glorificazione della Madre di Dio*. I racconti sul Transito di Maria tra fede e teologia, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2010).

⁷⁰¹ Cf. T. M. BARTOLOMEI, *L'influsso del "senso della fede" nell'esplorazione del dogma dell'Assunzione di Maria*, in *Ephemerides Mariologicae* 14 (1964) pp. 5-38.

⁷⁰² Cf. M. MARITANO, *Maria nel cuore della Parola custodita dalla Tradizione vivente della Chiesa: i dogmi "mariani"*, in AA. Vv., *Maria nel cuore della Parola di Dio*. Donata Accolta Trasmessa, Centro di Cultura Mariana Madre della Chiesa, Roma 2009, pp. 129-144.

⁷⁰³ Oggi il pluralismo è un dato essenziale nell'approfondimento della fede e nel dialogo tra e fra le culture; naturalmente bisogna fare attenzione che non degeneri nella dissoluzione o nell'edulcorazione della fede, ma rimanga sempre "unità nella diversità" (cf. K. RAHNER, *Il pluralismo teologico e l'unità della professione di fede nella Chiesa*, in IDEM, *Nuovi Saggi*, Paoline, Roma 1973, vol. 4, pp. 11-40; H. U. VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica*, Jaca Book, Milano 1979²).

⁷⁰⁴ Cf. L. LUGARESI, *La questione della verità nel contesto culturale del neopaganesimo contemporaneo. Qualche spunto patristico di confronto e di riflessione*, in AA.Vv., *Sulle tracce della verità*, pp. 249-323.

essere veicolo e residenza della Verità assoluta, divina.⁷⁰⁵ La verità, in altre parole, è solo quella del momento presente, pertanto incerta e relativa riguardo al contesto storico e alla presunzione di un'unica verità, che si *obnubila* e si *eclissa* nel momento stesso di una sua possibile apparizione.⁷⁰⁶ Non fa quindi meraviglia il fatto che parlare di “dogma” o di “teologia dogmatica” non è sempre agevole e gradito; tali termini in genere sono accompagnati, sia nel discorso scientifico che nel linguaggio della comunicazione sociale, quasi esclusivamente da connotazioni e considerazioni negative.⁷⁰⁷ Questa critica, espressa sostanzialmente da esponenti della cultura illuministico-laicista e da alcuni esponenti oltranzisti della teologia ermeneutica,⁷⁰⁸ non si riferisce solo al contenuto dei singoli asserti e alla loro interpretazione, ma riguarda complessivamente, come dicevamo, la “pretesa di verità” del cristianesimo.⁷⁰⁹

Grazie al contributo della teologia si sono oggi aperte alcune nuove prospettive per chiarire ed ampliare la defini-

⁷⁰⁵ Cf. J. RATZINGER, *Verità del cristianesimo?* in *Vita e Pensiero* 83 (2000) pp. 1-16. Tale contestazione o emarginazione del caposaldo veritativo ed escatologico ha prodotto influssi anche nella teologia e nella prassi cristiana (cf. J. WERBICK, *Essere responsabili della fede. Una teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2002, pp. 130-227).

⁷⁰⁶ Cf. T. TOSOLINI, *Dire Dio nel tramonto. Per una teologia della missione nel post-moderno*, EMI, Bologna 1996, pp. 23-27.

⁷⁰⁷ Cf. G. L. MÜLLER, *Dogmatica cattolica. Per lo studio e la prassi della teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 63-71; E. BRITO, *Dogmatique (Théologie)*, in LACOSTE (ED), *Dictionnaire critique de théologie*, pp. 412-416.

⁷⁰⁸ Si veda su questo aspetto la prima parte (I. La problematica filosofica) del documento-studio ad opera della COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *De interpretatione dogmatum* (ottobre 1989), in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 11, nn. 2717-2811, pp. 1706-1779.

⁷⁰⁹ Cf. PERRELLA, *Ecco tua Madre (Gv 19,27)*, pp. 31-72; A. STAGLIANÒ, *Dogma*, in DE FIORES-FERRARI SCHIEFER-PERRELLA (EDD), *Mariologia*, pp. 418-426.

zione e il significato del dogma, inteso come verità divinamente rivelata, proclamata come tale dall'autorità docente infallibile della Chiesa, e quindi vincolante per tutti i fedeli senza eccezione alcuna.⁷¹⁰ Il che significa che l'oggetto della definizione dogmatica comprende anche ciò che non è formalmente rivelato, ma è virtualmente rivelato;⁷¹¹ mentre

⁷¹⁰ Cf. K. LEHMANN - K. RAHNER, *Kerigma e dogma*, in AA.VV., *Mysterium Salutis*, vol. 2, pp. 187-213; G. POZZO, *Il metodo nella teologia sistematica*, in AA. VV., *La teologia tra rivelazione e storia*, EDB, Bologna 1985, vol. 1, pp. 271-323; AA.VV., *Storia dei dogmi*, vol. 4, pp. 303-547; W. KASPER, *Dogma/Sviluppo dei dogmi*, in P. EICHER (ED), *Enciclopedia Teologica*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 215-228; P. WALTER, *Dogme*, in LACOSTE (ED), *Dictionnaire critique de théologie*, pp. 416-421. Ritengo utile riportare la definizione proposta nel 1989 dalla Commissione Teologica Internazionale: il dogma, in *senso stretto*, «è una dottrina nella quale la Chiesa propone in maniera definitiva una verità rivelata, in una forma che obbliga il popolo cristiano nella sua totalità, in modo che la sua negazione è respinta come un'eresia e stigmatizzata con anatema [...]. Simili affermazioni dottrinali di diritto divino hanno un fondamento incontestabile nella Sacra Scrittura, in particolare nel potere di legare e sciogliere che Gesù ha conferito alla Chiesa e che ha forza di legge anche in cielo, cioè di fronte a Dio (Mt 16,19; 18,18). Persino l'anatema ha un fondamento nel Nuovo Testamento (1 Cor 16,22; Gal 1,8s; cf. 1 Cor 5,2-5; 2 Gv 10 ecc.)». E per evitare il ricorrente pericolo di scadere nel positivismo o nel minimismo dogmatico, sarà utile, osserva la Commissione, «l'integrazione dell'insieme dei dogmi nella totalità della dottrina e della vita ecclesiali», per poi compiere «l'integrazione di ogni dogma nell'insieme di tutti i dogmi. Essi non sono comprensibili se non partendo dal loro ambiente intrinseco (*nexus mysteriorum*) e nella loro struttura d'insieme» (COMMISSIONE THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *De interpretazione dogmatum*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 11, nn. 2762-2765, pp. 1742-1745; cf. anche PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia*, pp. 459-478: «Nota bibliografica sulla fondazione biblica del ministero petrino»).

⁷¹¹ Per molti teologi rimane ancora questione aperta il problema se oltre le verità da professarsi con fede "divina e cattolica" (verità divinamente rivelata e formalmente proclamata dalla massima autorità della Chiesa) esistano anche verità di "fede ecclesiastica" (verità sancite in modo definitivo dal magistero ordinario infallibile, come recentemente asserisce la Congregazione per la Dottrina della Fede nella *Nota dottrinale* al "motu proprio" di Giovanni Paolo II *Ad tuendam fidem* del 1998: cf. *Enchiridion Vaticanum*, vol. 17, nn.

le *condizioni* che devono essere attuate perchè si possa parlare di *dogma formalmente definito* si possono così riassumere: anzitutto un Concilio ecumenico o il Vescovo di Roma devono manifestare la volontà di esercitare la loro suprema potestà magisteriale e la volontà certa di definire una dottrina, la cosiddetta condizione *ex parte subiecti*. Le definizioni dogmatiche, inoltre, devono riguardare il campo della fede e della morale, per cui questa condizione è detta *ex parte obiecti*. Il *risultato* o *effetto* del dogma definito è una decisione “irreformabile” di per sé, e non per il consenso della comunità.⁷¹² Va da sé che il *charisma veritatis* esercitato dal magistero dei pastori si riferisce alla reale possibilità di dichiarare in modo certo che il contenuto della fede proposto autoritativamente promana *effettivamente* (cioè *di diritto* e *di fatto*) dalla divina Rivelazione, supponendo che tale contenuto sia sempre stato presente nel *depositum fidei*, anche se in modo non riflesso e non formulato concettualmente. L'intervento solenne del magistero, inoltre, non si riferisce alla verità della proposizione stessa, quasi che tale verità sia oggettivamente prodotta dall'atto formale del magistero, e non dall'autocomunicazione di Dio, per cui i dog-

801-807, pp. 508-517; nn. 1137-1155, pp. 856-875). Tuttavia è dottrina certa che nell'esercizio del magistero infallibile è compresa la cosiddetta “competenza della competenza”, cioè la condizione di possibilità perchè si diano definizioni dogmatiche (legittimità del Vescovo di Roma e del Concilio Ecumenico). Su tale argomento si vedano: C. THEOBALD, *Il discorso “definitivo” del magistero. Perché avere paura di una ricezione creativa?*, in *Concilium* 35 (1999) n. 1, pp. 100-113; AA. VV., *Disciplinare la verità? A proposito del «motu proprio» Ad tuendam fidem*, in *Cristianesimo nella Storia* 21 (2000) n. 1, pp. 7-245; PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia*, pp. 527-546.

⁷¹² Con questo si vuole dire che per un dogma definito non occorre un consenso o un'approvazione a posteriori della comunità dei fedeli; una volta proclamato dal magistero, che possiede in pienezza il dono e il servizio del *charisma veritatis*, esso è definitivamente parte del patrimonio irrinunciabile di fede della Chiesa.

mi definiti sono quindi enucleazioni della verità Rivelata e non aggiunte alla verità stessa.⁷¹³

Il magistero recente, dopo la proclamazione del dogma dell'Assunta, non ha pronunciato più asserti di fede 'dogmatici' nel senso tecnico del termine. Il Concilio Vaticano II, nonostante le pressioni esercitate da alcuni settori dell'episcopato (che si erano espressi nella fase antepreparatoria per la definizione di nuovi dogmi mariani, quali la 'corredenzione', la maternità spirituale, la regalità, etc),⁷¹⁴ non si è orientato in tal senso.⁷¹⁵ Ciò che si è voluto sottolineare è stato piuttosto la necessità di approfondire la ricaduta pastorale ('intelligibilità della fede' per la modernità, rapporto teologia-cultura), di tutto il *depositum fidei*. In tal senso la costituzione pastorale *Gaudium et spes*⁷¹⁶ al numero 62 invitava i cristiani impegnati in teologia a non trascurare «il contatto con il proprio tempo, per poter aiutare gli uomini compe-

⁷¹³ Su tutte queste questioni connesse agli enunciati dogmatici, cf. E. CATTANEO, *Trasmettere la fede. Tradizione, Scrittura e Magistero nella Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 229-263; SULLIVAN, *Capire e interpretare il magistero*, pp. 51-122.

⁷¹⁴ Lo schema mariano "De Beata", come noto, fu infine inserito in quello *De Ecclesia*: con tale scelta si ricollocava la mariologia nel giusto contesto teologico, superando la cosiddetta teologia mariana del 'primo principio' e dei 'privilegi'. Sulla questione cf. PERRELLA, *I "vota" e i "consilia" dei vescovi italiani sulla mariologia e sulla corredenzione nella fase antipreparatoria del Concilio Vaticano II*, pp. 238-250.

⁷¹⁵ «Lo scopo principale di questo Concilio non è, quindi, la discussione di questo o quel tema della dottrina fondamentale della chiesa, in ripetizione diffusa dell'insegnamento dei padri e dei teologi antichi e moderni quale si suppone sempre ben presente e familiare allo spirito»: GIOVANNI XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, discorso all'apertura del Concilio, 11 ottobre 1962, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, n. 54* p. 45; testo ufficiale latino in *Acta Apostolicae Sedis* 54 (1962), pp. 785-795. Sull'argomento cf. C. THEOBALD, *Il Concilio e la forma "pastorale" della dottrina*, in AA.VV., *Storia dei Dogmi*, vol. 4, pp. 436-440.

⁷¹⁶ Cf. *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966) pp. 1025-1115.

tenti nei vari settori del sapere ad una più piena conoscenza della fede». ⁷¹⁷ I teologi si sono spesso interrogati sul valore dogmatico del Vaticano II (e specialmente della *Lumen gentium* e della *Dei Verbum*), fornendo orientamenti contrastanti che possono essere ricondotti a tre: rilettura minimalista (i testi non hanno valore dogmatico); rilettura massimalista (le proposizioni dei documenti hanno valore di magistero infallibile); rilettura ermeneutica che intende cogliere, attraverso un approccio sincronico all'evento conciliare, le direttive fondamentali dei testi. ⁷¹⁸ Paolo VI ha, comunque, autorevolmente confermato quest'ultima linea ermeneutica nei suoi discorsi di apertura e chiusura delle sessioni e parti del Concilio Vaticano II: benché non ci si trovi davanti a definizioni dogmatiche solenni e straordinarie, le indicazioni conciliari obbligano in coscienza i credenti a seconda della materia che vi si tratta e a partire dalle espressioni con cui esse sono introdotte (*docet – profitetur – tenet – credimus*). ⁷¹⁹

Notiamo, infine, che il magistero postconciliare si è soffermato sulla questione dello sviluppo dei dogmi, preoccupandosi che si applichi da parte dei teologi un'ermeneutica attenta sia alla *mutabilità* del linguaggio in cui sono formulati gli asserti, sia alla *perenne validità* delle definizioni dogmatiche contro un relativismo teologico emergente. Molto importante e imprescindibile, almeno dal punto di vista della teologia cattolico-romana, è e rimane il documento-studio redatto dalla Commissione Teologica Internazionale, *De interpretatione dogmatum*, pubblicato nell'ottobre del 1989: esso rac-

⁷¹⁷ *Enchiridion Vaticanum*, vol. I, n. 1532, p. 1393.

⁷¹⁸ Cf. B. SESBOUÉ, *Il Vaticano II e la prova della "recezione"*, in AA.VV., *Storia dei Dogmi*, vol. 4, pp. 528-535; G. L. CARDAROPOLI, *Vaticano II. L'evento, i documenti, le interpretazioni*, Bologna, EDB, 2002, pp. 128-141.

⁷¹⁹ Cf. *Enchiridion Vaticanum*, vol. I, nn. 133*-475*, pp. 85-315.

coglie le acquisizioni della più recente teologia sullo sviluppo e sull'interpretazione del dogma nella Chiesa.⁷²⁰

3.1 L'asserto dogmatico di Pio XII del 1 novembre 1950

Il primo novembre 1950 papa Pio XII (1939-1958), «dopo aver innalzato a Dio supplici istanze», cogliendo la maturazione di un laborioso processo ecclesiale e teologico, proclamava come verità di fede l'assunzione alla gloria celeste, in anima e corpo, della Vergine Maria.⁷²¹ Soggetto dell'atto di definizione fu «l'Immacolata Madre di Dio sempre Vergine Maria», ossia Maria di Nazaret nella sua identità storica, antropologica, teologale e teologica, che coniu-

⁷²⁰ Cf. *Enchiridion Vaticanum*, vol. 11, nn. 2717-2811, pp. 1707-1779; una esaustiva presentazione della questione dogmatica dal punto di vista storico, ermeneutico, magisteriale ed ecumenico, dando particolare evidenza alla questione mariologica, è stata approntata da G. FORLAI, *L'irruzione della grazia*. Per una rilettura ecumenica del dogma dell'Immacolata, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, pp. 37-116: «L'interpretazione dei dogmi nella Chiesa e nel dibattito ecumenico».

⁷²¹ Per la bolla dogmatica, cf. *Acta Apostolicae Sedis* 42 (1950) pp. 753-771; *Enchiridion delle Encicliche*, EDB, Bologna 1995, vol. 6, pp. 1486-1521, nn. 1931-1976. Sul percorso storico-teologico dell'Assunzione, il teologo Georg Söll osserva: «L'Assunzione di Maria Ss.ma, per la mancanza di una presa di posizione da parte del Magistero, era valutata molto diversamente dai vari teologi e predicatori. Per gli uni era una pia convinzione di fede, in linea generale approvata dalla Chiesa; per gli altri si trattava invece di una dottrina sicura. Taluni parlavano di verità rivelata e consideravano i suoi negatori vicini all'eresia. Nel secolo XVI, poco alla volta, vennero conosciute in Occidente anche le prediche dei grandi bizantini. Come nei secoli precedenti, anche adesso due correnti si mossero l'una accanto all'altra» (G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, LAS, Roma 1981, pp. 321-322; cf. l'intero assunto alle pp. 321-325; si veda anche B. SESBOUÉ, *La Vergine Maria*, in AA.VV., *Storia dei Dogmi*, vol. 3, pp. 522-528; J. C. R. GARCIA PEREDES, *Mariologia*, BAC, Madrid 1995, pp. 372-376; PONCE CUÉLLAR, *Maria*, pp. 413-441).

ga ed accomuna le verità di fede di *Panaghia*, di *Theotokos*, di *Aeiparthenos*; e nella sua concretezza o realtà di persona in unità sostanziale di corpo e anima.⁷²²

«La teologia dell'Assunta è particolarmente complessa e difficile. Tuttavia il nucleo essenziale del mistero, quale viene proposto nella formula definitoria della *Munificentissimus Deus* e nei complementi della *Lumen gentium*, è sufficientemente chiaro e condivisibile da teologi di diverso orientamento antropologico: al termine della vita, la Madre di Gesù è stata glorificata nella totalità del suo essere, resa pienamente conforme al Figlio, divenuta primizia e immagine della Chiesa futura».⁷²³

La *Munificentissimus Deus*⁷²⁴ non ricorre ad alcun testo biblico per basarsi su un'attestazione esplicita dell'as-

⁷²² Sul concetto di persona già precedentemente richiamato, si veda il denso e congruo studio di A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Dehoniane, Roma 1996².

⁷²³ PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*, n. 51, p. 73.

⁷²⁴ Subito dopo la proclamazione del dogma importanti riviste offrirono commenti teologici, di cui diamo alcune indicazioni: C. COLOMBO, *La costituzione dogmatica «Munificentissimus Deus» e la teologia*, in *La Scuola Cattolica* 79 (1951) pp. 52-93; G. FILOGRASSI, *Constitutio dogmatica «Munificentissimus Deus» de Assumptione B. Mariae Virginis*, in *Gregorianum* 31 (1950) pp. 463-486; G. CROSIGNANI, *La definizione dogmatica dell'Assunzione della B. Vergine in cielo*, in *Divus Thomas* 54 (1951) pp. 109-132; T. M. BARTOLOMEI, *Relazione tra la bolla «Munificentissimus Deus» e il pensiero del Suarez sull'Assunzione corporea di Maria Vergine*, *ibidem*, pp. 334-358; M. PEÑADOR, *De argumento Scripturistico in bulla dogmatica, Ephemerides Mariologicae* 1 (1950) pp. 27-44; B. GARCÍA RODRÍGUES, *La razon teologica en la constitucion «Munificentissimus Deus»*, *ibidem*, pp. 45-88; J. F. BONNEFOY, *La Bulle dogmatique «Munificentissimus Deus» (1 nov. 1950)*, *ibidem*, pp. 89-130; C. M. BERTI, *La «Munificentissimus Deus» di Papa Pio XII*, *Marianum*, Roma 1963; S. DE FIORES, *La bolla di definizione dell'Assunta Munificentissimus Deus di Pio XII, traguardo di un cammino ecclesiale*, in *Guttadauro* 1 (2001) pp. 65-91.

sunzione di Maria,⁷²⁵ non facendo nemmeno appello a una tradizione che sarebbe rimasta orale. Per definire il dogma, Pio XII si è basato fundamentalmente sulla fede universale della Chiesa, che è indefettibile, e sul suo insegnamento universale. Questa fede viva della Chiesa è stata particolarmente suffragata sia dall'intuizione del popolo cristiano, sia dal pensiero quasi concorde dei Padri e Dottori, sia dallo studio rigoroso dei teologi che dalla celebrazione liturgica.⁷²⁶ Punto di partenza del Pontefice fu perciò l'espressione della fede universale della Chiesa, manifestata nel corso dei secoli fin dal secolo VI. Infatti, con la definizione dogmatica del 1 novembre 1950, la Chiesa cattolica «ratificava una dottrina già sufficientemente elaborata sulla sorte fi-

⁷²⁵ Su questo aspetto delicato e decisivo per ricavare e sostenere dalla divina Rivelazione una verità di fede, cf. il limpido e serio contributo esegetico (siamo ancora all'esegesi scientifica pre-Vaticano II) di A. BEA, *La Sacra Scrittura «ultimo fondamento» del dogma dell'Assunzione*, in *La Civiltà Cattolica* 101 (1950) pp. 547-561; mentre per la rilettura esegetica post-Vaticano II, cf. A. SERRA, *Assunta. Fondamenti biblici dell'Assunzione*, in DE FIORES-MEO (EDD), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, pp. 163-167; IDEM, *L'Assunta, segno di "speranza e consolazione" per il peregrinante popolo di Dio*, pp. 203-246.

⁷²⁶ Cf. L. GAMBERO, *La dormizione di Maria: testimonianze di antichi Padri orientali e celebrazione liturgica*, in AA.VV., *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, pp. 183-202; DE FIORES, *Assunta*, in IDEM, *Maria*, vol. 1, pp. 71-99. La solennità liturgica appare nei vari calendari liturgici e nei libri liturgici di rito latino con varie denominazioni: *depositio*, *dormitio*, *pausatio*, *natale*, *assumptio sanctae Mariae Virginis*; la liturgia greca, invece, la denomina con i termini di *koimèsis* (dormizione) e *metástasis* (trasformazione). L'origine di questa festa liturgica si situerebbe in Gerusalemme, secondo la testimonianza di un lezionario armeno del secolo V, che la menziona al 15 agosto: cf. B. CAPELLE, *La fête de l'Assomption dans l'histoire liturgique*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 3 (1926) pp. 33-45; A. RAES, *Aux origines de la fête de l'Assomption en Orient*, in *Orientalia Christiana* 12 (1946) pp. 262-274; J. LÓPEZ MARTÍN, *La solemnidad de la Asunción de la Virgen Maria en el misal romano*, in *Ephemerides Mariologicae* 35 (1985) pp. 109-141.

nale della beata Vergine e professata dalla Chiesa, quando essa, indivisa, non aveva conosciuto ancora né la dolorosa rottura tra Bisanzio e Roma (1054) né le fratture prodottesi in Occidente, nei secoli XV-XVI, in seguito alla costituzione della Comunione anglicana e all'affermarsi della Riforma protestante». ⁷²⁷ Secondo la costituzione pontificia l'assunzione di Maria, che ne corona i singolari privilegi e doni di grazia, ha la sua ragion d'essere nell'essere stata Maria in tutta la sua esistenza totalmente dedita alla persona e alla missione redentrice del Figlio Gesù Cristo, «sempre vivo per intercedere a nostro favore» (Eb 7,25). Per cui, come giustamente osservava qualche anno dopo il teologo domenicano Edward Schillebeeckx, l'assunzione «non è dunque un privilegio a sé stante, ma il culmine dell'eminente redenzione di Maria». ⁷²⁸

Nella *Munificentissimus Deus* si evincono con chiarezza sia la dimensione *personologica* del privilegio/dono (sottolineatura della singolare persona di Maria) che quella *crisologica* e *soteriologica* (unione col Cristo redentore e col Cristo glorificato), mentre quella *ecclesiologica* è poco presa in considerazione (l'unità di destinazione del *Christus totus*). ⁷²⁹ Pio XII nel documento definitorio evita, inoltre, ogni *linguaggio spaziale* nell'indicare la glorificazione della Vergine: «fu assunta alla gloria celeste in corpo e anima». Il regno di Dio, infatti, non è situato in alto, in cielo, nel senso meramente fisico, in qualche galassia a noi sco-

⁷²⁷ PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*, n. 49, p. 67.

⁷²⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Maria, Madre della redenzione*, Paoline, Roma 1983, p. 80.

⁷²⁹ Cf. S. MEO, *Assunta. Dogma, storia e teologia*, in DE FIORES-MEO (EDD), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, pp. 167-178.

nosciuta; il Figlio risorto e la Madre glorificata, come pure i membri giustificati della *Communio sanctorum*, non risiedono in un *luogo* o in uno *spazio* celeste.⁷³⁰ Il corpo glorificato⁷³¹ non è situato in un cielo localizzabile e la risurrezione gloriosa del corpo non è nemmeno «*la rianimazione di un cadavere* - come successe per Lazzaro (cf. Gv 11,1-46) -, *ma la creazione di un essere rinnovato*».⁷³² Si tratta, cioè, di una trasfigurazione soprannaturale, pasquale, escatologica, del corpo umano, che non può essere oggetto di una esperienza naturale né di alcuna spiegazione scientifico-razionale.⁷³³ I teologi, empaticamente in sintonia con l'insegnamento di san Tommaso d'Aquino († 1274), affermano che Cristo risorto ha meritato ed ottenuto dal Padre, per la sua obbedienza filiale, la *glorificatio corporalis*; stato permanente ed eterno che è in stretto rapporto con la *glorificatio spiritualis*.⁷³⁴ Maria essendo stata conformata, per divino decreto e per l'esemplare vita teologale e servizio martiriale, al Figlio, per converso, ha meritato entram-

⁷³⁰ Il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, a questo riguardo, insegnando la nozione biblico-teologica del "cielo" asserisce che nella «Sacra Scrittura "il cielo", o "i cieli", può indicare il *firmamento* (cf. Sal 19,2) ma anche il "*luogo*" proprio di Dio: il nostro "Padre che è nei cieli" (Mt 5,16; cf. Sal 115,16) e, di conseguenza, anche il "cielo" che è la *gloria escatologica*. Infine, la parola "cielo" indica il "luogo" delle creature spirituali - gli angeli - che circondano Dio» (*ibidem*, n. 326).

⁷³¹ Cf. J. B. ÉDART, *Corpo, corporeità*, in PENNA-PEREGO-RAVASI (EDD), *Temi Teologici della Bibbia*, pp. 213-236.

⁷³² Felice espressione coniata dal grande teologo P. BENOIT, *Risurrezione alla fine dei tempi o subito dopo la morte?*, in *Concilium* 6 (1970) p. 1884; cf. l'intero assunto alle pp. 1882-1895.

⁷³³ Cf. J. GNILKA, *La resurrezione del corpo nella controversia esegetica contemporanea*, *ibidem*, pp. 1913-1929.

⁷³⁴ Cf. B. MONDIN, *Cristo*, in IDEM, *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1991, pp. 167-168.

be.⁷³⁵ «D'altra parte, per i beati in cielo, c'è separazione tra la gloria spirituale (che essi hanno già) e la glorificazione corporea che avranno solo nella resurrezione».⁷³⁶ L'assunzione gloriosa rimane dono singolare e specialissimo che Dio-Trinità ha elargito nella sua munificenza - utilizzando le parole che Pio XII pronunciò nel corso della celebrazione dell'evento dogmatico -, all'*umile e ignorata Fanciulla di Nazareth*, che ha accolto e vissuto nella sua persona ed esistenza la parola di vita del Signore.⁷³⁷

L'affermazione dogmatica dell'Assunzione, intesa come conformazione della Immacolata Vergine Madre di Dio al-

⁷³⁵ Prima e dopo la definizione del 1950 la questione della morte di Maria, magistralmente e volutamente tralasciata da Pio XII nell'atto definitorio, appassionò non poco i teologi capitanati da M. Jugie, contrario alla morte di Maria, seguito da Gallus e Roschini per citare soltanto i più famosi difensori di questa tesi (cf. M. JUGIE, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge. Étude historico-doctrinale*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1944; T. GALLUS, *La Madonna immortale*, Marietti, Torino 1952; G. M. ROSCHINI, *La Madonna secondo la fede e la teologia*, Francesco Ferrari, Roma 1953, vol. 3, pp. 255-295); dall'altra parte troviamo C. Balić, difensore della morte di Maria e qualificato esponente della maggior parte dei teologi che difendevano in sintonia con l'antica tradizione dei Padri della Chiesa la tesi mortalista (cf. C. BALIĆ, *La controversia acerca de la muerte de María Santísima desde la Edad Media hasta nuestros días*, in *Estudios Marianos* 9 [1950] pp. 101-123). A completezza dell'informazione, ricordiamo che nel 1949 la Società Mariologica Spagnola inviò un *Votum SS. D.no Pio XII prolatum de Corporea Assumptione B. M. Virginis in caelum, post mortem, definienda*: si sottoscrissero 87 soci; tra i firmatari per il dogma si segnalano Gerard Philips, futuro estensore principale, con Carlo Balić, del capitolo mariano del *De Ecclesia* del Vaticano II; G.M. Roschini, fondatore della Facoltà Teologica "Marianum" di Roma e dell'omonima rivista e Giuseppe M. Besutti, iniziatore della nota *Bibliografia Mariana*, chiesero entrambi che nel dogma non venisse insegnata la morte di Maria (cf. *Estudios Marianos* 9 [1950] pp. 11-16).

⁷³⁶ J. H. NICOLAS, *Sintesi dogmatica*. Dalla Trinità alla Trinità. Dio uno e Trino. L'incarnazione del Verbo, LEV, Città del Vaticano 1991, vol. 1, p. 564; cf. l'intero assunto alle pp. 563-565.

⁷³⁷ Cf. *Acta Apostolicae Sedis* 42 (1950) p. 780.

la destinazione gloriosa del Figlio-Signore, contiene anche l'assunto patristico, perentoriamente affermato dalla *Munificentissimus Deus*, della "non corruzione" del suo corpo verginale, che è stato, per la potenza di Dio, assunto in cielo unitamente all'anima che lo ha abitato, e che «secondo il *sensus fidei*, non potè subire la corruzione e il disfacimento conseguenti alla morte, e fu, in un modo che ignoriamo, portato al cielo». ⁷³⁸ L'affermazione di tale assunto patristico, parte preponderante del nocciolo definitorio sancito dall'atto solenne del Vescovo di Roma, non potrà quindi essere considerata, utilizzando una felice espressione di Karl Rahner, una *elocuzione marginale del magistero ufficiale della Chiesa*; ⁷³⁹ essa infatti fa parte dell'oggetto centrale della definizione sancita da magistero solenne, *ex cathedra* del Romano Pontefice. L'Assunzione, cioè la glorificazione della persona della Madre di Gesù, oltre al messaggio redentivo, escatologico e mariologico, ⁷⁴⁰ nella *Munificentissimus Deus* palesava anche un chiaro intendimento di

⁷³⁸ PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*, n. 50, p. 70.

⁷³⁹ Cf. RAHNER, *Saggi di cristologia e di mariologia*, p. 236, nota 14 («Considerazioni dogmatiche sulla scienza e coscienza di Cristo»); il grande teologo tedesco aveva in altre occasioni scritto sull'assunzione; merita però la menzione di un suo testo manoscritto dei primi anni '50, tuttora inedito almeno in lingua italiana, ove la dottrina viene scrutata e approfondita nelle sue implicanze antropologiche, con particolare riguardo alla corporeità e alla morte, ed escatologiche, cioè allo stadio intermedio, alla risurrezione e alla glorificazione. Si veda a tal riguardo, la tesi di laurea in teologia di F. J. PALAZZI VON BÜREN, *La tierra en el cielo*. Disertación sobre el dogma de la Asunción de la beata Virgen María según Karl Rahner, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004. Il De Fiores, che conosce la tesi, l'ha magistralmente sintetizzata rilevando i punti di forza e di novità della teologia assunzionista rahneriana ben evidenziata dal von Büren (cf. DE FIORES, *Assunta*, in IDEM, *Maria*, vol. 1, pp. 96-97, nota 32).

⁷⁴⁰ Cf. CALERO, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, pp. 247-268.

antropologia cristiana, e della sua congrua e sempre attuale speranza escatologica, “in Cristo”, *contro* gli illusori messianismi del “secolo delle ideologie e dei totalitarismi”.⁷⁴¹ Da quell’atto supremo di magistero e di servizio ecclesiale sono passati sessant’anni; tempo che ha visto il mondo, l’uomo e la donna, le culture e la cristianità stessa cambiare notevolmente.

Dopo la celebrazione del Concilio Vaticano II, l’evento della glorificazione celeste della Madre del Crocifisso-Risorto, come ogni altro dato teologico e di dottrina, viene sottoposto a ulteriore esame nell’ottica della *connexio veritatum*.⁷⁴² Se ne enuclea cioè la fondazione biblica, il riferimento trinitario, cristologico, pneumatologico, ecclesio-logico, teologico, antropologico, simbolico, corporale, protologico, escatologico ed estetico.⁷⁴³ Nei dialoghi teologici

⁷⁴¹ «Dentro questo mondo dove la carne è odiata, idolatrata e tormentata, la Chiesa fa risuonare la sua proposizione di fede [...]. La Chiesa con questa verità riguardo a Maria grida: la carne viene salvata. La carne è già salvata. L’inizio è già avvenuto: in una donna, in un essere umano della nostra stirpe, che ha pianto e sofferto con noi e con noi è morto. La povera carne, che gli uni odiano e gli altri adorano, è già resa degna di essere eternamente presso Dio e di essere così eternamente salvata e confermata. Non soltanto nel Figlio del Padre che viene “dall’alto”, ma in una figlia della nostra stirpe che come noi era “dal basso”» (K. RAHNER, *Maria, Madre del Signore*. Meditazioni teologiche, Esperienze Editrice, Fossano 1962, pp. 90-91).

⁷⁴² Cf. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*, pp. 297-406.

⁷⁴³ Riflettendo sulla morte e sull’assunzione in anima e corpo di Maria, non si può tralasciare la tematica della *immortalità dell’anima*. L’anima umana in effetti è da millenni considerata, e ancor oggi, ampiamente, la ‘parte’ immortale, mentre il corpo è ritenuto la parte corruttibile dell’uomo. Piaccia o non piaccia, nonostante le discussioni di ordine filosofico e teologico, così è stato e così ancora è! Non solo nella cultura occidentale. L’immortalità dell’anima è stata letta in modi assai diversi in corrispondenza alla comprensione dell’anima stessa, in particolare la sua determi-

ufficiali e non, inoltre, da parte di singole Chiese e Confessioni cristiane, come anche da parte dei teologi, l'assunzione come l'immacolata concezione di Maria sono oggetto di studio e di dibattito,⁷⁴⁴ di punti di non convergenza ma anche di incontro prima impensabili!⁷⁴⁵ Rimane inoltre innegabile, a livello esistenziale e teologale, il grande richiamo e il grande fascino dell'Assunta ai valori della trascendenza, della bellezza e della trasfigurazione dell'uomo creato a immagine di Cristo e destinato a ricongiungersi eternamente a lui nella santità e nell'amore che non conosce tentamenti e tramonto.⁷⁴⁶ Scrive in proposito Stefano De Fiores al termine della sua pregiata rassegna teologica sull'As-

nazione ontologica e antropologica, le modalità di rapporto con il corpo individuale, una propria articolazione interiore. Inoltre, non si può disconoscere il fatto che il linguaggio ecclesiastico ha sempre congiunto con 'anima' tutto quel che aveva per oggetto la vita intermedia tra la morte e il giudizio divino universale (cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 366; 382 [«immortalità dell'anima»]; AA. VV., *Immortalità dell'anima*, in *Vivens Homo* 19 [2008] pp. 213-384; G. CANOBBIO, *Il destino dell'anima. Elementi per una teologia*, Morcelliana, Brescia 2009).

⁷⁴⁴ Non si può dimenticare, inoltre, che, dal punto di vista storico, entrambe «le verità si erano accompagnate e sostenute reciprocamente nei secoli passati, anche perché gli argomenti per la loro motivazione teologica erano fra loro strettamente imparentati e qualche volta addirittura identici. D'altra parte la priorità del dogma dell'Immacolata fu una priorità non solo temporale ma anche teologica, in quanto essa divenne ora istanza di richiamo per la motivazione dell'altra verità. Perciò la definizione del 1854 costituì un grande incoraggiamento per i sostenitori del dogma dell'Assunta» (SOLL, *Storia dei dogmi mariani*, pp. 354-355).

⁷⁴⁵ Cf. PERRELLA, «*Non temere di prendere con te Maria*» (*Mt 1, 20*), pp. 150-171; IDEM, *Anglicani e cattolici «...con Maria la Madre di Gesù»* (*At 1, 14*). Saggio di mariologia ecumenica, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, pp. 166-216.

⁷⁴⁶ Cf. A. AMATO, *La mariologia oggi. Sguardo d'insieme e problematiche aperte*, in AA. VV., *Memoria eius in benedictione*. Atti del Simposio Internazionale per il 1° centenario della nascita di P. Carlo Balić (1899-1999), PAMI, Città del Vaticano 2001, pp. 157-218.

sunzione, evento che ha stimolato e favorito studi, riflessioni e incontri fra filosofie, cosmogonie e teologie non solo cristiane:⁷⁴⁷

«Sono prospettive logiche e orientate all'avvenire secondo linee già in atto nell'oggi della storia. Ma come credenti sappiamo che il futuro di Dio su Maria s'inarca sulle linee tracciate dalla futurologia, come l'arcobaleno s'innalza sull'orizzonte terreno, riservandole missioni e compiti consoni alla sua disponibilità di serva del Signore e alla sua luminosa trasparenza relazionale al Dio unitrino, suprema meta della Chiesa pellegrinante».⁷⁴⁸

Possiamo ben dire che l'assunzione di Maria è per la Chiesa, il credente e per ogni uomo e ogni donna di buona volontà, che cercano senso e meta non illusori ma definitivi dopo aver per molto tempo e ancor oggi "sperato nel tragico nulla":⁷⁴⁹

- un segno di sicura speranza;
- un segno di un destino di gloria;
- un segno del valore del corpo;
- un segno dell'inconfondibile "stile" di Dio;
- la primizia ed immagine escatologica della Chiesa;
- il segno della presenza dell'Unitrino e della Donna dell'Alleanza che non tramonta.⁷⁵⁰

⁷⁴⁷ Cf. S. DE FIORES, *Il dogma dell'Assunzione di Maria nella ricerca teologica contemporanea: dati acquisiti, problemi aperti*, in AA.Vv., *Il dogma dell'Assunzione di Maria*, pp. 11-60.

⁷⁴⁸ *Ibidem*, p. 60.

⁷⁴⁹ Cf. R. BODEI, *Novecento: apogeo e crisi del moderno*, in AA. Vv., *Storia contemporanea*, Donzelli, Roma 1997, pp. 283-306.

⁷⁵⁰ Cf. I. M. CALABUIG, *Il «grande segno» della Vergine Assunta. Editoriale*, in *Marianum* 62 (2000) pp. 9-16; DE FIORES, *Il dogma dell'Assunzione di Maria nella ricerca teologica contemporanea: dati acquisiti, problemi aperti*, in AA.Vv., *Il dogma dell'Assunzione di Maria*, pp. 11-60; H.

La risurrezione di Cristo, e analogamente seppur facendo la debita differenza, l'assunzione corporea della Madre sono il reale e concreto compimento dell'opera del Dio creatore e salvatore; e ciò che è avvenuto per Maria madre e discepolo del Figlio dell'Altissimo avverrà per tutti coloro che Dio ama e amano Dio. Infatti, osserva Jean-Baptiste Édart:

«L'uomo è *sôma psychikós*, "corpo naturale", cioè animato da uno spirito vivente [...: Gen 2,7]. Con la risurrezione diventa *sôma pneumatikós*, "corpo spirituale", cioè animato dallo Spirito Santo (1 Cor 15,44). Si produce come una sostituzione vitale che opera in ultima analisi una trasformazione di tutte le dimensioni dell'essere umano. È così che il Cristo risorto invita i suoi discepoli a toccarlo, dal momento che un fantasma non ha né carne né ossa (Lc 24,39), mentre altrove sfugge completamente alle leggi dello spazio e del tempo (Gv 20,19.26). L'uomo rivestirà l'immagine dell'Adamo celeste, il Cristo risorto, e il nostro corpo di umiliazione sarà trasformato in corpo di gloria (Fil 3,21)».⁷⁵¹

Il dogma escatologico dell'Assunzione, partendo dal mistero centrale dell'Incarnazione e della Pasqua di Cristo, «estende la luce pasquale alla biografia totale della Vergine Maria [...]. Il Dio che opera al centro della storia della salvezza, è lo stesso Dio del principio e della fine, l'al-

J. GAGEY, *Assomption et antropologie*, *ibidem*, pp. 223-241; C. MILITELLO, *L'assunzione gloriosa: aspetti ecclesiologici. Un enunciato dogmatico sganciato da referenti ecclesiologici*, *ibidem*, pp. 233-270; A. NITROIA, *L'Assunzione di Maria: aspetti cosmologici per la comprensione del mistero*, *ibidem*, pp. 271-286; M. NAVARRO PUERTO, *Dimensión simbólica de la Asunción en el contexto occidental*, *ibidem*, pp. 287-316; F. FERRARIO, *L'Assunzione di Maria nei documenti del dialogo ecumenico in Occidente*, *ibidem*, pp. 483-500.

⁷⁵¹ J. B. ÉDART, *Corpo, corporeità*, in PENNA-PEREGO-RAVASI (EDD), *Temi Teologici della Bibbia*, p. 235.

fa e l'omega (cf. Ap 1,8; 21,6; 22,13): le grandi opere che egli ha compiuto nella sua Serva la toccano nella sua storia totale»,⁷⁵² avendo influssi importanti sia per la Chiesa dei redenti, sia per l'umanità che attende la salvezza integrale da Dio.

3.2 *Il dogma nel contesto della crisi degli assoluti veritativi*

La Chiesa possiede due *carismi* necessari all'accoglienza, approfondimento e fedeltà al mistero di Dio, verità svelata in modo peculiare nella persona e nell'evento, sovente concretato *sub contrario*, di Gesù Cristo: il magistero dei vescovi; il servizio intellettuale dei teologi. Nel secolo XX molte cose sono cambiate, altre hanno richiesto la necessaria conferma (la Tradizione), altre si sono affacciate, sono cioè nate nell'oggi della Chiesa e del mondo, altre ancora vanno ricercate non senza una particolare e redditizia *crisi e cogitatio doloris* e faranno parte del nostro futuro. Per Walter Kasper, la parola "crisi" va letta nel senso originario; tuttavia, «crisi significa situazione di decisione. In una situazione critica le strutture e le forme sin qui date non sono più ovvie. E con questo si dà spazio alla libertà e possibilità all'azione. Il futuro è così aperto».⁷⁵³ Si tratta di prendere atto delle nuove difficoltà dovute al cambiamento storico, culturale, religioso, senza rassegnarvisi ma, anzi, ponendo in atto quegli atteggiamenti che ne prefigurano una possibile, più valida soluzione. Cosa sia poi questa più valida soluzione non è facile dirlo; in ogni caso si può ritene-

⁷⁵² FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*, p. 135.

⁷⁵³ W. KASPER, *Introduzione alla fede*, Queriniana, Brescia 1972, p. 16.

re che proprio questa situazione fluida, di fatica e di transizione, sia il *kairós* in cui la Chiesa e i credenti si trovano ad operare.⁷⁵⁴

Magistero e teologia, inoltre, hanno a che fare entrambe con la *crisi della verità* nel nostro tempo postmoderno.⁷⁵⁵ L'unica verità che conta e che viene continuamente propagandata è che “non esiste nessuna verità”, nessun assoluto: tutto è relativo!⁷⁵⁶ Questo atteggiamento oppositivo alla Verità/verità ha radici lontane, che ha progressivamente portato l'uomo moderno e contemporaneo a concepire la verità come qualcosa che la persona *costruisce* via via, a partire dalla sua singolarità individuale, *soggettivamente*, piuttosto che come un dato *oggettivo*, impossibile da ridurre ai *prodotti* della coscienza, della scienza e della cultura, da *riconoscere* nella *responsabilità*.⁷⁵⁷ Questa esaltazione assolutistica dell'autocoscienza crea una situazione spirituale pro-

⁷⁵⁴ Nel tempo della crisi della cristianità, ci si può abbandonare a due atteggiamenti apparentemente opposti, quello della *delusione* o dell'*assalto*. Tra questi estremi, c'è la possibilità di recuperare e far fruttificare la categoria conciliare della *sacramentalità* della Chiesa in termini di *responsabilità* della stessa rispetto all'umanità. Di ciò viene data dal Repole una *riprova liturgica*, mediante l'analisi della prece eucaristica, e una *riprova esistenziale*, attraverso l'accostamento della vicenda di Etty Hillesum e Dietrich Bonhoeffer, esemplari martiri dell'atea barbarie nazista (cf. R. REPOLE, *Chiesa, responsabile dell'umanità*, in *Gregorianum* 86 [2005] pp. 644-664).

⁷⁵⁵ Cf. C. GEFFRÈ, *Una nuova epoca della teologia*, Cittadella, Assisi 1973, pp. 14-21.

⁷⁵⁶ Cf. M. RUGGENINI, *Dire la verità*. Noi siamo qui forse per dire..., Marietti, Milano 2006, pp. 23-66; P. ENGEL-R. RORTY, *A cosa serve la verità?*, Il Mulino, Bologna 2007.

⁷⁵⁷ J. Ratzinger ha ricostruito il passaggio da una forma metafisica della verità (*verum quia ens*) a una forma storica e storicista (*verum quia factum*), a quella forma pratica che è propria della civiltà tecnologica (*verum quia faciendum*): J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*. Lezioni sul simbolo apostolico, Queriniana, Brescia 1969, pp. 28-37.

fondamente diversa dal passato: non viene più in primo piano il primato assiologico indubitabile del Creatore e dei suoi intangibili valori, e quindi la subordinazione della creatura che riconosce quello che il Dio trinitario ha posto nella realtà ma, piuttosto, la *volontà fabbricatrice* di dominare e di trasformare la realtà stessa. Così, la gratitudine, la meraviglia e la lode, inizio di ogni dossologia credente, hanno ceduto gradualmente e inesorabilmente il passo all'orgoglio dell'*homo faber!* Sta qui la fatica del magistero, che si trova ad operare in un contesto culturale e pratico dove la sorgente e l'orientamento di fondo del pensiero non solo non si aprono facilmente al Mistero e alla sua verità, ma sovente lo escludono aprioristicamente con fastidio: la *fides quaerens intellectum* risulta una contraddizione in termini, l'indebita confusione di due ambiti assolutamente distinti e non di pari dignità, una pretesa ostica anche per molti credenti.⁷⁵⁸

È estremamente difficile in tale contesto asserire la validità e il valore permanente di dottrine che la Chiesa crede vincolanti la fede e la morale dei credenti; difficoltà, secondo diversi esponenti della cultura odierna, che avrebbe subito col magistero "integrista" di Benedetto XVI un'accentuata radicalizzazione che porta ad interrogarsi e a scegliere senza mezzi termini la via "dei senza dogmi".⁷⁵⁹ I cavalli di battaglia di tale *integrismo romanocentrico* (che ha avuto i suoi prodromi nel servizio pastorale di Giovanni Paolo II) vengono variamente individuati nell'ingresso di Dio nella sfera pubblica, nelle radici cristiane dell'Europa, nel primato della fede e della teologia come forma di conoscenza e

⁷⁵⁸ Cf. B. FORTE, *Teologia in dialogo*, Raffaello Cortina, Milano 1999.

⁷⁵⁹ Cf. M. MARTELLI, *Senza dogmi. L'antifilosofia di papa Ratzinger*, Editori Riuniti, Roma 2007.

di comportamento, nella difesa ad oltranza del matrimonio eterosessuale, della famiglia monogamica, degli embrioni, nel rifiuto dell'aborto, della contraccezione, del divorzio, dell'eutanasia, nella stigmatizzazione del relativismo a tutti i costi, etc. Per cui il filosofo morale Michele Martelli dell'Università statale di Urbino, criticando apertamente il magistero di Papa Wojtyła e di Papa Ratzinger considerato *apertis verbis* retrivo, fundamentalista, degno di un regime intollerabilmente teocratico, scrive:

«A che cosa attribuire, sul piano filosofico e ideologico, la causa dei *major events* d'inizio millennio [...] ? Ad un presunto trionfante mix postmoderno di relativismo, agnosticismismo e scetticismo, livellatore e distruttore di valori, ordine e civiltà, o all'arroganza di un "pensiero unico" assolutista, esclusivista e dogmatico, antimoderno, che pretende di porsi dal punto di vista di Dio? [...]. Con la strategia dogmatica del muro contro muro, acutizzando i conflitti fino a farli esplodere, impugnando la mitica "spada di fuoco (dell'angelo) di Dio", incondizionatamente persuasi della propria verità assoluta, o col confronto dialogico, etico-discorsivo, interculturale e interreligioso, *senza dogmi*, ma guidati dalle regole razionali della pari dignità degli interlocutori, alla paziente ricerca di valori e verità relativi, parziali, provvisori, e nel contempo universalmente accettabili e condivisi? Due opposte strategie, inconfondibili, con esiti altrettanto opposti e inconfondibili. Sinteticamente, in termini storico-teorici, si tratta di scegliere, ancora una volta, tra dogmatismo e antidogmatismo, o tra assolutismo e relativismo. Forse solo in un rinnovato relativismo planetario può trovare il suo argine l'attuale tendenziale deriva della nostra civiltà, causata dal prepotente ritorno di ideologie dogmatiche, assolutiste e metafisico-religiose».⁷⁶⁰

⁷⁶⁰ *Ibidem*, pp. 9-10; cf. l'intero assunto del primo capitolo alle pp. 9-34: «Dittatura del relativismo?».

In questi anni post-conciliari la dottrina della Chiesa e in particolar modo il dogma ecclesiale è stato ed è talora sottoposto a feconde o irriverenti ermeneutiche filosofiche, bibliche, teologiche, socio-culturali.⁷⁶¹ Tali teorie e prassi, mentre cercano di stabilire il significato originale di un testo nel suo contesto linguistico, storico, ecclesiale e il significato attuale che possiede, riconoscono che un testo può contenere e suggerire un significato che va oltre l'intenzione esplicita dell'autore.⁷⁶²

L'exasperato soggettivismo, storicismo, antropologismo e relativismo di alcune tendenze della cultura contemporanea, ha influenzato oltre misura alcune correnti teologiche anche per quanto concerne il "senso" dei dogmi, dei quali sovente è taciuto o relativizzato il carattere di verità immutabile inerente non alla mera formulazione linguistica o letteraria (*enuntiabile*), ma alla *res* dottrinale in essa racchiusa.⁷⁶³ Nel 1989 il documento *De interpretatione dogmatum* della Pontificia Commissione Teologica Internazionale, sensibile all'integrità della dottrina ecclesiale, ma facendo anche tesoro delle positive istanze e approfondimenti venienti dalla teologia contemporanea, afferma, tra l'altro, che il dogma in senso stretto è

⁷⁶¹ Cf. E. DIRSCHERL-D. KORSCH, *Dogma/Dogmatismo*, in P. EICHER (ED), *I concetti fondamentali della teologia*, Queriniana, Brescia 2008, vol. I, pp. 537-550.

⁷⁶² Cf. H. G. STOBBE, *Ermeneutica*, in EICHER (ED), *Enciclopedia Teologica*, pp. 280-287; A. AMATO, *Problemi di ermeneutica e di linguaggio con particolare riferimento alla mariologia*, in AA. VV., *La mariologia tra le discipline teologiche*, Marianum, Roma 1992, pp. 401-435.

⁷⁶³ COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *De interpretatione dogmatum*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. II, nn. 2749-2751, pp. 1732-1735, ove la dottrina delle note teologiche per una congrua interpretazione del dogma viene ripresa, rinnovata e sviluppata ulteriormente, visto il suo andare in disuso presso qualche teologo.

«una dottrina nella quale la Chiesa propone in maniera definitiva una verità rivelata, in una forma che obbliga il popolo cristiano nella sua totalità, in modo che la sua negazione è respinta come un'eresia e stigmatizzata con anatema».⁷⁶⁴

Nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, invece, autorevole e importante sussidio di informazione e formazione della retta fede cattolica promulgato da Giovanni Paolo II nel 1992, si asserisce:

«Il Magistero della Chiesa si avvale in pienezza di autorità che gli viene da Cristo quando definisce un dogma, cioè quando, in una forma che obbliga il popolo cristiano ad un'irrevocabile adesione di fede, propone verità contenute nella Rivelazione divina, oppure verità che a quelle sono necessariamente collegate».⁷⁶⁵

Da parte sua, il teologo G. B. Sala ricorda come la teologia non ignora il fatto che seppur la

«qualifica di decisione suprema che la definizione dogmatica ha, e la sua verità garantita dal carisma dell'infallibilità, non sottraggono il dogma alla storia e alle limitatezze inerenti a ogni parola umana. La verità che il dogma assicura è quella di cui ha bisogno la chiesa in quel preciso momento storico. Ma il dogma che la chiesa enuncia oggi non risolve tutte le questioni future, non risponde a tutte le domande che i credenti delle generazioni successive porranno. Saranno le risposte successive della chiesa a tali domande future che – mentre non potranno essere vere prescindendo da, meno ancora negando, quanto precedentemente è stato definito – preciseran-

⁷⁶⁴ *Ibidem*, n. 2762, pp. 1743-1745. Nel dogma in “senso stretto”, senso che è stato elaborato in epoca moderna, convergono la componente *dottrinale* e quella *disciplinare*.

⁷⁶⁵ *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 88; cf. l'intero paragrafo nei nn. 88-90 intitolato: «I dogmi della fede».

no, chiariranno e delimiteranno il significato vero e pertanto permanente del dogma di oggi. Ciò vuol dire che, mentre il significato propriamente inteso dalla definizione dogmatica rimane, appunto perché vero (*DS* 3020) si dà una crescita nell'intelligenza del dogma, la quale può anche consistere e nell'eliminare equivoci ed errori che erano amalgamati con la verità definita, ma il cui riconoscimento distinto come di elementi appartenenti non alla verità rivelata, bensì al modello interpretativo, agli elementi linguistici e culturali usati nella definizione, non era possibile sulla base del contesto culturale dal quale la definizione è scaturita». ⁷⁶⁶

L'evento personale, messianico e storico-salvifico di Gesù Cristo, incarnato, morto e risorto, asceso al cielo per la nostra salvezza, è l'apice della rivelazione divina ed è fondamento della nostra fede nel Dio unitrino e nelle sue meravigliose e straordinarie opere. Tale avvenimento è giunto ai contemporanei di Gesù sotto forma di parole e gesti paradossali e scandalosi (cf. 1Cor 1,22-23). A tal riguardo, osserva Giuseppe Forlai:

«Ogni verità di fede cristiana consegue da questo avvenimento e ne condivide le qualità di paradosso e scandalo. Non sarà inutile, dunque, soffermarsi su tali concettualità per affermare meglio la portata gnoseologica degli asserti di fede. Il paradosso⁷⁶⁷ è ciò che è al di là della *δόξα*, dell'*opi-*

⁷⁶⁶ G. B. SALA, *Ortodossia*, in BARBAGLIO-DIANICH [EDD], *Nuovo Dizionario di Teologia*, p. 999; cf. l'intero assunto alle pp. 997-1001: «Il dogma».

⁷⁶⁷ Per il tema non si può fare a meno di riferirsi a G. LORIZIO, *La logica del paradosso*, Roma, Lateran University Press, 2001 (particolarmente suggestive le pp. 15-43); F. TOTARO, *Logica della fede, logica dei doppi pensieri*, in *Hermeneutica* 1995. Nuova Serie, pp. 67-86. Naturalmente non possiamo non rimandare al magistrale H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi*, Jaca Book, Milano 1989, particolarmente alle riflessioni sul paradosso dell'Incarnazione alle pp. 25-30. Per la dialettica tra analogia e paradosso nella modernità si legga FORTE, *La sfida di Dio*, pp. 100-116.

nione comune; esso rompe la logica della retorica e della sintassi del ragionamento intellettualistico attraverso l'antinomia, spingendo la mente oltre gli *idola fori* del senso comune. Il paradosso, che non è mortificazione della ragione né enigma,⁷⁶⁸ innesca un processo di comprensione che, suscitando meraviglia e stupore, invita a rincorrere l'Atteso, che si rivela nell'antinomia degli opposti *apparentemente* non riconciliabili: per esso si perviene alla sapienza, non all'erudizione, al riconoscimento del 'peso' di Dio nella storia (*doxa*, in ebr. *Kabod* = peso), non alla sua assenza. Il paradosso è *scandalo del pensiero*, ma solo per chi si ostina a rimanere prigioniero del 'già detto' in una sorta di positivismo della fede ove, dato un fatto, ne consegue che tutto debba svolgersi sotto la luce di una coerenza originaria: per chi aspetta *solo* di capire per credere (*intelligo ut credam*), il paradosso apparirà un salto nell'irrazionale e nel discorso pre-scientifico indegno della modernità. Ma il paradosso non è, come erroneamente si crede,⁷⁶⁹ *contro* il pensiero che postula il principio logico della 'non contraddizione' o l'*analogia dell'essere*, ma sommamente *sopra di esse* e capace di integrarle. 'Ragionevole' il paradosso apparirà solo per chi crede per comprendere (*credo ut intelligam*), ma senza emanciparlo totalmente dal 'ricatto del dubbio',⁷⁷⁰ secondo

⁷⁶⁸ «Alla struttura del concetto positivo di mistero «appartiene da un lato che esso, se lo si coglie, non smette di rimanere mistero. In ciò il mistero si distingue dall'enigma, che, com'è capito, smette di essere enigmatico»: E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1982, p. 488.

⁷⁶⁹ Bruno Forte, seguendo le suggestioni barthiane fin troppo acriticamente, postula il "criterio dello scandalo" come condizione per l'accoglienza della verità cristiana. La verità evangelica andrebbe accolta proprio a motivo del suo negare ogni razionale discorso su Dio e ogni aspettativa umana. Per Forte, dunque, epistemologicamente parlando, quello che egli chiama 'scandalo' sarebbe niente altro che la negazione dell'*analogia entis* (cf. FORTE, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, p. 164).

⁷⁷⁰ «Tuttavia, malgrado la fatica, il credente non si arrende. La forza per continuare il suo cammino verso la verità gli viene dalla certezza che Dio lo ha creato come un "esploratore" (cf. Qo 1,13), la cui missione è di

l'adagio di Tertulliano, da accogliere con moderazione, *credo quia absurdum est* e dell'evangelico "Credo, aiutami nella mia incredulità" (Mc 9,24).⁷⁷¹ Tutta la vicenda terrena del Verbo di Dio incarnato si svolge sotto questa luce». ⁷⁷²

Così si è anche declinata l'esemplare vicenda storica, di fede e di gloria, di Maria di Nazaret, nella quale Dio ha compiuto "grandi cose per noi", dall'inizio (*protologia*) alla fine (*escatologia*), e le ha compiute non solo per lei ma per noi in quanto Maria è l'esempio riuscito dell'antropologia integrale messa in atto dal Dio trinitario.⁷⁷³

3.3 *L'Assunzione di Maria: risposta alla morte e speranza per l'eternità*

Molte sono le domande del perché e del cos'è la morte degli uomini e per gli uomini: domande antiche, angosciose, inevitabili, che gettano l'uomo e la donna in una profonda prostrazione. Ma sono quesiti inevitabili, assai importanti per aiutarci a vivere e a "vivere" anche la nostra morte, che per noi cristiani è il passo decisivo per essere con Dio, l'Amato, per l'eternità! Comunque, ecco le domande che imbarazzano e intimidiscono, chiunque!:

non lasciare nulla di intentato nonostante il continuo ricatto del dubbio»: GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio* 21, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 17, n. 1218, pp. 937-939.

⁷⁷¹ Cf. F. ARDUSSO, *Gesù Cristo. Figlio del Dio vivente*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, pp. 122-142.

⁷⁷² FORLAI, *L'irruzione della grazia*, pp. 79-81.

⁷⁷³ Cf. S.M. PERRELLA, *Immacolata ed Assunta: tra protologia ed escatologia un contributo per una teologia condivisa*, in AA. VV., *Donorum commutatio. Studi in onore dell'arcivescovo Ioannis Spiteris per il suo 70mo compleanno*, Analecta Theologica, Tesselonica 2010, pp. 619-640.

«Cosa è la morte in realtà? È solo un processo biochimico di degradazione, un ritorno al nulla e basta? È l'assurdo esistenziale dell'uomo? È un aborto della storia, la quale al momento di dare alla luce il più nobile degli esseri, si trovò a concepire e partorire il germe della sua autodistruzione? *Moriamo per caso o viviamo già morti*, lacerati, divisi, inquieti, incostanti, illusi, stolti, insipienti dello stesso nostro destino e futuro? L'uomo è dominato dal caso, dalla non intelligenza e dalla non sapienza esistenziale? La sapienza può essere schiava del caso e la saggezza può essere assoggettata al *fato* e al *destino*⁷⁷⁴ e quindi essere in se stessa vanità e sofferenza del creato»?.⁷⁷⁵

Sono queste, tutte domande alle quali bisogna dare una risposta; e non sempre esse sono convincenti e condivisibili.

⁷⁷⁴ Oggi, si sentono, e con una certa frequenza sulla bocca dei cristiani, dinanzi ad eventi per la maggior parte dolorosi e/o luttuosi, espressioni come: “era destino!”, “si vede che era la sua ora!”, oppure, “era scritto!” e altrove ancora come “il caso ha voluto che...”, etc. Il termine *destino*, che riassume i modi di dire precedenti, indica un susseguirsi di eventi considerati come *preterminati*, superiori alla volontà e al potere dell'uomo. Esiste anche il fonema *fatalità* che come tale sarebbe qui fuori posto, ma che è appropriato come contenuto. Più ordinariamente, nel linguaggio *comune*, destino può rimandare ad una legge “oscura e ineluttabile” che determinerebbe uno o più avvenimenti, il corso della vita dell'uomo, di un popolo o di un'istituzione. Ancora, il termine destino ha come correlativo il vocabolo *sorte* inteso fatalisticamente, e per tanti non credenti, esso può scivolare facilmente in una banale *superstizione*. Spesso, dietro a frasi come “era destino!”, “si vede che era la sua ora!”, etc.. si avverte un grande disagio: quello di non voler attribuire a Dio ciò che gli si vorrebbe attribuire. Si tace usando espressioni impersonali per non formulare una domanda che imbroglia; bara noi cristiani che ci troviamo spesso sull'orlo di un paganesimo sempre più montante, come già abbiamo precedentemente rilevato (cf. B. SALVARANI-E. MANICARDI-R. PENNA-R. DI MARZIO, *Dio lo vuole... o è solo un caso*. Il caso, il destino e la provvidenza nel pensiero biblico, Edizioni San Lorenzo, Reggio Emilia 2010).

⁷⁷⁵ G. DE LUCA, *Egli ci ha fatto e noi siamo suoi*. Antropologia cristiana tra grazia e responsabilità, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, p. 72; per le risposte ai quesiti, cf. *ibidem*, pp. 72-93.

li, sia sul piano della filosofia, sia sul piano della teologia, sia sul piano della scienza. L'unica cosa che sappiamo, perché tutti inevitabilmente, credenti e non, la sperimentiamo e la sperimenteremo! La morte, come comune e inevitabile eredità degli uomini,⁷⁷⁶ ai nostri giorni è sovente rimossa con ossessione o con stucchevoleedulcorazione della sua ineluttabile realtà; eppure, tale evento biologico, personale, spirituale ed universale del morire umano è indubbiamente e generalmente guardato con estrema paura se non con terrore. Le sfide portate contro la morte nei secoli⁷⁷⁷ narrano indubbiamente che questo è il problema serio e improcrastinabile e radicale dell'umanità espresso nel desiderio, oggi acutizzato in modo parossistico, di una longevità biologica spostata sempre più in là, in attesa di una impossibile immortalità storica, terrena.⁷⁷⁸ Ma mentre da una parte si fa di tutto per vivere più a lungo possibile con nuovi e sempre più raffinati elisir tecnologici, dall'altra l'esistenza umana, misurata mercantilmente ed utilitaristicamente con il parametro dell'efficienza e della prestazione, viene banalizzata sia a livello di scelte planetarie sottoposte all'inflessibile legge dell'economia, con intere popolazioni che vivono sotto la soglia della sopravvivenza, sia a livello di scelte etiche personali che intaccano e umiliano la dignità della vita umana: droga, eutanasia, aborto, etc. In queste opzioni in fondo si esorcizza la morte ignorando l'intangibilità della vita umana e creando quella cornice «pornografica della

⁷⁷⁶ Cf. AA. VV., *La morte e i suoi riti*. Per una celebrazione cristiana delle esequie, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2007.

⁷⁷⁷ Cf. G. SCHERER, *Il problema della morte nella filosofia*, Queriniana, Brescia 1995; C. ZUCCARO, *Il morire umano*. Un invito alla teologia morale, Queriniana, Brescia 2002.

⁷⁷⁸ Cf. K. BERGER, *Immortalità*, in PENNA-PEREGO-RAVASI (EDD), *Temi Teologici della Bibbia*, pp. 670-675.

morte»,⁷⁷⁹ quasi un cordone sanitario, per rimuovere la sua realtà prevedibilissima e certa più dello stesso Dio. A tal riguardo, nel 1982 scriveva il teologo René Latourelle:

«La morte è il dramma integrale e senza replica; non si può sperimentare in vista di un discorso logico, ma è la sola certezza. È la cosa più corrente, la più banale, la più attesa, tuttavia ci trova sempre sprovveduti, increduli, scandalizzati, ribelli».⁷⁸⁰

Con la morte bisogna fare i conti personalmente, ma questo in senso proprio accade sempre di esperienza indiretta, per quanto possa essere drammatica, quando sono toccati gli affetti e le persone più care. Nella modernità occidentale atea e agnostica, segnata dalla filosofia esistenziale di M. Heidegger (l'uomo è gettato nel mondo per morire) e di J. P. Sartre (la morte distrugge ogni possibilità e non incrocia mai la libertà umana)⁷⁸¹ e da un'antropologia individualistica, la morte è realtà tragica e assurda poiché mina alla radice il senso e la possibilità dell'esistenza umana. L'uomo moderno, tuttavia, plasmato dallo storicismo hegeliano-marxista o dallo scientismo, anche se all'interno della storia e con riferimento a valori intramondani, ha sviluppato, con una sua razionalità scientifica o filosofica, un percorso di speranza mirando alle mete da conseguire. Nell'attuale postmodernità sembra venir meno anche la possibilità di una progettualità intramondana di medio respiro. La caduta delle ideologie occidentali ha creato il vuoto intorno

⁷⁷⁹ V. MESSORI, *Scommessa sulla morte*, SEI, Torino 1982, p. 24.

⁷⁸⁰ R. LATOURELLE, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Cittadella, Assisi 1982, p. 408.

⁷⁸¹ Si veda l'interessante studio di G. LORIZIO, *Mistero della morte come mistero dell'uomo*. Un'ipotesi di confronto fra la cultura laica e la teologia contemporanea, Dehoniane, Napoli 1982, pp. 65-75.

alle certezze di cui le prime erano bene o male portatrici. L'uomo e la donna postmoderni, come giustamente da anni segnala il socio-filosofo Z. Bauman, segnati dalla fruibilità dell'immediato, dalla consumazione veloce di ogni esperienza e degli affetti, sembrano sganciati da una memoria valoriale storica. E nell'abbuffata tecnologica e mediatica del virtuale non ha più senso lasciare traccia di sé, né ci si misura con un possibile futuro di cui si avverte l'inafferrabilità e l'inutile fatica del confronto con un'ulteriorità.⁷⁸²

Nel nostro tempo ipertecnologico e dei deliri genetistici di vario tipo, inoltre, si vagheggia l'immortalità o almeno una o più vite. A tal riguardo, il 10 aprile 2008 sul quotidiano "La Repubblica", il noto etologo marxista-darwinista Desmond Morris ha scritto che la morte

«non ha nulla di misterioso, è semplicemente un modo per far sì che ciascuna specie si mantenga geneticamente flessibile. Ciascuno di noi è il temporaneo depositario di geni immortali: noi ci esauriamo ma loro perdurano, attraverso i figli [...]. *La morte di inevitabile non ha nulla.* Se potessimo trovare il modo di interferire geneticamente con l'imperativo biologico che ingiunge al nostro meccanismo di rinnovamento cellulare di diventare progressivamente meno efficace potremmo in teoria, vivere per sempre...».⁷⁸³

Altri si dicono sicuri che grazie alla tecnica un giorno non molto lontano si potranno addirittura *crioconservare* i cadaveri per poterli un giorno renderli immortali.⁷⁸⁴ A bre-

⁷⁸² Cf. Z. BAUMAN, *La società sotto assedio*, Laterza, Roma-Bari, 2008⁴, pp. 195-221: «Vita che consuma».

⁷⁸³ In F. AGNOLI, *Perché non possiamo essere atei. Il fallimento dell'ideologia che ha rifiutato Dio*, Piemme, Casale Monferrato 2009, p. 288.

⁷⁸⁴ «La *crionica* è una tecnologia tesa a salvare vite e a estendere di molto le aspettative di vita. In pratica, consiste nell'abbassamento della temperatura corporea di persone dichiarate legalmente morte, fino al raggiungi-

ve, finalmente liberi dall'opprimente *natura*,⁷⁸⁵ si potrà ri-plasmare il corpo, spostare la nostra coscienza su supporti removibili, conservare *post-mortem*, dopo il seme e gli ovuli, le funzioni di un individuo, il suo pensiero, la sua personalità, entro strutture *biotech*, etc.; e così la *morte* sarà eliminata dall'uomo divenuto, grazie alle sue forze e alla sua scienza e tecnologia,⁷⁸⁶ finalmente "come Dio"!⁷⁸⁷ Nonostante queste frequenti *utopie transumane*⁷⁸⁸ - abbiamo da poco celebrato il secondo centenario della nascita di Charles Darwin (1809-2009) e quindi sono stati numerosi i ri-

mento della temperatura dell'azoto liquido. A quel punto la decomposizione si ferma e la speranza è che, in futuro sarà possibile riportare in vita tali persone, nonché ripristinare la condizione giovanile e di salute, tramite sufficientemente avanzate procedure scientifiche» (*ibidem*, p. 290, nota 13).

⁷⁸⁵ Cf. REMOTTI, *Contro natura*, specialmente le pp. 193-222: «Un'altra natura».

⁷⁸⁶ Cf. AGNOLI, *Perché non possiamo essere atei*, pp. 273-311: «L'ultima utopia: la medicina alla ricerca dell'immortalità».

⁷⁸⁷ In tal senso va letto il volume dell'ex direttore dell'Istituto Gramsci A. SCHIAVONE, *Storia e destino*, Einaudi, Torino 2008; come interessante appare il saggio di A. N. TERRIN, *Rompere l'incantesimo. Dennet e la religione come fenomeno naturale*, in *Studia Patavina* 56 (2009) pp. 81-125, ove si vaglia criticamente e con serenità la tesi di fondo del filosofo naturalista statunitense Daniel Dennet che nel suo volume *Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale* (Raffaello Cortina, Milano 2007), con acrimonia religiosa e arroganza condita di retorica, ritiene assolutamente urgente farla finita con la religione in quanto pratica magica e fuori dalla storia, che non permette di fare i conti con la realtà del presente, riducendo la fede a un banale "credere nella credenza". Il Dennet, inoltre, si trova empaticamente vicino alle stesse posizioni dello zoologo e biologo Richard Dawkins (*L'orologio cieco. Creazione o evoluzione?*, Mondadori, Milano 2008²), che ha proposto, tra l'altro, il concetto di "meme", che si dimostrerà essenziale per ridurre la cultura e la religione a un fenomeno di trasmissione automatica di contenuti, quasi come se le idee e in particolare le idee religiose costituissero soltanto una grande forma di epidemia da cui siamo contagiati.

⁷⁸⁸ Cf. G. STOCK, *Riprogettare gli esseri umani. L'impatto dell'ingegneria genetica sul destino biologico della nostra specie*, Orme Editrice, Milano 2002.

chiami, le discussioni e gli studi pro o contro la sua teoria evolutivista⁷⁸⁹ - noi tutti sperimentiamo la bellezza e la fatica del vivere e il dramma del morire:⁷⁹⁰ in ciò c'è tutta la

⁷⁸⁹ Cf. O. FRANCESCHELLI, *Dio e Darwin*. Natura e uomo tra evoluzione e creazione, Donzelli, Roma 2005; P. COSTA, *Un'idea di umanità*. Etica e natura dopo Darwin, EDB, Bologna 2007; S. MORANDINI, *Darwin e la creazione*. *Pensare la creazione: libertà della scienza e dignità del credere*, in *Rassegna di Teologia* 42 (2008) pp. 383-420; AA. VV., *Evoluzionismo e teologia*, in *Humanitas* 63 (2008) pp. 419-463; C. ALBINI, *Dio nell'evoluzione*. *Una prospettiva processuale*, in *Rassegna di Teologia* 50 (2009) pp. 357-375.

⁷⁹⁰ Oggi, la problematica della morte viene impostata non a partire dalla teoretica deduttiva della costituzione umana nei termini di anima e corpo, ma a partire dall'*io*, che può anticipare la morte vivendola come dimensione d'essere a cui conferire un significato che a sua volta lo dia alla vita intera. Si tratta di esplorare il mistero dell'uomo mortale lungo le direttrici di questi interrogativi alternativi: l'uomo è segnato dal *destino* o avviato a una *destinazione*? e la morte è la fine di un essere *biodegradabile* o l'inizio di un essere *iper-elevabile*? è *decesso* completo o *accesso* verso altro? è parola *definitiva* o *provvisoria*? è uscita sull'*abisso* o *ingresso nella pienezza*? (cf. S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*, EDB, Bologna 1982; AA.VV., *La morte*. Atti del convegno di studio su "L'ultimo problema della vita: la morte", a cura di G. Di Flumeri, Padre Pio da Pietrelcina, S. Giovanni Rotondo 1995; M. BORDONI, *Dimensioni antropologiche e cristologiche della morte*, *ibidem*, pp. 25-35; F. BELLINO, *Morire, oggi*, *ibidem*, pp. 91-118; M. LENOCI, *La morte di Gesù nei Vangeli: storia, ermeneutica, kerigma*, *ibidem*, pp. 191-213; P. ORLANDO, *Dov'è, o morte, il tuo pungiglione?* La morte tra ragione e fede, Luciano, Napoli 1997; per capire la morte bisogna interrogare la vita e questa, interrogata, chiede comunque di essere vissuta e di durare, non certo di finire: «Non ho trovato un sol essere umano - scrive l'autore, per molti anni docente di filosofia teoretica presso la facoltà teologica di Napoli - che consideri la morte come un picco coronamento della sua esistenza! Io non l'ho trovato ancora, e quanto ho pur ascoltato a questo riguardo non era altro che chiacchiera intesa a nascondere timore. Vita e morte si coappartengono» [*ibidem*, p. 20]; si vedano anche M. FAGGIONI, *La morte fra scienza e dogma*, in AA.VV., *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, pp. 352-376; AA. VV., *Mort*, in LACOSTE [ED], *Dictionnaire critique de théologie*, pp. 919-925; V. JANKÉLÉVITCH, *La morte*, Einaudi, Torino 2009; testo di matrice filosofica; su tale testo cf. la corposa presentazione di F. ZAIA, *La morte nel pensiero di Vladimir Jankélévitch: l'irrevocabile nell'irreversibile*, in *Studia Patavina* 52 [2005] pp.99-126).

fragilità⁷⁹¹ e la transitorietà del nostro umano e creaturale esistere.⁷⁹² A tal riguardo scrive il teologo sistematico calabrese Fortunato Morrone:

«E tuttavia, la provvisorietà dell'uomo nel suo transito terrestre (*homo viator*), è il dato oggettivo che si impone, anche ai più superficiali, come fatto in sé insuperabile e annunciato nella stessa struttura biologica dell'essere corpo, nelle relazioni sociali con tutta la complessità e conflittualità conseguenti. Il limite antropologico è nel suo essere spazio-tempo. Ma la consapevolezza dell'esistenza sottoposta alla inesorabile caducità, espone l'uomo alla sofferenza e alla gioia della ricerca di un oltre, che si esprime nelle varie progettualità e attese intramondane di ordine affettivo, tecnico, filosofico, religioso. L'intima ribellione o la tragica rassegnazione di fronte alla morte, è in realtà, l'indice di un inconfessato e imbattibile desiderio di vita che si ritrova come realtà donata con la quale è costretto a fare i conti con i giorni che passano inesorabili. Lo struggimento di assoluto, vissuto nel limite del provvisorio, permette istintivamente e intuitivamente a ogni persona di sperare in una possibilità di *sopra-vivere alla propria morte*, annunciata da quella degli altri».⁷⁹³

⁷⁹¹ Emblematica di questa concezione/attesa è, ad esempio, la frase: «È urgente mettersi pazientemente sulle tracce di quel senso ultimo delle cose della vita, che domanda di sporgersi oltre la storia» (L. ALICI, *Liberi per l'infinito*, in *Segno nel mondo* 3 [2006] n. 1, p. 9; cf. anche: J. L. BORGES, *Storia dell'eternità*, Adelphi, Milano 2005³; AA.VV., *Morte: fine o passaggio?* BUR, Milano 2007; A. GRÜN, *Che cosa c'è dopo la morte? L'arte di vivere e morire*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009).

⁷⁹² Scriveva il filosofo Martin Heidegger († 1976): «Questa è l'età dell'indigenza perché sta in una duplice mancanza e in un duplice *non*: nel *non più* degli dèi fuggiti e nel *non ancora* del Dio che ha da venire» (M. HEIDEGGER, *Pensiero e poesia*, Armando, Roma 1977, p. 24).

⁷⁹³ F. MORRONE, *L'esistenza umana secondo lo Spirito di Gesù*. Il cammino cristiano nell'attesa della beata speranza guardando a Maria, Rubettino, Soveria Mannelli 2008, p. 101.

Dalle ceneri delle note presunzioni ideologiche e dalla presenza pervasiva e per molti aspetti performativa di un certo nichilismo relativista,⁷⁹⁴ dall'orizzonte di un'autentica crisi epocale che tutto e tutti coinvolge, come dall'ondivago e complesso umore delle culture, oggi sembra riemergere la riscoperta del tema della morte e delle realtà ultime connessa evidentemente anche alla primaria questione del *significato* del vivere.⁷⁹⁵ Infatti, il nostro tempo sembra via via sempre più caratterizzato da un lato dall'angoscia della mancanza di significato e dall'altro dal profondo bisogno di avere risposte sul senso globale del futuro. In questo nostro tempo, proprio a motivo dell'ineludibilità delle domande ultime a cui la predominante mentalità razionalistico-scientista non sa rispondere, vi è una riscoperta del *religioso*, anche se a volte in forme primitive e superficiali, e dove la questione escatologica riceve risposte confuse e scorrette. Infatti, il ritorno del sacro nell'accezione sincretica e narcisistica del *new* e *next age*, ha poco da spartire con l'oggettività del fenomeno religioso. Il senso penultimo del-

⁷⁹⁴ Cf. J. P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1965; AA. VV., *Il postmoderno: il pensiero nella società della comunicazione*, Paravia, Torino 1999; V. POSSENTI, *La filosofia dopo il nichilismo*, Rubettino, Soveria Mannelli 2001; F. VOLPI, *Nichilismo della tecnica e responsabilità etico-politica*, L. S. Olschki Editore, Firenze 2002; M. HEIDEGGER, *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano 2006².

⁷⁹⁵ Nel 1976, Karl Rahner nel suo volume *Il morire cristiano* ha proposto tre affermazioni ancora valide: - *la morte è conclusione di una storia di libertà*; - *la morte è manifestazione del peccato*, sia originale che attuale; - *la morte è evento di salvezza*, nel senso che essa è vista e proposta come dialettica di fine e compimento, e non può essere solo intesa come espressione manifesta della rovina del peccato, ma anche come salutare manifestazione del "con-morire con Cristo" donatore di vita eterna, come dell'agire salvifico della recezione nella persona umana della grazia dell'Unitrino (cf. K. RAHNER, *Il morire cristiano*. Editoriale di Rosino Gibellini, Queriniana, Brescia 2009).

le cose è quanto meno rassicurante, più maneggiabile e maneggevole.⁷⁹⁶

Il nostro tempo iper-tecnologizzato è sempre più globalizzato nei suoi interessi ma anche nelle sue indigenze e crisi economiche,⁷⁹⁷ socio-politiche ed etiche⁷⁹⁸ – siamo nel complesso tempo postmoderno, cioè nel tempo e nella temperie del “*Consumo, dunque sono*”,⁷⁹⁹ o nell’epoca della cosiddetta “*Società degli idoli*”,⁸⁰⁰ ove lo stesso cattolicesimo popolare è sovente toccato dalla superstizione, dalla magia, dall’esoterismo e da un gretto e allo stesso tempo buffo politeismo di ritorno⁸⁰¹ –, e appare caratterizzato da un lato

⁷⁹⁶ Sulla complessa realtà religiosa contemporanea, cf. G. MAZZILLO, *L'uomo sulle tracce di Dio*. Corso di introduzione allo studio delle religioni, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2004.

⁷⁹⁷ Cf. AA. VV., *Antropologia della crisi*, in *Testimonianze* 51 (2009) n. 1, pp. 25-109; F. APPI, *L'emergenza finanziaria come questione morale*, in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 13 (2009) pp. 199-214; M. GAGGI, *La valanga*. Dalla crisi americana alla recessione globale, Laterza, Roma-Bari 2009.

⁷⁹⁸ Cf. J. PETRAS-H. VELTMEYER, *La globalizzazione smascherata*. L'imperialismo del XXI secolo, Jaca Book, Milano 2002; A. FABRIS, *Globalizzazione, comunicazione, etica*, in *Rassegna di Teologia* 43 (2002) pp. 181-197.

⁷⁹⁹ Cf. N. SALA, *Prospettive etiche nella società dei consumi*, in *Rassegna di Teologia* 50 (2009) pp. 25-38.

⁸⁰⁰ Cf. AA. VV., *Nella società degli idoli*. Famiglie e giovani in ricerca, Cittadella, Assisi 2007.

⁸⁰¹ Cf. M. MARZANO, *Cattolicesimo magico*, Bompiani, Milano 2009; N. ÉMY, *Magia*, in SBALCHIERO (ED), *Dizionario dei Miracoli e dello straordinario cristiano*, vol. 2, pp. 1054-1057; J. VERNETTE, *Superstizione*, *ibidem*, pp. 1691-1692; D. CAMUS, *Stregoneria*, *ibidem*, pp. 1667-1672; J. VERNETTE, *Stregoneria*, *ibidem*, pp. 1672-1678. Va a questo riguardo sottolineato come in ambienti non solo pseudo-intellettuali, il «neopaganesimo non è poi così esoterico come forse si pensa: si esaltano le antiche virtù, le ritualità intrecciate con la natura e i cicli della vita, le leggende e i luoghi dell'antico culto, le mitologie che abbellivano le vicende umane di tutti, facendole vivere alla grande anche dagli déi: la guerra, l'amore, la seduzione, le arti, la morte, il dolore, e tutto» (B. SECONDIN, *Nuovi desideri*

dall'angoscia e dalla mancanza di significato, dall'altro dal profondo bisogno di avere risposte sul *sensu* globale e trascendente della vita e del futuro.⁸⁰²

L'inevitabilità della morte allo stesso tempo non sopprime affatto nelle persone il forte attaccamento alla vita sì da agognare, sognare, credere a una vita oltre la morte temporale.⁸⁰³ Infatti, già la Scrittura afferma: Dio «ha messo la nozione dell'eternità nel loro cuore, senza però che gli uomini possano capire l'opera compiuta da Dio dal principio alla fine» (Qo 3,11). Per cui non fa meraviglia che l'uomo abbia una grande sete d'eternità e che essa trovi un suo ragionevole sbocco, almeno di fede, nella risorsa escatologica delle religioni. Infatti, Paola Barigelli Calcari nella sua tesi di laurea in teologia con specializzazione in mariologia dall'emblematico e intrigante titolo: "*L'ascesa al cielo nelle tradizioni indù ed ebraico-cristiana. Immagini intorno alla teologia dell'Assunta*", afferma e domanda:

di spiritualità. Tra nostalgia e nuovi paradigmi, in AA. VV., «Nessun idolo». Cultura contemporanea e spiritualità cristiana, Glossa, Milano 2010, p. 13; cf. anche S. NATOLI, *I nuovi pagani*, Edizioni Averbi, Roma 1998; C. GÉRARD, *Parcours païens, L'Âge d'homme*, Lausanne 2000).

⁸⁰² Non ci si deve mai stancare di ri-pensare e di ri-proporre alla nostra generazione postmoderna, che ha un grande *deficit* ma anche un grande bisogno di speranza escatologica, che l'evento pasquale di Cristo non solo porta con sé la pretesa di illuminare il volto di Dio, ma anche quello di rischiarare la vita dell'uomo e della donna credente, tenendo deste e vivide le speranze escatologiche del Regno, l'anelito per la salvezza integrale delle persone reudente dall'amore agapico della Trinità; ecco perché tale evento fontale della fede cristiana ci interpella in tutta la nostra dimensione teologale, teologica, ecclesiale, antropologica, culturale ed escatologica (cf. A. COZZI, *Ripensare la risurrezione e/o annunciare il Risorto? L'attuale teologia della Risurrezione tra istanze di ripensamento del significato culturale ed esigenze di una nuova fondazione*, in *Teologia* 34 [2004] pp. 185-222).

⁸⁰³ Cf. E. BONCINELLI-G. SCIARRETTA, *Verso l'immortalità. La scienza e il sogno di vincere il tempo*, Cortina Editore, Milano 2005; AA.VV., *Morte: fine o passaggio?* BUR, Milano 2007.

«Salire al cielo o andare in cielo con gli spiriti degli antenati o credere nella reincarnazione o nella risurrezione della carne sono alcune convinzioni religiose che cercano di rispondere all'enigma della morte con la continuazione della vita sia nell'aldilà sia in questo mondo. Ma come è possibile che l'essere umano apparentemente destinato alla morte possieda il senso di vita perenne? Come può immaginare una vita oltre la morte? In quale recondito luogo bio-psicologico-spirituale la persona è capace di sognare una perennità gioiosa? Non potremmo ragionevolmente ipotizzare un'impronta divina che anima questa insopprimibile speranza umana? [...]. Come cristiani siamo convinti che chi desidera l'eternità mostra di amare la vita; ma chi non desidera l'eternità non può far altro che rassegnarsi, più o meno facilmente, al pensiero che la vita debba finire».⁸⁰⁴

Scriva il filosofo Roberto Mancini dell'università statale di Macerata:

«La vita chiede sì di essere mantenuta, salvata, ma nel contempo chiede di essere trasfigurata, di non essere assunta così com'è immediatamente, poiché vuole arrivare a conoscere una perfezione, un compimento che ora intravede solo con il desiderio e la rivolta. Un'esistenza liberata sarebbe una vita posta completamente oltre ogni forma di distruttività».⁸⁰⁵

L'ambito in cui è quindi possibile trovare promesse e futuri cogenti, convincenti e liberanti, è quello della trascendenza dell'uomo,⁸⁰⁶ ossia il luogo dove la persona umana

⁸⁰⁴ P. BARIGELLI CALCARI, "L'ascesa al cielo" nelle tradizioni indu e ebraico-cristiana. Immagini intorno alla teologia dell'Assunta, Pontificia Facoltà Teologica "Marianum", Roma 2010. Estratto della tesi di laurea in teologia con specializzazione in mariologia, n. 109, pp. 63-64.

⁸⁰⁵ R. MANCINI, *Il senso della fede. Una lettura del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2010, pp. 238-239.

⁸⁰⁶ Cf. A. GESCHÉ, *Dio per pensare. Il senso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005; G. GUGLIELMI, *La problematica del senso nella teologia fondamentale di Hans Jürgen Verwey*, in *Rassegna di Teologia* 50 (2009) pp. 77-94.

uscendo dalla propria angoscia, lo ricorda Benedetto XVI nell'enciclica *Spe salvi*, specie nei nn. 41-48, si apre a Qualcuno – per noi cristiani è un aprirsi e un affidarsi al Padre di Cristo e nostro! – che sta oltre lei stessa e la sua storia di frammenti. Proprio in questa situazione non priva di contraddizioni riemergono allora le grandi domande dell'esistenza: «Il contraccolpo è questo: ci si accorge che per vivere abbiamo bisogno di trascendenza, abbiamo bisogno dell'altro, di qualcuno da amare. Questa è la prima trascendenza, e poi, accanto a questa prima inquietudine, che mette in crisi la deriva, ecco il desiderio di ripartire dalle ultime e grandi domande, di ripartire da Dio». ⁸⁰⁷ Il pastore e martire protestante D. Bonhoeffer in un'omelia del 1934 ha splendidamente scritto: «Sperare tutto senza amore è folle leggerezza e ottimismo, sperare tutto per amore è la forza grazie a cui un popolo e una chiesa possono risollevarsi». ⁸⁰⁸ Infatti, la speranza e l'amore di Dio e il suo eterno futuro ci risolleivano dalla disperata ipocondria che colpisce e paralizza molti uomini e donne di questo tempo senza una speranza affidabile. In tale contesto, avverte Umberto Casale,

«si individuano tre atteggiamenti verso il futuro: a) *fascino del futuro*: l'uomo moderno vive la speranza in un futuro irresistibilmente positivo, in cui la ragione e la scienza risolveranno tutti i problemi del singolo e della collettività; appare qui anche un volto del secolarismo: a forza di pensare Dio senza futuro, si è generato un futuro senza Dio; b) *paura del futuro*: la mancata realizzazione di quella speranza (era un'illusione?) ha colorato il futuro di tinte fosche, si nutre una paura non più cosmologica, bensì antropologica: l'uomo ha paura di se stesso, di quello che può fare, diventa schiavo del-

⁸⁰⁷ B. FORTE, *Le trasgressioni di Dio*, in *Rivista di Scienze Religiose* 13 (1999) pp. 140-141.

⁸⁰⁸ D. BONHOEFFER, *Scritti*, Queriniana, Brescia 1979, p. 419.

la sua stessa creazione (ideologie come idolatrie); tra '800 e '900 l'uomo ha sognato di potersi mettere al posto di Dio, ma paga a caro prezzo tale illusione; c) *assenza di futuro*: la tentazione più forte della tarda modernità non è più la presunzione, ma la prostrazione, un pensiero debole senza futuro, un volto del *nichilismo*: la terra senza orizzonti, il cielo senza aurora, il pensiero senza il 'definitivo', lo svuotamento del presente annulla il futuro.⁸⁰⁹ Al termine del secondo millennio, la prima metà dominata dalla *fides* (illuminante la ragione), la seconda dalla *ratio* (in contrapposizione alla fede), la separazione tra fede e ragione ha generato una situazione contraddittoria: da un lato il volto dell'ateismo e del secolarismo ha assunto le sembianze di un *relativismo*, di un debole *nichilismo*; dall'altro il senso religioso ha trovato abitazione in movimenti escatologici (sette vecchie e nuove), tipici di una religiosità arcaica e superficiale (astrologia, magia, esoterismo... un modo improprio di affrontare la questione escatologica). Nel passaggio dei secoli la Chiesa mantiene la sua missione: *curare* le domande vere, superare "la stucchevole contrapposizione della ragione e della fede [...] e coltivare il pensiero del definitivo",⁸¹⁰ e così crescere "tendendo incessantemente alla pienezza della verità" (DV 8).⁸¹¹

Con semplici e commoventi parole il teologo Luigi Sartori († 2007) così rassicurava i contemporanei sul grande sogno di Dio di essere datore di dimora e gioia eterna: «Io sogno di entrare nel sogno di Dio [...]. Troppi pensano che l'aldilà sia

⁸⁰⁹ «Oggi il futuro ha mutato di segno: non è più equivalente di promessa, ma di minaccia» (E. BORIGNA, *L'attesa e la speranza*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 51; cf. M. SALVI, *L'indebolimento della speranza tra l'utopia e la rassegnazione*, in AA.VV., *Crisi della speranza*, Glossa, Milano 2000, pp. 62ss.).

⁸¹⁰ P. SEQUERI, *Non ultima è la morte*. La libertà di credere nel Risorto, Glossa, Milano 2006, 104-105.

⁸¹¹ U. CASALE, *Ultime realtà/Eschatologia*, in DE FIORES-FERRARI SCHIEFER-PERRELLA (EDD), *Mariologia*, p. 1244; cf. l'intera voce alle pp. 1242-1254.

noioso, così da stancarsi. No, Dio è e dona eterna giovinezza, eterna novità. Sogno dunque di entrare nel sogno di Dio». ⁸¹² Noi credenti abbiamo, infatti, il dovere e il compito d'essere credibili testimoni della *speranza escatologica*: chiamati a rispondere della propria *speranza*, noi cristiani ne dobbiamo portare la non facile *responsabilità*, innanzitutto nei riguardi di Dio che ci ha chiamati (cf. Ef 1,18) e poi nei confronti della domanda di tutti gli altri uomini, domanda che l'enigmamistero della sofferenza, della violenza e della morte rendono ancora più forte ed acuta. ⁸¹³ Il vivere e il morire nella fede significa aprirsi all'eterno amore di Dio e gustare l'eterna libertà e gioia dei finalmente riusciti per *Gratia*. ⁸¹⁴ Comprendere e perseguire tale meta è oltremodo difficile, specie nel nostro tempo, ma è in definitiva la testimonianza finale – la sola che possiamo rendere a Dio sommamente amato e desiderato come Agápe che arde e non si consuma – che nonostante tutto il mondo si attende da chi ha una fede e una speranza affidabili, divenendo altresì aiuto al prossimo, sovente troppo avvinchiato a una terrestrità chiusa in sé stessa e incapace di conmorire con Cristo e, nella *sola Gratia*, come Cristo d'amore oblativo. ⁸¹⁵ A tal riguardo afferma Karl Rahner:

«Il morire è amore per Dio in quanto questa rinuncia che viene richiesta nella morte è attuata nella libertà, come espressione di un amore in cui Dio dev'essere amato per se stesso e dove

⁸¹² Testo desunto in: T. VETRALI, *Don Luigi uno dei nostri Padri*, in *Studi Ecumenici* 25 (2007) n. 2, p. 142.

⁸¹³ Cf. GRESHAKE, *Perché l'amore di Dio ci lascia soffrire?*, pp. 11-38.

⁸¹⁴ Per una breve ma congrua teologia biblica e teologico-escatologica circa la morte e la risurrezione del credente, cf. MORRONE, *L'esistenza umana secondo lo Spirito di Gesù*, pp. 103-151.

⁸¹⁵ Una buona ed estesa descrizione dell'itinerario kenotico, oblativo ed agapico di Dio in Cristo, ci è offerta da P. MARTINELLI, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book, Milano 1996, pp. 339-366.

l'uomo non può ritirarsi in se stesso [...]. La tradizione cristiana, a cominciare dalla Scrittura, ha compreso sempre il martirio, la morte subita e accettata per testimoniare la nostra fede, come la forma privilegiata in cui il cristiano muore con Cristo. E ciò a buon diritto, poiché nella morte di martirio si delineano tutti i momenti costitutivi e universali che contrassegnano la morte cristiana: la morte come momento che è sottratto al nostro poter disporre, la morte come atto libero, la morte come testimonianza di fede per gli altri. Quella segreta brama di martirio, che ci viene attestata continuamente lungo il corso della storia cristiana, si fonda sulla speranza che il con-morire con Cristo, tipico di ogni morte vissuta nella grazia, risulta garantito soprattutto da un simile modo di morire». ⁸¹⁶

Questa *segreta brama di con-vivere e quindi di con-morire* con Cristo e come Cristo, è stato il “martirio incruento” della Madre e Serva del Signore, come in più occasioni, sulla scorta dei *Patres Ecclesiae* e di altri Scrittori ecclesiastici orientali e occidentali, ha insegnato uno dei più grandi teologi del secolo XX, Hans Urs von Balthasar, il quale rilegge e medita teologicamente da par suo la vita di Maria così come appare nei Vangeli che ne attestano con sobria incisività l’esemplare *sequela Christi*. ⁸¹⁷ Maria, *anima ecclesiastica singolare*, ⁸¹⁸ è testimone e martire del e per il suo Signore a favore della Chiesa grazie al suo incessante e oblativo *fiat*. La stessa *dormitio Mariae*, cioè il suo con-morire con Cristo, ricalca il dinami-

⁸¹⁶ RAHNER, *Il morire cristiano*, pp. 75-76.

⁸¹⁷ Rimandiamo all’ottimo studio approntato da L. DI GIROLAMO, *Martirio di Maria e nascita della Chiesa nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, in AA. VV., *Fons Lucis*, pp. 551-582.

⁸¹⁸ Maria, “anima ecclesiastica” o, come amava dire von Balthasar, Donna dalla fine “coscienza ecclesiale”, è un’espressione cara ai Padri della Chiesa, ma che ha avuto in Origene il suo autore; pensiero tramandato e propagato in Occidente da sant’ Ambrogio e da sant’ Agostino (cf. DI GIROLAMO, *Martirio di Maria e nascita della Chiesa nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, nota 1010, p. 577).

smo teologico-teologale del morire e del risorgere mediante e grazie alla fede nell'Umiliato-Esaltato.⁸¹⁹ Per cui, asserisce giustamente Luca Di Girolamo:

«Nella Madre di Dio, il passaggio da una *theologia crucis* ad una *theologia gloriae* rivela lo scopo ultimo del Creatore nei confronti dell'uomo, riassumibile nella consolante frase del *Salmo 8*: "L'hai fatto poco meno degli angeli, di gloria e di onore l'hai coronato". Maria è dunque "martire", tale da formare un *unicum* con la Parola a lei annunziata e da lei riproposta in tutta la sua forza, in tutto il suo essere "rovina e risurrezione per molti" (Lc 2,34) e, come tale, oggetto di nuovo e costante confronto per la Chiesa sempre bisognosa di essere rinnovata e purificata».⁸²⁰

⁸¹⁹ Sulla *Dormitio Mariae*, cf. GILA, *Le più antiche testimonianze letterarie sulla morte e glorificazione della Madre di Dio*, pp. 230-315. Sul significato, sulle motivazioni e sul valore della morte dell'Immacolata Madre del Signore, rimandiamo alla catechesi *ad hoc* tenuta il 25 giugno 1997 da Papa Wojtyła (cf. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XX/1, pp. 1608-1610; PERRELLA, *Ecco tua madre [Gv 19,27]*, pp. 257-261: «Morte di Maria?»). Sulla morte della Vergine ci appare calzante la riflessione del teologo Morrone in linea con la "teologia della morte" proposta da Karl Rahner: «Il sepolcro vuoto del Crocifisso, figlio di Maria, risorto per la potenza dell'Altissimo, corrisponde, nella misura della creaturalità della Vergine, alla tomba vuota della madre, morta ma trasfigurata dal medesimo Spirito che l'aveva plasmata immacolata nel grembo di sua madre in vista di Gesù [...]. La sua *dormitio* richiama, così, la subitanea trasfigurazione della sua "carne mortale" non segnata dalla morte del peccato, ma dal morire con e nel suo Figlio a ogni pretesa di esistere fuori la volontà del Padre. Possiamo immaginare così, la *dormitio* del primo Adamo se avesse ascoltato la Parola originaria del Padre. L'immediata risurrezione nella carne immacolata di Maria, si pone inoltre contro quella mentalità contemporanea che banalizza la corporeità, mentre fuga ogni dubbio sul valore della totalità dell'essere umano corpo e anima e, dunque, sul valore "carnale" storico della propria identità personale» (MORRONE, *L'esistenza umana secondo lo Spirito di Gesù*, p. 153; per l'intero assunto cf. *ibidem*, pp. 151-154: «L'immacolata Madre del Signore, assunta in cielo: invero antropologico ed ecclesiale della risurrezione»).

⁸²⁰ DI GIROLAMO, *Martirio di Maria e nascita della Chiesa nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, p. 582.

Per noi credenti, Cristo è il nostro ieri, il nostro oggi e il nostro eterno futuro e salvezza.⁸²¹ La nostra destinazione ultima per noi credenti in Cristo è lo stare eternamente con Colui che ci ha amati per primi e per sempre, facendosi uno di noi fino alla morte e nella morte: è la Trinità e la sua indivisibile famiglia, che è la comunione dei suoi santi, definitivamente partecipe per grazia del suo stesso essere, che è vita amante senza fine. Per cui il credere e lo sperare fortemente in questa destinazione promessa da Cristo ai suoi (cf. Gv 14,2-6), è assolutamente imprescindibile e decisivo.⁸²²

L'*evento* dell'Incarnato-Crocifisso-Morto-Risorto-Asceso alla destra del Padre e Donatore dello Spirito vivificante, dal quale promana e ha senso il mistero dell'Immacolata-Morta-Assunta in cielo in anima e corpo, almeno per noi cattolici romani, sono potenti e concrete risposte, pregne delle parole e delle opere del Dio vivente, al senso e al bisogno di futuro non effimero delle attuali generazioni. Inoltre, secondo il disegno provvidente di Dio per la sua Chiesa e a motivo della sua conformazione al Risorto-Asceso, Maria assunta agisce ed opera (*adest et agit*), è *presente ed appare* nella nostra storia⁸²³ per invitare a perseguire la via dell'*Evangelium vitae*: a inoltrarsi, cioè, nei sentieri dello Spirito, e quindi impegnarsi concretamente in ordine a una città degli uomini più cordiale, giusta, solidale e fraterna, lottando senza nessuna violenza ma con l'arma della persuasione e della testimonianza a favore della *memoria passionis*, che sempre origina dalla Parola di Dio e dal mistero

⁸²¹ Cf. O'COLLINS, *Gesù nostro redentore*, pp. 245-274: «La risurrezione della carne e la trasformazione del mondo».

⁸²² Cf. H. KÜNG, *Vita eterna?*, Mondadori, Milano 1983.

⁸²³ Cf. PIZZARELLI, *La presenza di Maria nella vita della Chiesa*, pp. 155-167.

di Gesù, per dare al grido degli uomini un *ricordo* e al tempo un *termine*.⁸²⁴

Nella Vergine glorificata è vinta la paura del futuro (così presente nell'umanità postmoderna dei "futuri brevi ed effimeri", società post-umana che nega la trascendenza dell'uomo con un nichilismo multiforme che trova sponda in un anticristianesimo di marca laicistica),⁸²⁵ superato l'enigma della morte, disvelato nella sua gloria il destino degli uomini.⁸²⁶ Con la Parola della fede (cf. Rm 10,8) la Chiesa dei giustificati per grazia e per amore del Dio Trinità proclama che Gesù Cristo è la suprema speranza, la «speranza della gloria» (cf. Col 1,26-27); tale speranza è stata raggiunta e concretata dal punto di vista dell'umanità nell'assunzione gloriosa della Discepola del Regno⁸²⁷ che permane nei secoli l'umile creatura giunta alla pienezza della sua vocazione *protologica* ed *escatologica*, divenendo l'umanissimo prototipo della Chiesa dell'età futura, come attesta il racconto matteo: «Venite, benedetti dal Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla fondazione del mondo» (Mt 25,34). La posizione centrale che la Madre del Signore aveva occupato nella Chiesa delle origini

⁸²⁴ Cf. J. B. METZ, *Memoria passionis*. Un ricordo provocatorio nella società pluralista, Queriniana, Brescia 2009, pp. 13-71: «Memoria passionis – Uno sguardo sul mondo».

⁸²⁵ Si vedano a questo riguardo le riflessioni di M. G. MASCIARELLI, *Maria icona di speranza per gli uomini e le donne del Terzo millennio*, Paoline, Milano 2000, pp. 28-44: «Il cristianesimo, maestro di futuro per "i figli del nulla"».

⁸²⁶ Cf. PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*, n. 51, pp. 73-79.

⁸²⁷ Si vedano le riflessioni proposte da Mario Masini († 2008), propagatore della *lectio* biblica quotidiana del credente sull'esempio di Maria (cf. M. MASINI, *Spiritualità biblica*. Temi e percorsi, Paoline, Milano 2000, pp. 442-458: «Maria, prima e perfetta discepola di Gesù»).

(cf. At 1,12-14) si prolunga ora e per l'eternità nel santuario del cielo. La Glorificata per grazia e per vocazione è là dove il Figlio continua ad essere nella Chiesa e per la Chiesa, pur in modo invisibile, il gran sacerdote, l'unico maestro, il solo signore, il povero nascosto nei poveri (cf. Mt 25,35-45), segno per tutti «che la liberazione del cosmo (cf. Rm 8,19-22) è già in atto, perché “nel corpo glorioso di Maria la creazione materiale comincia ad avere parte nel corpo risuscitato di Cristo”».⁸²⁸ Questa congrua e feconda *dimensione escatologica* fa della Madre del Risorto, per usare la celebre espressione del Vaticano II, «un segno di sicura speranza e consolazione per il popolo di Dio che è in cammino» (*Lumen gentium* 68) verso l'Approdo.⁸²⁹ Maria assunta integralmente dal Dio Unitrino, infatti, è «una garanzia supplementare»⁸³⁰ per la Chiesa pellegrina nel senso che

«come la Maternità di Maria garantisce l'incarnazione di Gesù nella storia, così l'Assunzione della Vergine garantisce la risurrezione della carne di Gesù e la redenzione del nostro corpo [...]. Perciò, più che aggiungere dottrinalmente qual-

⁸²⁸ PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*, n. 51, p. 78.

⁸²⁹ A partire dalla metà del secolo XX il trattato *de Novissimis*, infatti, si tramuta, gradualmente, in *questione escatologica*; questione attuale, cogente, piena di influssi per la fede, per la teologia, per la pastorale, per cui è stata con vigoria ripresa, revisionata, approfondita e riproposta per l'uomo e per il cristiano della postmodernità: cf. AA.VV., *L'escatologia contemporanea*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1995; ANCONA, *Escatologia cristiana*, pp. 307-312 (dedicate alla dimensione mariologica). Sappiamo di uno studio di K. Rahner sull'assunzione che per motivi di censura è stato pubblicato molti anni dopo (K. RAHNER, *Sämtliche Werke*. Maria, Mutter des Herrn, Herder, Freiburg 2004, pp. 475-511): la forza teologica dello scritto si manifesta nell'affrontare il tema assunzionistico in rapporto alle sue dimensioni antropologiche, in particolare alla corporeità e alla morte, ed escatologiche, cioè allo stato intermedio, alla risurrezione e alla glorificazione.

⁸³⁰ BOFF, *Mariologia sociale*, p. 506.

cosa a ciò che significa la risurrezione del corpo, Maria, nella gloria, ci fa sentire anche in *modo emozionale* ciò che rappresenta questa verità per la nostra esperienza di fede». ⁸³¹

A tale agognata, rassicurante e definitiva meta ultramondana, la Vergine che appare, ammaestra e prega con noi e per noi, è per divina disposizione finalizzata: ⁸³² pura dossologia del e al Padre, Figlio, Spirito Santo, rifrazione materna della consolazione del Dio Trinità. ⁸³³

Il drammatico caso di Eluana Englaro, la giovane donna italiana di Lecco rimasta per 17 anni in stato vegetativo permanente a causa di un brutto incidente, ha riaperto nel 2009, non senza suscitare polemiche e aspri confronti, il dibattito sulla morte, sull'accanimento terapeutico, sulla libertà o meno di morire. Il doloroso caso appena ricordato, ha infatti messo

«davanti agli occhi di tutti l'immagine della morte com'è diventata: avvinghiata alla tecnica, impossibile da pensare e, quindi, da affrontare, sempre, anche in vicende più "normali" e per nulla esemplari. Quella stessa medicina che ha dimostrato di poter negare la morte non ha dato prove altrettanto brillanti nel riportare alla vita. La vita come la morte sono diventate opache». ⁸³⁴

⁸³¹ *Ibidem*, pp. 506-507; si vedano anche le pp. 503-530: «Assunzione di Maria al cielo in corpo e anima».

⁸³² Cf. AA. VV. *Las apariciones marianas y su recepción actual*, in *Ephemerides Mariologicae* 58 (2008) pp. 399-535.

⁸³³ Cf. PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*, n. 77, p. 131; A. SERRA, *Epilogo*, in AVITABILE-ROGGIO, *La Salette*, p. 199.

⁸³⁴ D. MONTI, *Introduzione*, in AA. VV., *Che cosa vuol dire morire. Sei grandi filosofi di fronte all'ultima domanda*, Einaudi, Torino 2010, pp. VI-VII; cf. anche E. LISCIANI PETRINI, *Introduzione. «Perché noi siamo solo la buccia e la foglia»*, in JANKÉLÉVITCH, *La morte*, pp. IX-XXXIII.

Il filosofo cattolico Remo Bodei, entrato da par suo nel difficile dialogo, descrive una società che grazie alla potenza delle biotecnologie e delle altre tecniche scientifiche ha progressivamente portato a vivere l'*epoca dell'antidestino* secondo cui ciò che prima doveva essere accettato sulla base della dura e inappellabile *legge naturale*,⁸³⁵ oggi può essere scelto dagli uomini. Inoltre, osserva il filosofo:

«C'è stato un terremoto, la morte ha completamente stravolto il proprio senso. Partiamo dal cambiamento più visibile in termini percettivi: non si nasce e non si muore più quasi in casa, la morte è diventata un fenomeno ospedalizzato trascinandosi dietro tutta quella serie di problemi che ci hanno portato a discutere di testamento biologico e di eutanasia [...]. Ma il cambiamento nascosto, e per questo più profondo, è che in tanti non credono più alla vita dopo la morte, sia perché hanno convinzioni di tipo ateo o agnostico, sia perché, pur professando religiosità, intimamente si sono distaccati dalla visione della Chiesa. Non c'è più la convinzione profonda nella religione [...]. La vita nei paesi occidentali è molto più radicata in questo mondo che in quell'altro. Ciò che dispiace è perdere questo mondo. Di quell'altro, non dico che non ci si interessa, ma per molti la morte oggi è senza la speranza della resurrezione, mentre per chi crede, l'adesione alla religione finisce spesso per assomigliare più a una polizza di assicurazione che non a una fede profonda».⁸³⁶

Ritornare con convinzione alla fede in Cristo e all'accoglienza esistenziale del suo Vangelo della vita e della morte, significa e comporta per l'umanità, come per ogni singo-

⁸³⁵ Su questa attuale e discussa tematica, cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, LEV, Città del Vaticano 2009.

⁸³⁶ R. BODEI, *L'epoca dell'antidestino*, in AA.VV., *Che cosa vuol dire morire*, p. 70; cf. l'intero assunto alle pp. 53-78.

la persona, divenire *stabile dimora* di gioia, di comunione e di vita.⁸³⁷ La vocazione e la destinazione eterna di Maria in tutto il suo essere corporale, psicologico e spirituale, in ultima istanza sono vocazione e destinazione per ogni uomo e donna che si apre all'Eterna Agápe. Da qui l'impegno ad assimilare nella fede cristiana l'efficace *stile mariano*: «Devo

⁸³⁷ Giovanni Paolo II nel suo magistero ha più volte riaffermato la centralità dell'uomo in quanto via che Dio ha scelto irrevocabilmente, colmandolo della sua amorosa cura. Quindi nel tempo postmoderno e post-umano, una nuova centralità dell'uomo non è un velleitario auspicio ma una reale possibilità e un doveroso impegno etico, e questo a partire dall'antropologia biblico-cristiana, ove, nella storia, ognuno trova in Dio e in Cristo "il suo spazio"; e questo è, per tutti, un'esperienza esaltante. Da questa prospettiva scaturisce la comprensione dell'uomo non già come *natura*, ma come *libertà* che declina l'apertura della persona a Dio dinanzi a Cristo (cf. Gv 8,36); per cui il tema essenziale e finale dell'antropologia cristiana è, alla fin fine, questo: Cristo redentore dell'uomo, la libertà e lo splendore delle creature, che, seppur sfigurate ma non distrutte dal peccato, in lui ritrovano senso, dignità, meta, escatologica bellezza e dimora (cf. G. BORGONOVO, *Giovanni Paolo II, una passione continua per l'uomo*, in AA. VV., *Giovanni Paolo teologo. Nel segno delle encicliche*, Cantagalli, Siena 2005, pp. 44-61). Lo stesso Papa nell'enciclica sulla vita ha scritto: «L'uomo è chiamato a una pienezza di vita che va ben oltre le dimensioni della sua esistenza terrena, poiché consiste nella partecipazione alla vita stessa di Dio [...]. La Chiesa sa che questo *Vangelo della vita*, consegnatole dal suo Signore, ha un'eco profonda e persuasiva nel cuore di ogni persona, credente e anche non credente, perché esso, mentre ne supera infinitamente le attese, vi corrisponde in modo sorprendente. Pur tra difficoltà e incertezze, ogni uomo sinceramente aperto alla verità e al bene, con la luce della ragione e non senza il segreto influsso della grazia, può arrivare a riconoscere nella legge naturale scritta nel cuore (cf. Rm 2,14-15) il valore sacro della vita umana dal primo inizio fino al suo termine, e ad affermare il diritto di ogni essere umano a vedere sommamente rispettato questo suo bene primario. Sul riconoscimento di tale diritto si fonda l'umana convivenza e la stessa comunità politica» (GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae* 2, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 14, n. 2169-2170, pp. 1208-1211). Su tale argomento, cf. AA. VV., *Etica della vita e mistero dell'esistenza. Forum tra scienza e fede*, in *Asprenas* 56 (2009) n. 3, pp. 5-197.

essere Maria e da me far nascere Dio / perch'egli mi conceda la beatitudine eterna». ⁸³⁸

3.4 Maria: una presenza glorificata

Il dogma ecclesiale dell'assunzione della Madre di Gesù in anima e corpo, ⁸³⁹ afferma, tra l'altro: il corpo di Maria ora

⁸³⁸ A. SILESIO, *Il pellegrino cherubino*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1989, p. 178.

⁸³⁹ Sulla importante ed attuale questione della "corporeità", che ha trovato in F. Rosenzweig, E. Lévinas ed altri, i propugnatori del suo innegabile valore per l'antropologia e, quindi, anche per la teologia e, in virtù del principio di "totalità", per la stessa mariologia, e in essa per la questione assunzionista, cf. B. FORTE, *L'eternità nel tempo*. Saggio di antropologia ed etica sacramentale, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, pp. 50-55; C. MILITELLO, *Significato dell'Assunta nella gloria in corpo e anima nella cultura contemporanea*, in AA.VV., *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, pp. 263-306. Si vedano anche le considerazioni del teologo ed antropologo I. SANNA, *L'identità aperta*. Il cristiano e la questione antropologica, Queriniana, Brescia 2006, pp. 317-355. Secondo lo psicologo Galimberti, da «centro di irradiazione simbolica nelle comunità primitive, il corpo è diventato in Occidente il negativo di ogni "valore", che il sapere, con la fedele complicità del potere, è andato accumulando. Dalla "follia del corpo" di Platone alla "maledizione della carne" nella religione biblica, dalla "lacerazione" cartesiana della sua unità alla sua "anatomia" a opera della scienza, il corpo vede concludersi la sua storia con la sua riduzione a "forza-lavoro" nell'economia, dove più evidente è l'accumulo del valore di segno dell'equivalenza generale, ma dove anche più aperta diventa la sfida del corpo sul registro dell'ambivalenza» (U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2005¹¹, p. 12; cf. il capitolo III: «La religione biblica e il sacrificio del corpo nell'economia della salvezza», *ibidem*, pp. 57-68). Collegata alla tematica del corpo/corporeità c'è quella legata all'anima (cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 362-368; *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, nn. 69-70), che negli ultimi anni è soggetta a rinnovato interesse (cf. G. RAVASI, *Breve storia dell'anima*, Mondadori, Milano 2003; C. MOLARI, *Anima*, in BARBAGLIO-BOF-DIANICH (EDD), *Teologia*, pp. 46-72; J.-B. ÉDART, *Anima*, in PENNA-PEREGO-RAVASI [EDD], *Temî Teologici della Bibbia*, pp. 45-50; AA. VV., *L'anima tra scienza e fede*,

e per l'eternità è un "corpo glorioso", un "corpo spirituale" (*sôma pneumatikôn*, cf. 1 Cor 15,44; Fil 3,21),⁸⁴⁰ la sua persona, il suo "essere globale", è presso Dio e nella comunione

San Paolo, Cinisello Balsamo 2006; dal punto di vista psicologico, cf. U. GALIMBERTI, *Anima*, in IDEM, *Dizionario di Psicologia*, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma 2006, vol. 1, pp. 134-138), come mostra il discusso studio di V. MANCUSO *L'anima e il suo destino*, Raffaello Cortina, Milano 2007; il contributo, che dialoga in modo privilegiato con "la coscienza laica", ha però ricevuto stroncature per una certa *disinvoltura* metodologica, epistemologica e teologica: cf. C. MARUCCI, *L'anima e il suo destino secondo Vito Mancuso*, in *La Civiltà Cattolica* 159 (2008) n. 1, pp. 256-264; G. CANOBBIO, *Riscoprire l'anima?*, in *La Rivista del Clero Italiano* 40 (2009) pp. 406-423. A livello mariologico, non possiamo non rammaricarci col Mancuso per la mancanza di riferimenti a Maria, sia in senso *protologico* che *escatologico*; eppure lei per quanto riguarda la questione dell'anima è oggetto/soggetto importante, sia per ciò che riguarda "il primo istante della sua concezione" (immacolata concezione), che per quanto riguarda "il termine della sua vita terrena" (assunzione in anima e corpo).

⁸⁴⁰ Contro l'orientamento spiritualistico dei cristiani di Corinto, l'apostolo Paolo mostra l'imprevedibile dimensione "somatica" della risurrezione, giungendo a coniare l'espressione *sôma pneumatikôn*, inconcepibile per un'antropologia di stampo greco ellenistico, per spiegare come la risurrezione comporti, di fatto, una nuova creazione, che supera la prima, dominata dalla *psyché*, il cui prototipo è Adamo, in favore di una creazione dominata dal *pneuma*, il cui prototipo è Cristo. Adamo e Cristo (risorto) sono i rappresentanti originari delle due rispettive fasi, il corpo "psichico" e il corpo "pneumatico" ne sono la concreta manifestazione. Ne deriva che ogni uomo/donna, nella sua esistenza storica porta impressa l'immagine del primo Adamo (siamo *sôma psychikôn*), condividendone il destino segnato dal limite creaturale. Tuttavia, questa vita è in cammino verso il compimento escatologico, dove, in forza della solidarietà che ci lega al secondo Adamo, assumeremo l'immagine di Cristo risorto (saremo *sôma pneumatikôn*), condividendo la sua condizione gloriosa (per l'esegesi biblico-teologica del testo paolino di 1 Cor, cf. G. BARBAGLIO, *Le lettere di Paolo*, Borla, Roma 1980, vol. 1, pp. 510-541; J. CABA, *Cristo, mia speranza, è risorto*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, pp. 106-36; 364-367; S. GRASSO, *Prima lettera ai Corinzi*, Città Nuova, Roma 2002, pp. 160-179; F. LANG, *Le lettere ai Corinti*, Paideia, Brescia 2004, pp. 262-306; mentre per i risvolti assunzionistici, cf. PIZZARELLI, *La presenza di Maria nella vita della Chiesa*, pp. 137-150)

dei santi nello stato glorioso. Dal momento del *compimento pasquale* della sua morte⁸⁴¹ e glorificazione celeste,⁸⁴² la persona di Santa Maria possiede uno speciale *statuto personale*: vive della stessa vita e della stessa gioia e beatitudine del Dio Unitrino. E come tale il suo corpo glorificato, alla luce della resurrezione *di* e *in* Cristo (ella in virtù della singolarità del dono dell'assunzione è anticipatamente "risorta" rispetto agli altri giusti che aspettano la Parusia, secondo la dottrina cattolica dell'*escatologia intermedia*)⁸⁴³ e dei corpi giustificati per l'eternità (cf. 1Cor 15,1-58) è immortale, potente e pneumatologico.⁸⁴⁴ Il dono e il segno glorioso dell'Assunta hanno un grande significato per il corpo degli uomini e delle donne, per la

⁸⁴¹ L'asserto ecclesiale orientale ed occidentale della *Dormitio/Koimésis* e della *Assumptio* della Vergine per i suoi molteplici contenuti obbliga lo studioso e il credente ad interrogarsi e ad approfondire il grande e non evitabile tema, nonostante i molti patetici tentativi di rimozione culturale e personale, del morire e della morte, eredità di tutti gli uomini, quindi anche della Madre di Gesù (cf. W. FUCHS, *Le immagini della morte nella società moderna*, Einaudi, Torino 1973; E. KÜBLER ROSS, *La morte e il morire*, Cittadella, Assisi 1992; V. MELCHIORRE, *Al di là dell'ultimo*. Filosofie della morte e filosofie della vita, Vita e Pensiero, Milano 1998; A. NITROLA, *Morte*, in BARBAGLIO-BOF-DIANICH [EDD], *Teologia*, pp. 1035-1047).

⁸⁴² Cf. F. MANNS, *Scoperte archeologiche e tradizioni antiche sulla Dormizione e Assunzione di Maria*, in AA.VV., *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, pp. 169-182; L. GAMBERO, *La Dormizione di Maria: testimonianze di antichi Padri orientali e celebrazione liturgica*, *ibidem*, pp. 183-202.

⁸⁴³ Per gli sviluppi della dottrina e della teologia escatologica e sulla questione dello "stadio intermedio", cf. F. BRANCATO, *Verso il rinnovamento del trattato escatologico. Studio di escatologia cattolica dal preconcilio a oggi*, in *Sacra Doctrina-Monografie* 47 (2002) n. 2, pp. 9-199; IDEM, *Lo stato intermedio. Status quaestionis*, in *Sacra Doctrina* 47 (2002) pp. 5-80; O. F. PIAZZA, *L'escatologia individuale e comunitaria. Tra storia e attualità*, in *Annales Theologici* 22 (2008) pp. 157-188.

⁸⁴⁴ Cf. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*, pp. 297-406.

storia e la speranza escatologica di entrambi.⁸⁴⁵ Infatti, osserva lo psicologo e teologo Lucio Pinkus:

«Nell'Assunzione, possiamo guardare alla nostra identità – anche corporea – e alle vicende della sua storia, come ad un'ampolla ricolma di Spirito divino, il quale produce in noi quella stessa vibrazione di vita che da Lui promana; questa genera la nostra aspirazione ascensionale verso una realtà di gloria pacificata, che tuttora rimane velata per noi – non ne sappiamo infatti, né il processo, né la forma di realizzazione – ma che, proprio nell'icona dell'Assunta, ci viene confermata come identità perfetta e colma di gioia, immancabile trionfo della Vita, sia per noi che per il cosmo. Questa certezza può contrassegnare un giudizio sulla storia e sulla realtà umana, che illumini con chiarezza i percorsi, per evitare i ciechi raggiri dell'“istinto di morte” e l'opacità del Male. L'Assunta proclama, dunque, la certezza che anche la nostra corporeità, benché soggetta ad essere trasformata in una dimensione celeste tuttora ignota, parteciperà infine al superamento delle diverse frammentazioni tra corpo-anima e storia [...]. In questa prospettiva, l'Assunta è colei che precede l'umanità lungo il cammino di glorificazione della materia, della corporeità, cioè di un elemento indissolubile della nostra identità e strumento fondamentale del nostro abitare la terra. A Lei seguiranno altri credenti, che si sono affidati alla Parola, che saranno riusciti ad interiorizzare gli affetti e gli eventi significativi della propria esistenza, così consegnandosi con fiducia senza riserve alla morte, varco necessario per incontrare il Volto di Dio».⁸⁴⁶

Maria assunta, inoltre, è la stessa *Ancilla Domini* di Nazaret che, con il suo singolare servizio messianico, ha preso parte ai misteri storico-salvifici del Figlio, ma anche ai doni

⁸⁴⁵ Cf. L. PINKUS, *Maria di Nazaret fra storia e mito*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2009, pp. 123-127: «Un senso possibile da oltre la morte».

⁸⁴⁶ *Ibidem*, pp. 124-125.

e ai carismi del Regno.⁸⁴⁷ La *gloria di servire* non cessa di essere la sua esaltazione: assunta alla celeste gloria continua il suo *servizio salvifico*, esprimendo nei secoli la sua *regale* mediazione materna che non cessa di essere subordinata a Cristo, unico mediatore fino alla definitiva attuazione della «pienezza del tempo» (Gal 4,4), cioè fino a «ricapitolare in Cristo tutte le cose» (Ef 1,10).⁸⁴⁸

Giovanni Paolo II – e questo rispetto al Vaticano II costituisce una novità bisognosa di approfondimenti – afferma che «questo salutare influsso (*hic salutaris influxus*) è so-

⁸⁴⁷ Cf. PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*, nn. 49-51, pp. 67-79: «Il dono e il segno della gloriosa assunzione della Madre di Dio».

⁸⁴⁸ Si veda l'ultima parte dell'enciclica di GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater* 38-47, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 10, nn. 1375-1405, pp. 1000-1031. Sul dogma dell'assunzione nei suoi approfondimenti e connessioni teologiche, cf. M. SEMERARO, *Maria nell'escatologia post-conciliare*, in AA.Vv., *Maria icona viva della Chiesa futura*, Monfortane, Roma 1998, pp. 183-198. «Pienezza del tempo» (cf. Gal 4,4) e «ultimi tempi» (cf. Eb 1,1) sono tematiche presenti anche nell'interpretazione delle mariofanie (FORLAI, *Maria e il regno che verrà*, pp. 84-130). È proprio il testo paolino a collocare nel cuore della pienezza del tempo (*protologia*) e negli «ultimi tempi» (*escatologia*) la Madre del Messia, e in ciò trova sponda anche nella tradizione di matrice giovannea (cf. Ap 21,1): Maria è nel cuore del Mistero di colui che è *Alfa e Omega*, principio e fine (cf. AA. Vv., *Annali di Storia dell'Esegesi*. La fine dei tempi: «l'escatologia giudaica e cristiana antica», EDB, Bologna 1999; M. NALDINI, *La fine dei tempi*. Storia ed escatologia, EDB, Bologna 1994; K. KOELER-R. KUHSCELM, *I temi della Bibbia*. La fine dei tempi: escatologia tra passato e futuro, EDB, Bologna 2001; P. JOBERT, *Maria e gli ultimi tempi*. Spunti di riflessione teologica, in AA. Vv., *Maria e la fine dei tempi*. Approccio biblico, patristico e storico, Città Nuova, Roma 1994, pp. 220-231; F. MANZI, *Tratti mariologici del "vangelo" di Paolo*, in *Theotokos* 8 [2000] n. 2, pp. 649-569; M. G. MASCIARELLI, *La Donna di Apocalisse 12 e il futuro ultimo dell'esistenza cristiana*, in *Theotokos* 8 [2000] n. 1, pp. 165-179; A. SERRA, *La presenza e la funzione della madre del Messia nell'Antico Testamento*. Principi per la ricerca e applicazioni, in AA. Vv., *Maria di Nazaret nella Bibbia*, in *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica* 40 [2005] pp. 101-109).

stenuto dallo Spirito Santo, che, come adombrò la Vergine Maria dando in lei inizio alla maternità divina, così ne sostiene di continuo la sollecitudine verso i fratelli del suo Figlio» (*Redemptoris Mater* 38).⁸⁴⁹ La mediazione della Glorificata Maria nell'evento di Cristo e della Chiesa, inoltre, dice immediatamente il mistero della sua *presenza personale, operante, esemplare, spirituale*, in virtù della sua condizione di glorificata nel corpo e nell'anima, ossia nella totalità del suo essere creaturale. È presenza *pneumatico-personale nel Cristo e nello Spirito* mediante il suo essere nella comunione dei Santi. La sua presenza, nota A. Pizzarelli,

«è attiva perché, secondo il principio di causalità fisico-strutturale, Maria, che ha partecipato alla redenzione operata da Cristo, collabora pure nella comunicazione dei beni spirituali che dalla redenzione scaturiscono. È *attuale e personale* perché Maria, essendo già glorificata, vive una dimensione diversa dalla nostra nello Spirito del Cristo risorto e come tale può esercitare *hic et nunc* e al di là delle leggi spazio-temporali il suo compito di madre e di ancella della nostra salvezza. Questa intuizione di alcuni Padri e santi è stata messa, qui, in evidenza quale proposta ermeneutica del fatto della presenza di Maria nella Chiesa e nei singoli cristiani. Tra l'assunzione della Vergine in anima e corpo e la sua presenza nella nostra vita esiste un nesso di causalità

⁸⁴⁹ L'enciclica ha solo questo accenno pneumatologico nella presentazione della mediazione materna; dimensione che viene poi richiamata nell'approfondimento del titolo *Mater Ecclesiae*, verità fondata sulla maternità divina e sulla esplicita volontà del Signore (cf. Gv 19,25-27); diaconia designata da Giovanni Paolo II quale «nuova maternità nello Spirito» (*Redemptoris Mater* 47, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 10, nn. 1403-1405, pp. 1028-1031). Pensiero riscontrabile, anche qui solo accennato, in Congar: «Nel mistero cristiano, Maria possiede a titolo sovremenente il posto di intercessione universale. Ciò è opera dello Spirito, in lei» (CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, p. 186). Maggiori e più recenti considerazioni si trovano in CALERO, *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, pp. 328-332.

tà che non è più possibile misconoscere: se Maria non fosse già stata risuscitata dallo Spirito di Dio a *immagine* [e a *motivo*] del Figlio risorto, non potrebbe dispiegare nella Chiesa una presenza viva e attuale in modo pieno». ⁸⁵⁰

Se la multiforme presenza della Glorificata Madre del Verbo è affermata dalla dottrina e dalla liturgia ecclesiale, che celebra il relazionarsi della Madre di Dio nella comunione dei santi mediante l'economia sacramentale, ⁸⁵¹ essa si manifesta nei *segni dello spazio* e appartiene anche ai *segni del tempo* in quanto si attua e si registra nella storia umana, nella storia della comunità dei discepoli e nelle vicende e nella spiritualità di ogni persona credente (cf. *Redemptoris Mater* 40). ⁸⁵² Ma, e questo lo sottolinea bene Stefano De Fiores, la

⁸⁵⁰ PIZZARELLI, *La presenza di Maria nella vita della Chiesa*, p. 202; si veda tutto l'assunto teologico, ermeneutico, antropologico/filosofico del capitolo III alle pp. 120-187.

⁸⁵¹ Su questo aspetto cf. C. MAGGIONI, *La liturgia ambiente vitale della relazione tra Maria e la Chiesa*, in *Theotokos* 18 (2010) pp. 85-125; in esso così si sintetizza l'assunto ben fondato ed esposto: «L'ambito liturgico declina le molteplici relazioni di Maria verso la Chiesa e della Chiesa verso Maria. Prima di considerare il molto o il poco "visibile" di Maria nelle celebrazioni liturgiche, penso si debba valorizzare meglio la memoria di lei insita nell'azione liturgica come tale, pulsante nella stessa economia sacramentale, al cui fondamento sta l'economia dell'Incarnazione (che suppone Maria), nell'ottica [...] della memoria di Maria nel memoriale dei misteri di Cristo celebrati, per la vita della Chiesa» (*ibidem*, p. 125).

⁸⁵² Cf. B. BILLET, *La présence de Marie. Un thème central de l'encyclique «Redemptoris Mater»*, in *Esprit et Vie* 97 (1987) p. 429, ove il teologo spiega l'etimologia del termine *presenza* («essere avanti»); esso ha un duplice significato: *passivo* e significa «stare davanti come un essere che esiste di fronte ad un altro»; *attivo*, secondo cui «l'essere esistente si rende presente ad un altro essere, trovandosi in relazione di autorità, di complementarità e di superiorità». È in questo secondo senso che si deve intendere la *presenza speciale, attiva ed esemplare* della glorificata Vergine Maria. Su questa tematica cf. anche: I. SCHINELLA, *La presenza «tipica» di Maria nel mistero di Cristo*, in *Rassegna di Teologia* 29 (1988) pp. 460-473; S. DE FIORES, *La presenza di*

«natura della presenza di Maria mantiene un *carattere misterioso* che non sarà mai possibile comprendere a pieno, soprattutto a causa dell'attuale condizione ultraterrena della Vergine. Dalla preziosa analogia con Cristo risorto e con i corpi risuscitati, assunta ormai *ex professo* come punto obbligato di riferimento, si è potuto illustrare la modalità di presenza della Vergine glorificata nel cammino della vita della Chiesa. La persona di Maria è apparsa così densa di valore e importanza nel piano salvifico di Dio: *partecipe per opera dello Spirito al rinnovamento del cosmo e della storia*, Maria brilla davanti al peregrinante popolo di Dio, anzi più ancora al suo interno, come un essere ricolmo di incorruttibilità, gloria, potenza e spiritualità. Dotata di queste qualità, che la rendono icona del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo sotto differenti aspetti, Maria si può rendere presente nel tempo e nello spazio senza farsi circoscrivere da essi».⁸⁵³

Possiamo ben dire, quindi, che la presenza gloriosa, pneumatologica e gloriosa della Madre di Cristo è anch'esso fondamento, dal punto di vista mariologico, delle mariofanie; segno tangibile ed acclarato della sua presenza operosa e benefica, perché realizzata a partire dal suo essere in comunione con Dio e con noi pellegrini sulla terra.⁸⁵⁴

La mediazione celeste della Madre glorificata possiede anche un ampio spettro ecclesiale, antropologico-esemplare e profetico-escatologico che non può essere misconosciuto,

Maria nella vita della Chiesa alla luce dell'enciclica «Redemptoris Mater», in *Marianum* 51 (1989) pp. 110-144.

⁸⁵³ S. DE FIORES, *La presenza di Maria nella vita della Chiesa alla luce dell'enciclica «Redemptoris Mater»*, in *Marianum* 51 (1989) p. 143.

⁸⁵⁴ Cf. S. M. PERRELLA, *Le mariofanie nell'oggi della Chiesa e del mondo. Ancora alcune annotazioni*, in *Miles Immaculae* 44 (2008) pp. 450-456: «La presenza operativo-materna della Glorificata: fondamento delle mariofanie».

come ha insegnato il Concilio Vaticano II:⁸⁵⁵ la redenta in modo sublime, la serva del Signore, la glorificata per grazia e per amore trinitario ricorda ai membri della Chiesa dei discepoli che tutti i battezzati non sono soltanto beneficiari dell'opera redentrice della Trinità, ma anche persone chiamate a collaborare attivamente a quest'opera grandemente *teandrica*!⁸⁵⁶ Scrive a tal riguardo il teologo spagnolo Antonio M. Calero:

«Secondo questa coscienza e persuasione della comunità ecclesiale sin dai primi passi nella storia, l'associazione all'opera redentrice di Cristo non è puramente passiva, a titolo di semplici beneficiari, ma un'associazione attiva e corresponsabile di tutto il Corpo di Cristo al Mistero pasquale del suo Capo. Tutta la Chiesa, tutta la comunità ecclesiale, è cooperatrice di Cristo, mediatrice e interceditrice *in* Cristo, non *insieme a Cristo*. Cioè, tutta la Chiesa è chiamata a compiere la funzione che consiste nell'agire – come afferma J. M. Alonso – “in nome di Cristo e sotto l'agire dello Spirito Santo”, glorificando Dio-Padre, e illuminando e santificando gli uomini in ordine alla loro salvezza eterna. In virtù di questa associazione ogni battezzato è pure chiamato personalmente a condividere l'atteggiamento pasquale di Cristo, Capo della Chiesa [...]. L'approfondimento nella cooperazione di Maria all'opera redentrice deve di conseguenza compiersi nel contesto della cooperazione che tutta la comunità ecclesiale deve dare a quest'opera redentrice [...]. Il concetto che soggiace a tutto questo tema e che rende possibile parlare di cooperazione all'opera salvifica di Cristo, sia da parte della comunità ecclesiale come da parte di ciascun battezzato, e specialmente da parte di Maria, è proprio

⁸⁵⁵ Cf. J. M. ALONSO, *Mediación de María-Mediación de la Iglesia*, in *Ephemerides Mariologicae* 25 (1975) pp. 23-50.

⁸⁵⁶ Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Ad gentes* 1.35.36; *Apostolicam actuositatem* 1.2.3.

il concetto di “partecipazione” (Tommaso d’Aquino, *S.Th.* III, q. 26, a. 1)». ⁸⁵⁷

La Vergine Maria nella Chiesa dei santi e la Chiesa di Gesù in cammino nel tempo della storia svolgono entrambe un servizio frutto della materna carità verso i «dispersi figli di Dio» (Gv. 11,52), ⁸⁵⁸ ridestando nei credenti, in collaborazione con lo Spirito Santo, l’ardore e la consolazione della speranza cristiana della salvezza eterna. Di ciò sono inequivocabile attestazione le stesse autentiche apparizioni mariane, che nei salutari ed evangelici messaggi della Madre celeste invitano i credenti e gli uomini di “buon volontà” ad accogliere sapientemente il Signore che sempre viene ed è alle porte della storia umana e personale, senza per questo scadere – come talvolta si sente – a terribili e quanto improbabili *millenarismi* che non declinano la misericordia amorosa e giusta del Dio Trinitario che la Vergine indica e presso il quale intercede anche nelle più o meno note mariofanie. ⁸⁵⁹ In una sua recensione al mio volume *Le Mariofanie*.

⁸⁵⁷ CALERO, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, pp. 332-333.

⁸⁵⁸ Cf. SERRA, *Maria, segno operante di unità dei «dispersi figli di Dio» (Gv 11,52)*, in IDEM, *E c’era la Madre di Gesù... (Gv 2,1)*, pp. 285-321.

⁸⁵⁹ L’espressione “millenarismo” indica un complesso di dottrine che traggono spunto dalle attese messianiche dell’antico giudaismo; deriva dai «mille anni» del regno di Cristo di cui parla Apocalisse 20,1-10, al termine dei quali e prima del suo trionfo definitivo alla fine del mondo, cioè con la Parusia, dovrebbe verificarsi per un breve periodo la *liberazione di Satana*, che ritornerebbe a dominare il mondo. Questi “mille anni”, secondo i sostenitori del cosiddetto “millenarismo catastrofico”, che è la corrente attualmente più diffusa, saranno preceduti da un periodo di immani catastrofi, come guerre, terremoti, sconvolgimenti politici di grossa portata, trionfo momentaneo dell’Anticristo, etc., fino al momento in cui il Figlio di Dio e di Maria ritornerà nella gloria per inaugurare il suo “millennio” di pace (cf. G. FORLAI, *Maria e il regno che verrà*, pp. 121-130). Esiste a tal riguardo, una ricca bibliografia, di cui diamo solo alcune indispensa-

Per una teologia delle apparizioni, Alfonso Langella suggerisce di non ridurre l'eventuale messaggio mariofanico

«alla sola emissione di una “parola” significativa; spesso nelle apparizioni la rappresentazione visiva della Madre di Gesù, nella sua bellezza, il contesto in cui si realizza e le azioni che ella compie assumono un ruolo fondamentale, spesso superiore a quello dei messaggi stessi. In questo senso le apparizioni consentono agli uomini di accostarsi al mistero non solo per via “morale” (la conversione, il mettere in pratica il contenuto dei messaggi, la penitenza, ecc.), ma anche per via “estetica” (la percezione sensibile della presenza della Vergine), oltre che per via “operativa”: le apparizioni mariane, pertanto rientrano nell'ordine dei carismi, ma non solo profetici: negli “elenchi” di carismi proposti da Paolo (cf. I Cor 12,7-11 e 28-30), infatti, sono presentati doni che si esercitano non solo nel “dire” la fede (doni di scienza, di sapienza, dono delle lingue, dono dell'interpretazione delle lingue) ma anche doni del “fare” (doni di guarigioni, attività prodigiose, ecc.): come dimenticare, a questo proposito, i benefici nei confronti dei malati e degli oppressi collegati a tante mariofanie?». ⁸⁶⁰

bili notizie: P. MANTERO, *Il ritorno di Cristo è imminente?*, Segno, Udine 1988; V. SPEZIALE, *Dall'Apocalisse a Fatima*, Segno, Udine 1991; M. INTROVIGNE, *Mille e non più Mille*. Millenarismo e nuove religioni alle soglie del Duemila, Gribaudi, Milano 1995; C. NARDI, *Il Millenarismo*. Testi dei secoli I-II, EDB, Bologna 1999; G. FILORAMO, *Millenarismo e New Age*. Apocalisse e religiosità alternativa, Dedalo, Bari 1999; E. I. RAMBALDI FEDELMANN, *Millenarismi nella cultura contemporanea*, Franco Angeli, Milano 2000; M. COMETA, *Visioni della fine*. Apocalissi, catastrofi, estinzioni, Duepunti, Palermo 2005.

⁸⁶⁰ A. LANGELLA, *Recensione a S. M. Perrella, Le Mariofanie. Per una teologia delle apparizioni*, in *Theotokos* 17 (2009) p. 575; cf. l'intero intervento alle pp. 573-576. Credo importante la sottolineatura della via estetica nell'esperienza mariofanica, ove la Vergine appare nella sua bellezza trascendente di creatura glorificata: aspetto non ancora del tutto studiato, ma da approfondire.

I discepoli di Gesù Cristo, inoltre, non possono e non debbono essere irretiti dal millenarismo, perché il loro tempo non procede di millennio in millennio, né di secolo in secolo, ma di Pasqua in Pasqua, di Domenica in Domenica, di giorno in giorno, di ora in ora, di palpito in palpito nella carità operosa, di passo in passo nel cammino verso la patria celeste. Essi vivono i loro giorni *in uno stato permanente di speranza*, per cui le generazioni cristiane, sono *generazioni della soglia*: sempre sul punto di *varcare in e con Gesù* la soglia della speranza.⁸⁶¹ Maria in questo itinerario di fede e di speranza ci ha splendidamente preceduti, insegnandoci a leggere i nostri giorni nella sapienza e nella pazienza del discepolo, e ad agognare e a costruire nello Spirito Santo il nostro non effimero futuro nella Pasqua eterna dell'Agnello. Di questo evangelico, pasquale ed escatologico messaggio cristiano, la Vergine glorificata anche nelle mariofanie è latrice ed odigitria per divina disposizione. In ultimo, non possiamo non considerare congrue le riflessioni in tal senso fatte dal biblista Aristide Serra:

«Come il Cristo Risorto consola-conforta la Chiesa soprattutto con la sua Risurrezione, così Maria consola-conforta la Chiesa soprattutto in quanto Assunta alla gloria celeste, ossia come colei che, nell'integrità della propria persona (anima-corpo) è pienamente conforme al Figlio suo Risorto [...]. Entro questa economia pasquale dovremmo situare e comprendere anche le cosiddette "apparizioni mariane", quelle (voglio dire) garantite dall'approvazione della Chiesa, che sono veramente poco di numero. Si tratti di Guadalupe (Messico, 1531), de La Salette (Francia, 1846), di Lourdes (Francia, 1858), di Knock (Irlanda, 1879), di Fatima (Portogallo, 1917), un messaggio si rivela permanente nelle

⁸⁶¹ Cf. MASCIARELLI, *Maria icona di speranza per gli uomini e le donne del Terzo Millennio*, pp. 45-78.

mariofanie. La Madre del Signore, anche attraverso queste visite che fa alla Chiesa e al mondo, ci conferma tutti nella realtà centrale della nostra fede: Cristo è veramente risorto; egli è il Vivente, che elargisce a ogni creatura il dono della risurrezione per la vita eterna. L'Assunta è il compimento anticipato di tale promessa; è "... il segno della trasformazione finale del mondo" (A. Carr). Ella già possiede "lo splendore dei corpi celesti" (1 Cor 15,40). Perciò non più soggetta ai condizionamenti del tempo e dello spazio». ⁸⁶²

L'essere stata resa libera da ogni costrizione e limite storico-temporale e corporale-terrestre, rende la Glorificata non solo partecipe anticipatamente rispetto a noi della risurrezione del Cristo, ma la pone per tutti "in" Cristo quale *la* singolare creatura resa partecipe anche del cristico dinamismo storico-salvifico: dalla kenosi alla gloria. ⁸⁶³ L'Assunzione, in definitiva, diviene chiave interpretativa di tutto il *mysterium Mariae* e, per complementare reciprocità, dell'intero *mysterium ecclesiae*, nonché del *mysterium hominis*. ⁸⁶⁴ Per parte sua, Karl Rahner affermava:

«Quando fede e teologia si esprimono sul significato e sull'importanza salvifica dell'uomo nella storia di Dio, devono parlare anche di Maria, la Vergine benedetta [...]. Per il fatto che la nostra salvezza è in Gesù Cristo, anche Maria, in questa storia della salvezza, ha un'importanza decisiva, dovuta all'insondabile volontà di Dio stesso. Ecco perché la teologia deve parlare di lei. La teologia diventa ne-

⁸⁶² A. SERRA, *L'Assunta, segno di "speranza e consolazione" per il peregrinante popolo di Dio*, in AA.VV., *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, pp. 244-245.

⁸⁶³ Cf. C. POZO, *Maria assunta partecipe alla risurrezione di Cristo: dalla kenosi alla gloria*, *ibidem*, pp. 247-261.

⁸⁶⁴ Si vedano le interessanti riflessioni di C. MILITELLO, *Significato dell'Assunta nella gloria in corpo e anima nella cultura contemporanea*, *ibidem*, pp. 263-306.

cessariamente antropologia e quindi mariologia [...]. Quando noi celebriamo Maria, possiamo dire che noi celebriamo una maniera cristiana di comprendere l'esistenza dell'uomo in generale; la celebriamo come parola di Dio pronunciata su noi stessi; celebriamo il modo sublime di comprendere la nostra propria esistenza [...] celebriamo e proclamiamo l'idea cristiana dell'uomo [...]. Se il cristianesimo nella sua forma più piena è il puro accoglimento della salvezza di Dio eterno e trino che appare in Gesù Cristo, Maria è il perfetto cristiano, l'essere umano totalmente cristiano, perché nella fede dello Spirito e nel suo seno benedetto, dunque col suo corpo e la sua anima e tutte le forze del suo essere, ha ricevuto ed accolto il Verbo eterno del Padre».⁸⁶⁵

La risurrezione dell'Umiliato-Esaltato Gesù,⁸⁶⁶ inoltre, mentre fonda e giustifica l'assunzione al cielo in anima e corpo della Madre, allo stesso tempo fonda e giustifica anche la possibilità concreta dell'*apparire* della glorificata Madre nella nostra storia e nel nostro tempo, come giustamente annota in un denso brano della sua relazione al congresso teologico internazionale di Fatima del 1998 il teologo e vescovo spagnolo Adolfo González Montes:

«Queste apparizioni [quelle del Risorto e quelle della Glorificata] hanno qualcosa in comune? Possiamo rispondere in maniera affermativa, però con una differenza. La risurrezione di Gesù è l'evento da cui sgorga la possibilità di una vera esperienza di incontro con Maria e la sua umanità glorificata. Tut-

⁸⁶⁵ RAHNER, *Maria, Madre del Signore*, pp. 29-31; 37.

⁸⁶⁶ «Poiché Dio è uno solo, anche la storia, che egli vive con l'umanità, è unica, vale per tutti i tempi e ha trovato il suo compimento con la vita, la morte e la resurrezione di Gesù Cristo. In Cristo Dio ha detto tutto, cioè se stesso, e pertanto la rivelazione si è conclusa con la realizzazione del mistero di Cristo, che ha trovato espressione nel Nuovo Testamento» (J. RATZINGER, *Commento teologico*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, n. 1001, p. 557).

tavia, misurare l'oggettiva verità delle apparizioni di Maria e la loro differenza con esperienze religiose di altro tipo costituisce una difficoltà reale permanente, alla cui soluzione contribuisce la fede nella risurrezione di Gesù. È la fede nel Risorto che offre il discernimento dei segni esterni che accompagnano le apparizioni di Maria. Senza l'esperienza delle apparizioni del Risorto non sarebbe possibile parlare delle apparizioni di Maria, la cui umanità glorificata insieme a quella di Gesù gode già di quella condizione ricreata che Dio ha iniziato nell'umanità di Cristo, riscattato dalla morte. L'umanità glorificata del Signore, eternamente unita al Verbo e, in essa, l'umanità nuova di Maria assunta con il Figlio alla gloria di Dio, è il fondamento della possibilità delle apparizioni della Vergine; vale a dire, della possibilità reale dell'esperienza della nuova umanità della Madre del Risorto come parte del mondo ricreato nella risurrezione del Figlio». ⁸⁶⁷

Ancora una volta, la risurrezione di Gesù Cristo mostra tutto il suo valore di evento fondante e giustificante l'intero mistero della persona, del servizio e della presenza di Maria di Nazaret nel Mistero di Dio e nella comunione dei santi.

4. LE MARIOFANIE: CARISMI E DONI PER L'UMANITÀ E PER LA CHIESA

Il valore⁸⁶⁸ di una apparizione/mariofania, in quanto segno della mediazione e della presenza della Glorificata nel-

⁸⁶⁷ A. GONZÁLEZ MONTES, *La revelación como proceso de conocimiento de la realidad divina. Precedentes bíblicos y en la historia de la teología*, in AA.VV., *Fenomenologia e teologia das aparições*, pp. 729-730; cf. l'intero intervento alle pp. 717-730.

⁸⁶⁸ Si tratta dell'espressione utilizzata dal *Compendio* e che viene da esso esplicitata come stretto orientamento a Cristo (cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, n. 10).

la vita della Chiesa, del mondo e nell'esperienza credente della creatura, risiede, allora, nel suo essere parte viva di quella animazione della storia operata dallo Spirito di Cristo in direzione della manifestazione piena e perfetta del Regno di Dio, quando, secondo l'espressione paolina, Egli «sarà tutto in tutti» (1Cor 15,28). La struttura profonda di un'apparizione è perciò definibile come vocazione al "servizio" di Cristo e dell'annuncio del Regno di Dio. Lì dove ci si decide per Cristo si dà inevitabilmente la presenza e l'azione della Chiesa: *decidersi per Cristo vuol dire essere Chiesa*. In questo senso, la Chiesa conosce una duplice manifestazione: quella che proviene dallo Spirito il giorno della Pentecoste⁸⁶⁹ e quella che proviene dalla fede dei credenti. Infatti, afferma il *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

«la fede è un atto personale: è la libera risposta dell'uomo all'iniziativa di Dio che si rivela. La fede non è però un atto isolato. Nessuno può credere da solo, come nessuno può vivere da solo. Nessuno si è dato la fede da se stesso, così come nessuno da se stesso si è dato l'esistenza. Il credente ha ricevuto la fede da altri e ad altri la deve trasmettere. Il nostro amore per Gesù e per gli uomini ci spinge a parlare ad altri della nostra fede. In tal modo ogni credente è come un anello nella grande catena dei credenti. Io non posso credere senza essere sorretto dalla fede degli altri, e, con la mia fede, contribuisco a sostenere la fede degli altri [...]. È innanzi tutto la Chiesa che crede, e che così regge, nutre e sostiene la mia fede. È innanzi tutto la Chiesa che, ovunque, confessa il Signore, e con essa e in essa, anche noi siamo trascinati e condotti a confessare: "io credo", "noi crediamo"».⁸⁷⁰

⁸⁶⁹ Cf. *ibidem*, n. 767.

⁸⁷⁰ *Ibidem*, nn. 166. 168.

L'apparizione è da ritenere anche un "servizio" a Cristo e alla sua Chiesa di natura eminentemente pratica,⁸⁷¹ dal momento che l'accoglienza e l'esplicitazione della Rivelazione non è riducibile solo ad un aspetto conoscitivo-intellettuale,⁸⁷² ma è piuttosto la generazione dell'umanità e della creazione nuova all'interno della storia sospinta dallo Spirito del Crocifisso-Risorto-Asceso verso il Regno del Padre, vale a dire la generazione della Chiesa. Nello stesso tempo, questa vocazione al "servizio" è, per il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, la ragione per cui le mariofanie (e le rivelazioni private in genere) non appartengono al deposito della fede,⁸⁷³ ma rien-

⁸⁷¹ Si può dire che la finalità di una mariofania consiste nel fare memoria del Figlio incarnato, morto, risorto e glorificato, e nel chiamare chi ascolta a decidersi per lui: si vedano PERRELLA, *Le apparizioni mariane*, pp. 186-194; AVITABILE-ROGGIO, *La Salette. Significato e attualità*, pp. 12-15.

⁸⁷² «Si chiama "rivelazione", perché in essa Dio si è dato a conoscere progressivamente agli uomini, fino al punto di diventare egli stesso uomo, per attirare a sé e a sé riunire tutto quanto il mondo per mezzo del Figlio incarnato Gesù Cristo. Non si tratta quindi di comunicazioni intellettuali, ma di un processo vitale, nel quale Dio si avvicina all'uomo; in questo processo poi naturalmente si manifestano anche contenuti che interessano l'intelletto e la comprensione del mistero di Dio. Il processo riguarda l'uomo tutto intero e così anche la ragione, ma non solo essa» (J. RATZINGER, *Commento teologico*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, n. 1001, pp. 556-557).

⁸⁷³ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 67. «Le rivelazioni private (o particolari) non possono essere messe sullo stesso piano della Rivelazione fondatrice divina data dal Cristo, riportata nella Scrittura e trasmessa dalla tradizione della Chiesa. Esse non sono nemmeno superflue ripetizioni celesti di tale Rivelazione pubblica oppure un aiuto intellettuale per conoscere qualcosa che fondamentalmente potrebbe essere anche conosciuto senza questo aiuto [...]. Sono nella loro natura un imperativo di condotta, un comando di come dovrebbe agire la cristianità di fronte ad una determinata situazione storica. Non sono delle nuove enunciazioni che ci vengono offerte dal soprannaturale, ma un nuovo comando» (RAHNER, *Visioni e profezie*, pp. 50-52). Similmente si esprime L. VOLKEN, *Le rivelazioni nella Chiesa*, Paoline, Roma 1963, pp. 236. 242. Ora, quando la cristianità agisce conforme-

trano piuttosto nel campo dei carismi: «straordinari o semplici o umili, i carismi sono grazie dello Spirito Santo che, direttamente o indirettamente, hanno una utilità ecclesiale, ordinati come sono all'edificazione della Chiesa, al bene degli uomini e alle necessità del mondo». ⁸⁷⁴ Senza il riconoscimento di questa "povertà radicale" che caratterizza sostanzialmente le apparizioni autentiche, si assume una prospettiva che rischia di deformare tutto ciò che incontra: parole, persone, esperienze, simboli vengono "sovraccaricati" di aspettative e di significati che non è detto che essi in realtà abbiano o debbano necessariamente avere. Davanti a questa prospettiva che "sovraccarica" bisogna invece accettare la regola del duplice passo indietro che la "povertà radicale" di un'apparizione autentica richiede: il passo indietro primario dell'apparizione stessa, che anziché annunciare sé stessa o i suoi (veri o presunti) segreti rimanda con la sua stessa struttura comunicativa a Cristo, al suo modo di essere e di comportarsi, alle scelte da lui fatte e riconfermate dalla e nella risurrezione; e il conseguente passo indietro di coloro che ne sono i testimoni, che trovano così davanti a sé il percorso che, secondo l'evangelista Giovanni, ha trovato e compiuto il Battista, l'amico dello sposo disposto a diminuire perché lui cresca e riceva la sua sposa. La "povertà radicale" di una mariofania autentica con-

mente alla sua vocazione battesimale, sacerdotale e regale, essa diviene ancora più esplicitamente Chiesa. Il "comando" di cui parla Rahner può essere inteso anche come essenzialmente ecclesio-genetico: si veda *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 751-753; 758-769; 772-796.

⁸⁷⁴ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 799; si vedano anche i nn. 799-801 dedicati interamente al tema dei carismi. Si vedano: VOLKEN, *Le rivelazioni nella Chiesa*, p. 235; G. COLZANI, *Visioni e profezie*, in *La Rivista del Clero Italiano* 75 (1994) pp. 23-38; SUH, *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*, pp. 167-252; DE FIORES, *Apparizioni*, in IDEM, *Maria*, vol. 1, pp. 30-37; PERRELLA, *Le apparizioni mariane*, p. 126.

duce così all'*ecclesiogenesi*, che manifesta l'unità del Cristo sposo con la Chiesa sua sposa.⁸⁷⁵

Carisma e Chiesa si richiamano perciò reciprocamente: l'uno non può stare senza l'altra (e viceversa). Nella lunga storia del cristianesimo, comunque, non sempre è stato riconosciuto al carisma la sua dignità e la sua utilità ed efficacia ecclesiologica:

«In realtà, intorno alle prime eresie dell'epoca post-apostolica e alla crisi montanista del II secolo, inizia una chiara eclissi del fattore carisma, che percorrerà la storia della Chiesa fino al Vaticano II, eccetto qualche sporadico interesse per i fenomeni di risveglio intrecciati nella variegata vita ecclesiale [...]. In realtà, dopo Agostino, i Padri latini si rifanno spesso alla dottrina della cessazione dei carismi del Crisostomo, fondandosi sulle sue stesse ragioni; mentre la posizione di Agostino, secondo cui la santità della Chiesa ha preso il posto dei carismi, sarà fatta propria per essere definita al Vaticano I dal cardinale Deschamps, arcivescovo di Malines [...]. In questo XX secolo il teologo che ha maggiormente influito sulla riabilitazione dei carismi, favorendone una più proficua attenzione nella teologia e nella rinnovata visione misterica e sacramentale della Chiesa, è stato indubbiamente K. Rahner. Sul piano prettamente magisteriale il riferimento fondamentale è da attribuirsi a Pio XII, il quale con la sua dottrina, oltre che cogliere la varietà e la molteplicità dei carismi, li ha inseriti positivamente all'interno di una rinnovata prospettiva ecclesiale e cristologico-pneumatica del Corpo di Cristo. La tesi di K. Rahner è

⁸⁷⁵ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 796. Compito dello Spirito è manifestare e partecipare l'unità di Cristo e della Chiesa, perché, nel medesimo Spirito, l'unione di Cristo e della Chiesa costituisce il Mistero della salvezza da sempre voluto dal Padre: «come la volontà di Dio è un atto, e questo atto si chiama mondo, così la sua intenzione è la salvezza dell'uomo, ed essa si chiama Chiesa» (CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Pedagogus*, 1, 6, riportato in *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 760).

molto esplicita su questo punto: l'elemento carismatico non è al margine della Chiesa, ma appartiene altrettanto necessariamente alla sua essenza, come i ministeri e i sacramenti. L'unica differenza sta nel fatto che il carisma, appartenendo alla libera e imprevedibile azione dello Spirito, emerge nella storia in forme sempre nuove e, quindi, tutta la Chiesa deve rendersi accogliente in maniera sempre nuova. Al ministero gerarchico, in particolare, incombe il delicato compito di esaminare e coltivare questi doni dello Spirito secondo l'originale identità per la quale sono stati donati nel seno del popolo di Dio».⁸⁷⁶

Un'apparizione può essere dichiarata autentica solo quando in essa si ritrovano all'opera i fattori genetici della Chiesa, così come essi vengono testimoniati dalla Parola vivente di Dio nella comunità dei discepoli e delle discepole del Signore Gesù (Scrittura e Tradizione).⁸⁷⁷ Se le mariofanie, in quanto carismi, partecipano alla generazione della Chiesa, esse non possono non essere ordinate alla credibilità della Chiesa stessa,⁸⁷⁸ dal momento che la credibilità

⁸⁷⁶ A. ROMANO, *Carisma*, in A. A. RODRIGUEZ-J. M. CANALS CASAS (EDD), *Dizionario Teologico della vita consacrata*, Ancora, Milano 1994, pp. 171-172. 175; si vedano anche le cogenti riflessioni di MILITELLO, *La Chiesa «il corpo crismato»*, pp. 565-611: «Il carisma come elemento strutturale».

⁸⁷⁷ «La Tradizione e la Sacra Scrittura sono tra loro strettamente congiunti e comunicanti. Ambedue rendono presente e fecondo nella Chiesa il mistero di Cristo e scaturiscono dalla stessa sorgente divina: costituiscono un solo sacro deposito della fede, da cui la Chiesa attinge la propria certezza su tutte le verità rivelate» (*Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, n. 14).

⁸⁷⁸ È la posizione di san Tommaso d'Aquino secondo cui «la grazia “gratis data” è “potius ad iustificationem alterius cooperetur”, distinguendo da una parte la grazia “gratum faciens”, il dono personale ed esclusivo che santifica la persona destinataria del dono; e dall'altra la grazia “gratis data”, che non si distingue per la sua gratuità, bensì per la specifica utilità di edificazione generale del Corpo Mistico (*Summa Theologiae* Ia-IIae, q. 68, 70, 111, 1; IIa-IIae, q. 171-178). I carismi, per lui, continuano ad essere segni di credibilità della Chiesa e quindi è lecito pensare che debbano accompagnarla in tutta la sua storia. In particolare crede nella permanen-

profonda della Chiesa deriva proprio dal suo *esserci* nella fede, nella speranza e nella carità:⁸⁷⁹ un *esserci* causato non da ragioni e operazioni umane, ma dalla libera fedeltà divina all'economia dell'alleanza salvifica.⁸⁸⁰ In questo orizzon-

za della profezia. Della stessa opinione è Giovanni Gerson il quale, citando Isaia, afferma che la mano del Signore non si è certamente accorciata e può fare nell'oggi le stesse cose, o anche più grandi, di quelle antiche [...]. Dopo il Concilio di Trento] la teologia allarga il concetto dei carismi oltre i limiti della Chiesa primitiva e li definisce "gratiae gratis datae", doni eccezionali e straordinari che Dio concede a qualche cristiano non per il suo bene personale, bensì per il bene della Chiesa intera [...]. San Roberto Bellarmino (1542-1621) sostiene che nella Chiesa sono sempre necessari alcuni miracoli e afferma che la "gratia gratis data" è un dono offerto da Dio per la salvezza degli altri. È una definizione abbastanza precisa, ma non ci dice nulla riguardo alla sua permanenza nella Chiesa, anche se ciò sembra piuttosto sottinteso (R. BELLARMINO, *Opera Omnia*, G. Giuliano editore, Napoli 1858, Tomo IV, p. 272; IDEM, *Opera oratoria postuma*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1944, vol. V, p. 222). Francesco Suarez (1548-1617) afferma in modo molto felice che i carismi sono doni offerti alla Chiesa in maniera permanente, anche se non abituale; e che quindi, anche quando mancano, essi sono "in corpore Ecclesiae", pronti ad essere attivati quando servono per il bene della Chiesa. In particolare egli sottolinea i carismi delle guarigioni e dei miracoli (F. SUAREZ, *Opera Omnia*, Ludovicum Vives, Paris 1857, vol. VII, pp. 154-168) [...]. Giovanni Maldonado (1534-1583) sostiene che i miracoli sono fenomeni straordinari, che cessano quando cessa il fine per il quale sono stati donati (ad esempio per propagare e confermare la fede) ma non li crede totalmente estinti nel suo tempo, anche se rari» (A. ROMANO, *Carisma*, in RODRIGUEZ-CANALS CASAS [EDD], *Dizionario Teologico della vita consacrata*, pp. 172-173).

⁸⁷⁹ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, nn. 28. 30. 32. «La rivelazione privata è un aiuto per [...] la fede, e si manifesta credibile proprio perché mi rimanda all'unica rivelazione pubblica» (J. RATZINGER, *Commento teologico*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, n. 1005, p. 559).

⁸⁸⁰ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 758-760. La vocazione al "servizio" costitutiva di un carisma manifesta una duplice relatività relazionale: al Cristo e alla Chiesa; ecco perché, quando autentico, il carisma non si sostituisce né all'uno né all'altra: «il loro ruolo non è quello di "migliorare" o di "completare" la Rivelazione definitiva di Cristo [...] Cristo e la Chiesa formano [...] il "Cristo totale"» (*ibidem*, nn. 67.795).

te si può inserire la spiegazione del perché della consistenza numerica delle apparizioni mariane rispetto a quelle di altri Protagonisti del Cielo offerta da von Balthasar:

«Chi si meraviglia [...] non ha capito chi è veramente Maria. Ella è il prototipo della Chiesa, la Chiesa nella sua forma più pura, la Chiesa come dovrebbe essere o (poiché siamo tutti peccatori) come dovrebbe cercare di essere. Maria non è una persona privata. Ella è, si potrebbe dire, una persona universale [...] quale Serva del Signore che si può a tutto adoperare. Ella è ora disponibile anche per il Figlio suo, per mostrare ai cristiani ciò che la Chiesa è in realtà – e dovrebbe essere. Proprio perché ella è la perfetta umile, non ha alcun timore nel rimandare a se stessa, nell'apparire con un rosario, nel fungere da intermediaria al Figlio. Tutto in lei è grazia, perché dovrebbe esitare a presentare al mondo questo miracolo di Dio, fare ammirare non già se stessa ma manifestare la potenza di Dio e del proprio Figlio? *La parola rivelazione privata non è molto felice.* Essa è giustificata se si considera che oltre alla parola di Dio nel Nuovo Testamento non c'è da aspettarsi per il mondo nessuna rivelazione del Dio uno e trino. Ma l'abbiamo compresa nella sua profondità e pienezza? Non abbiamo bisogno sempre di nuove spiegazioni per capire ciò che in essa è contenuto in profondità di grazia ma anche in richiesta di grazia? In che misura ne siamo assorbiti? E chi sarebbe più competente a darci questa mai conclusa spiegazione se non la *Eccelesia immacolata?*».⁸⁸¹

Per essere autentica, dunque, un'apparizione deve rivestire i caratteri del carisma e per poterlo fare non esiste altra via che quella della presenza, nella sua stessa costituzione e comunicazione, dei dinamismi fondamentali della gene-

⁸⁸¹ H. U. VON BALTHASAR, *Aprite i cuori all'Immacolata, ecco appare la Madre di Dio*, in *Il Sabato* del 3-9 dicembre 1983, p. 19.

si della Chiesa, presenza che costituisce precisamente l'oggetto dell'accertamento da parte dei pastori nel loro servizio magisteriale.⁸⁸² Il medesimo dinamismo ecclesio-genetico tipico del carisma giustifica, inoltre, il richiamo al "sensus fidelium" come parte attiva e non solo passiva nella valutazione-ricezione di questi eventi: «guidato dal Magistero della Chiesa, il *sensus dei fedeli* sa discernere e accogliere ciò che in queste rivelazioni costituisce un appello autentico di Cristo e dei suoi santi alla Chiesa».⁸⁸³

Tra i carismi di cui è dotata dallo Spirito del Risorto la Chiesa, spicca il più volte richiamato *sensus fidelium*. Esso, come ben illustra al n. 12 la costituzione dogmatica ecclesiologicala del Concilio Vaticano II *Lumen gentium*, è carisma e intuito teologale del popolo battesimale, peculiarità propria della totalità dei credenti. Dono dello Spirito per mezzo del quale la Rivelazione è accolta non come «parola di uomini», ma – qual è in realtà - «parola di Dio» (cf. 1Ts 2,13); intuito che afferma l'esistenza di una "comprensione a partire dalla fede", che porta a una piena conoscenza della volontà divina «con ogni sapienza e intelligenza spirituale» (Col 1,9), possedendo il «pensiero di Cristo» (1Cor 2,16), uno «spirito di sapienza e di rivelazione» (Ef 1,17) e un'illuminazione degli «occhi del cuore e della mente»

⁸⁸² «È in questo senso che si dimostra sempre necessario il discernimento dei carismi. Nessun carisma dispensa dal riferirsi e sottomettersi ai Pastori della Chiesa "ai quali spetta specialmente, non di estinguere lo Spirito, ma di esaminare e ritenere tutto ciò che è buono" (*Lumen gentium* 12) affinché tutti i carismi, nella loro diversità e complementarità, cooperino alla "utilità comune" (1Cor 12,7)» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 801; cf. PERRELLA, *Le apparizioni mariane*, pp. 90-93).

⁸⁸³ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 67. Per parte sua, il *Compendio* non cita il "sensus fidelium" ma parla esclusivamente del "Magistero della Chiesa": cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, n. 10.

(Ef 1,18). Su queste ed altri basi bibliche (cf. 2Cor 3,3; Eb 8,6-13; 10,16, specialmente 1Gv 2,18-29),⁸⁸⁴ si è sviluppata poi una tradizione teologico-patristica sugli *occhi del cuore* o *sugli occhi dello spirito*, sicché S. Agostino ha potuto scrivere: *habet namque fides oculos suos* (Ep. 120, 2.8: PL 33,458). In questa stessa direzione sono stati divulgati alcuni assiomi come sintesi del *sensus ecclesiasticus et catholicus* (Eusebio, Girolamo, Cassiano), espressioni di un *sentire cum Ecclesia* (Basilio, Agostino, Leone Magno). Il *sensus fidei* – espressione che per la prima volta compare con Vincenzo di Lerino († 435),⁸⁸⁵ quale sintagma sintetico del suo criterio dello sviluppo dogmatico: «quod ubique, quod semper, quod ab omnibus, creditum est» (*Commonitorium* c. 23: PL, 50,669) – «direttamente non afferma verità a sé stanti e non intende realizzare uno stato di cose proclamando certe verità, ma esprime un'esperienza [...]. Si tratta di un "vissuto" (*Erlebnis*) da cui una personalità viene arricchita, per mezzo del quale certe indeterminatezze vengono determinate».⁸⁸⁶

⁸⁸⁴ Per una indagine sui testi biblici a garanzia del *sensus fidei*, cf. D. VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Morcelliana, Brescia 1993, pp. 179-205.

⁸⁸⁵ Per una breve notizia biografica, cf. C. DELL'OSSO, *Vincenzo di Lerino*, in PACOMIO-OCCHIPINTI [EDD], *Lexicon*. Dizionario dei Teologi, pp. 1292-1293.

⁸⁸⁶ Z. ALSZEGHY, *Il «senso della fede e lo sviluppo dogmatico»*, in AA.VV., *Vaticano II. Bilancio e prospettive*, Cittadella, Assisi 1987, vol. 1, p. 143. È risaputo che il Vaticano II è ricorso varie volte a questo concetto con linguaggi sinonimici: *sensus fidei*: LG 12, PO 9; *sensus catholicus*: AA 30; *sensus christianus fidelium*: GS 52; *sensus christianus*: GS 62; *sensus religiosus*: NA 2, DH 4, GS 59; *sensus Dei*: DV 15, GS 7; *sensus Christus et Ecclesiae*: AD 19; *instinctus*: SC 24, PC 12, GS 18 (cf. L. M. F. DE TROCENIZ Y SASIGAIN, «*Sensus fidei*»: *lógica conatural de la existencia cristiana*. Un estudio del recurso al «sensus fidei» en la teología católica de 1950 a 1970, Pontificia Universitas Gregoriana. Editorial Eset, Roma-Barcelona 1976. Ex-

La tradizione teologica più recente, inoltre, spiegando il *sensus fidei* come fondamento del *sensus fidelium* utilizzerà le promesse dello Spirito pronunciate dal Signore Gesù in Gv 14,16ss; 15,26ss; 16,7-11. 12-15, ma anche Gv 5,37-39 e 1Gv 5,6. A tal riguardo, osserva il teologo Dario Vitali:

«Altro plesso di ricorrenze è quello tratto dalla letteratura paolina: lo Spirito posto come caparra nei cuori dei credenti (2 Cor 1,22) comunica loro il *noûs* (il pensiero ma anche il modo di pensare) di Cristo (2 Cor 2,16) e li rende capaci di una conoscenza che avviene attraverso “gli occhi del cuore” (cf. Ef 1,17ss) e permette loro di percepire le dimensioni del mistero di Cristo (cf. Ef 3,14-19). Si tratta della “sublime conoscenza di Gesù Cristo mio Signore” (Fil 3,8), che avviene in forza dello Spirito, o dell’amore che lo Spirito effonde nel cuore dei credenti (cf. Rm 5,5). Come si vede, il ventaglio dei testi biblici è molto ampio; ma nessuno di questi è richiamato nell’opera di Melchior Cano († 1550) a fondamento della chiesa cattolica come *locus theologicus*. Il fatto non deve sorprendere: il contesto in cui si iscrive la dottrina di Melchior Cano e della controversistica post-tridentina in genere è ben altro, e si può identificare nella dottrina scolastica della *universitas fidelium*».⁸⁸⁷

Nella storia della Chiesa il *sensus fidelium* è stato un fattore importante anche per il sorgere e lo svilupparsi del

cerpta ex dissertatione ad Doctorandum in Facultate Theologiae; S. PIÉ-NINOT, «*Sensus fidei*», in R. LATOURELLE-R. FISICHELLA [EDD], *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, pp. 1131-1134; A. STAGLIANÒ, *Sensus fidei cristiano in tempi di globalizzazione. Sfide nuove e nuove opportunità per la comunicazione del Vangelo*, in *Rassegna di Teologia* 43 [2002] pp. 671-700; D. VITALI, *Universitas fidelium in credendo falli nequit [LG 12]. Il sensus fidelium al Concilio Vaticano II*, in *Gregorianum* 86 [2005] pp. 607-628).

⁸⁸⁷ D. VITALI, *Il sensus fidelium in Ippolito Marracci*, in AA.VV., *L’Immacolata Madre di Dio nel Seicento*, p. 161; cf. le pp. 157-165 per l’intero assunto: «Il sensus omnium fidelium».

dogma mariologico.⁸⁸⁸ Infatti, il 7 luglio 2010 nel corso dell'udienza generale Benedetto XVI ha confermato questo dato già abbastanza conosciuto, sottolineando come, specie per i dogmi della concezione immacolata e dell'assunzione di Maria, il contenuto sostanziale di tale verità

«era già presente nel Popolo di Dio, mentre la teologia non aveva ancora trovato la chiave per interpretarla nella totalità della dottrina della fede. Quindi il Popolo di Dio precede i teologi e tutto questo grazie a quel soprannaturale *sensus fidei*, cioè a quella capacità infusa dallo Spirito Santo, che abilita ad abbracciare la realtà della fede, con l'umiltà del cuore e della mente. In questo senso, il Popolo di Dio è “magistero che precede” e che poi deve essere approfondito e intellettualmente accolto dalla teologia».⁸⁸⁹

Allo stesso modo il *sensus fidelium* appare importante, anche se non è ancora sufficientemente preso in considerazione, in ordine al discernimento ecclesiale delle rivelazio-

⁸⁸⁸ Cf. PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*, n. 29, pp. 36-39: «La funzione del “sensus fidelium». Per quanto riguarda i dogmi mariani del 1854 e del 1950, l'assenza di prove esplicite e dirette tratte dalla Sacra Scrittura mostra tutta l'importanza della prova *ex Traditione*, fondata sul *perpetuus Ecclesiae sensus*, di cui il *sensus omnium fidelium* è parte essenziale. Georg Söll a tal proposito ha una interessante osservazione da fare sui vari modelli di sviluppo dei dogmi: il modello conciliare, quello pontificio, quello della *Paradosis Ecclesiae*, e il correlativo *factum Ecclesiae*, che è poi quello utilizzato per i due dogmi mariani recenti. Mentre per quanto riguarda il *sensus fidelium* annota: «Con ciò fu rivalutato parimenti, nel suo significato per lo sviluppo dei dogmi, il “sensus fidelium”. Tuttavia c'era il pericolo che questo fattore fosse spinto, dal suo ruolo di *testimoniare* i dogmi, alla funzione di *fondare* i dogmi, come la liturgia con l'assioma “*Ut lex orandi statuat legem credendi*”, il che avrebbe significato il capovolgimento di effetto e causa» (SÖLL., *Storia dei dogmi mariani*, p. 354; cf. l'assunto alle pp. 354-355).

⁸⁸⁹ BENEDETTO XVI, *Il popolo di Dio è magistero che precede la teologia*, udienza generale del 7 luglio 2010, in *L'Osservatore Romano*, giovedì 8 luglio 2010, p. 1.

ni private e delle stesse mariofanie; va comunque ribadito che il genuino *sensus fidelium*⁸⁹⁰ non va configurato «come una realtà autonoma senza il rapporto con il magistero, ma come un'entità in stretto contatto con l'insegnamento dei vescovi, di cui costituisce un riflesso e una sedimentazione nel corpo ecclesiale».⁸⁹¹ Nel 2007 scrivevo nel mio volume *Le apparizioni mariane*:

«Nel delicato processo di discernimento ecclesiale, sovente il popolo di Dio, che pur possiede uno straordinario *intuito battesimale* che sa discernere in ordine alla vera fede (*sensus fidelium*) viene emarginato, o non sufficientemente reso partecipe del processo di verifica, che vede giustamente il protagonismo e la responsabilità del vescovo diocesano coadiuvato dagli esperti, chierici e laici, talvolta anche studiosi non credenti, ma che non coinvolge come sarebbe auspicabile il popolo cristiano, sovente diviso tra *entusiasmo* e *indifferenza*. Eppure, dalla storia delle manifestazioni straordinarie “emerge l'importanza del concorso del popolo nel discernere i segni di Dio e nel creare luoghi di culto. Senza tale sensibilità popolare ‘le apparizioni sarebbero nate-morte, e la Chiesa vi avrebbe perso molto’ (R. Laurentin). Occorre perciò collaborare preparando il discernimento ecclesiale”».⁸⁹²

⁸⁹⁰ «Siamo allo stesso tempo consapevoli che i *placita fidelium*, ossia il “gusto dei fedeli”, non vanno confusi con il *sensus fidelium*, carisma battesimale che non va, a sua volta, separato dal *consensus Ecclesiae*, costituito, come ha insegnato la costituzione dogmatica *Ineffabilis Deus*, dal “singolare consenso dei vescovi e dei fedeli” (PIO IX, *Ineffabilis Deus*, bolla dogmatica dell'8 dicembre 1854, in *Pii IX Pontificis Maximi Acta*, Romae, I, 615) dalla liturgia, dalle istituzioni ecclesiali e dalle altre espressioni della genuina *Paradosis Ecclesiae*» (PERRELLA, *Le apparizioni mariane*, p. 92).

⁸⁹¹ PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*, n. 29, p. 37.

⁸⁹² PERRELLA, *Le apparizioni mariane*, pp. 90-91.

La Chiesa, infatti, non può mai essere ridotta ad una delle sue molteplici dimensioni, ma essa è popolo di Dio esattamente nella sua totalità relazionale: «la Chiesa è il popolo di Dio perché a lui piacque santificare e salvare gli uomini non isolatamente, ma costituendoli in un solo popolo, adunato dall'unità del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo». ⁸⁹³ E come totalità relazionale adempie alla sua missione. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* afferma:

«Essendo “convocazione” di tutti gli uomini alla salvezza, la Chiesa è missionaria per sua natura, inviata da Cristo a tutti i popoli, per farli discepoli [...]. Essere il sacramento dell'intima unione degli uomini con Dio: ecco il primo fine della Chiesa. Poiché la comunione tra gli uomini si radica nell'unione con Dio, la Chiesa è anche il sacramento dell'unità del genere umano. In essa tale unità è già iniziata poiché essa raduna uomini “di ogni nazione, razza, popolo e lingua” (Ap 7,9); nello stesso tempo la Chiesa è “segno e strumento” della piena realizzazione di questa unità che deve ancora compiersi [...]. In quanto sacramento, la Chiesa è strumento di Cristo [...] attraverso il quale il Cristo “svela e insieme realizza il mistero dell'amore di Dio verso l'uomo” (*Gaudium et spes* 45). Essa “è il progetto visibile dell'amore di Dio per l'umanità” (Paolo VI, *Discorso* del 23 giugno 1973), progetto che vuole “la costituzione di tutto il genere umano nell'unico Popolo di Dio, la sua riunione nell'unico Corpo di Cristo, la sua edificazione nell'unico tempio dello Spirito Santo” (*Ad gentes* 7; cf. *Lumen gentium* 17)».⁸⁹⁴

⁸⁹³ *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, n. 153; su questa espressione «Popolo di Dio», di matrice biblico-patristica, considerata una delle più importanti categorie appositive della Chiesa con quelle di “Mistero-sacramento”, “Corpo di Cristo”, “Sposa di Cristo”, cf. MILITELLO, *La Chiesa «il corpo crismato»*, pp. 91-158.

⁸⁹⁴ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 767; 775-776.

L'impostazione che emerge da questa presentazione del carisma in chiave ecclesiogenetica sembra comportare degli elementi differenti (più ampi) rispetto alle proposte ermeneutiche più concentrate sul carisma in chiave *profetica*, come è stato nel caso della riflessione di Stefano De Fiores, che nel 1992 scriveva:

«considerate dalla parte dei veggenti, le apparizioni o visioni mariane si classificano tra i carismi, o doni gratuiti di Dio per l'edificazione della chiesa. In quanto comunicano la volontà di Dio mediante gli appelli pressanti di Maria, tali visioni sono riconducibili alla profezia. Mentre assistiamo ad un profetismo che scopre Dio e la sua azione decifrando i segni della terra, le apparizioni appartengono ad un profetismo di tipo mistico che legge i segni del cielo. Le mariofanie rientrano in questo profetismo come forma soprannaturale che si rivolge alla fede e più ancora alla speranza».⁸⁹⁵

Quattordici anni dopo il teologo-mariologo monfortano ritorna sulla questione asserendo che

«il concilio Vaticano II, con la dottrina dei carismi da “accogliere con gratitudine e consolazione (LG 12)”, invita a superare quell'atteggiamento severo e repressivo circa i veggenti prevalso nella Chiesa nel periodo post-tridentino [...]. Il veggente gode di un “profetismo” di tipo mistico, problematico per la nostra epoca secolarizzata, in quanto esso legge i segni del cielo piuttosto che i segni della terra. L'apparizione è un evento importante nella sua vita spirituale e segna profondamente l'itinerario religioso come una svolta decisiva e determinante».⁸⁹⁶

⁸⁹⁵ DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, p. 356.

⁸⁹⁶ IDEM, *Apparizioni*, in *Maria*, vol. 1, pp. 32. 33.

Non è privo di interesse il passaggio della qualifica di “profetismo soprannaturale” dalla mariofania globalmente intesa allo specifico ruolo dei veggenti (in essa e a partire da essa). Ci appare a questo punto doveroso il quesito: *come accogliere i carismi?* La risposta è autorevolmente offerta ancora dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nella sua ricezione del magistero del Concilio Vaticano II:

«I carismi devono essere accolti con riconoscenza non soltanto da chi li riceve, ma anche da tutti i membri della Chiesa. Infatti sono una meravigliosa ricchezza di grazia per la vitalità apostolica e per la santità di tutto il Corpo di Cristo, purché si tratti di doni che provengono veramente dallo Spirito Santo e siano esercitati in modo pienamente conforme agli autentici impulsi dello stesso Spirito, cioè secondo la carità, vera misura dei carismi».⁸⁹⁷

L'aver considerato un'apparizione quale carisma, in virtù della sua vocazione al “servizio” dell'ecclesiogenesi, autorizza ad applicare ad essa quanto scritto nel *Catechismo*: tutti la debbono accogliere con riconoscenza. Se da un lato, però, la riconoscenza che porta ad accogliere i carismi non può essere equiparata alla fede teologale, dovuta esclusivamente alla Rivelazione pubblica, dall'altro essa tende ad “allargare” (non cambiare, alterare o sostituire) l'orizzonte di quella *fede umana* che, come abbiamo visto, corrisponde all'ambito ermeneutico ed esistenziale nel quale iscrivere il positivo pronunciamento magisteriale del vescovo diocesano in relazione ad una mariofania (o rivelazione privata in genere), sulla scia dell'approccio presente nel *De servorum* del cardinale Prospero Lambertini,⁸⁹⁸ che scrive:

⁸⁹⁷ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 800.

⁸⁹⁸ «Il cardinale Prospero Lambertini, arcivescovo di Bologna, futuro Benedetto XIV (1740-1758) nel XVIII secolo ha spiegato il valore teo-

«Portiamo a conoscenza che l'autorizzazione data dalla Chiesa a una rivelazione privata non è altro che il consenso accordato dopo un attento esame, affinché questa rivelazione sia conosciuta per l'edificazione e il bene dei fedeli. A queste rivelazioni, anche se approvate dalla Chiesa, non si deve accordare un assenso di fede cattolica. Occorre, secondo le regole della prudenza, dare loro l'assenso della fede umana, in quanto siffatte rivelazioni sono probabili e pienamente credibili. Si può dunque rifiutare il proprio assenso a dette rivelazioni e non prenderle in considerazione, purché lo si faccia con l'opportuno riservo, per delle buone ragioni e senza sentimenti di disprezzo».⁸⁹⁹

La *teologia dei carismi*, «che non può essere relegata al passato della Chiesa delle origini, giustamente declina nella Chiesa e per la Chiesa di tutti i tempi la perennità e attualità dei doni pentecostali che lo Spirito del Padre e del Figlio

logico, giuridico e vincolante della "approvazione ecclesiastica" concessa per le apparizioni, visioni e rivelazioni. Il Lambertini, bisogna riconoscerlo, ha indirizzato anche la funzione del magistero in questo campo [...]. Tale regola dettata dalla sapienza teologica, giuridica e pastorale del cardinale Prospero Lambertini, vale sostanzialmente anche oggi» (PERRELLA, *Le apparizioni mariane*, pp. 82. 84).

⁸⁹⁹ P. LAMBERTINI, *Opus de servorum Dei beatificatione*, liber II, caput 32, n. 11, riportato *ibidem*, p. 83. «Ormai, nonostante la posizione favorevole di Santa Teresa d'Avila, predominerà un atteggiamento di distacco se non di disprezzo verso visioni e rivelazioni, sia in campo spirituale sia in quello teologico e pastorale. Basti pensare ai classici trattati sulle apparizioni di Domenico Gravina, Eusebius Amort, Nicolas Lenglet Dufresnoy e Prospero Lambertini [...] i quali, sotto l'influsso della cultura critica e illuministica, diffidano di miracoli ed apparizioni, ammettendo per essi al massimo un consenso di fede umana [...]. K. Rahner si sente autorizzato a concludere che la storia della teologia mistica è la storia della svalutazione, almeno speculativa, del profetismo e la valorizzazione della contemplazione infusa, pura, non profetica [...] senza immagini ed ineffabile (K. RAHNER, *Les révélations privées. Quelques remarques théologiques*, in *Revue d'Ascétique et Mystique* 25 [1949] p. 507)» (DE FIORES, *Apparizioni*, in *IDEM, Maria*, vol. 1, p. 23. 29).

concede per il bene comune». ⁹⁰⁰ La posizione di Karl Rahner, che inquadra le apparizioni nell'orizzonte del carisma specificamente profetico, lo aveva necessariamente portato a concludere che ad esse vada tributato «un diritto e un dovere di fede (*fides divina*)», non solo da parte dei veggenti ma anche da quanti siano raggiunti dalla notizia:

«se Dio ha parlato e la cosa è certa, mi è cioè dimostrata con sufficiente chiarezza, allora sorge senz'altro per me il dovere di ascoltare, di obbedire e di credere, per quel tanto che il contenuto di ciò che è stato udito riguarda anche me [...]. Il senso vero delle profezie è quello di essere un imperativo che ci prescrive l'atteggiamento giusto nei confronti di quel futuro che rimane oscuro, minaccioso e in generale – almeno dal punto di vista mondano – destinato alla morte, un futuro tuttavia salvifico, per colui che crede e ama». ⁹⁰¹

Pur condividendo con Karl Rahner che lo scopo o senso delle rivelazioni private sta, come già Tommaso d'Aquino pensava, nel fatto di essere direttive divine relative alla condotta degli uomini, il teologo a lui contemporaneo Lorenz Volken († 2002) assumeva una posizione più sfumata: non si può intendere il giudizio della Chiesa come atteggiamento solo permissivo, e presenta l'assenso ad esse come un atto «di fede umana “comandato” (*imperatus*) dalla prudenza e corroborato dai motivi della virtù della pietà». ⁹⁰²

⁹⁰⁰ PERRELLA, *Le apparizioni mariane*, pp. 72-73.

⁹⁰¹ RAHNER, *Visioni e profezie*, pp. 47. 130. Egli si situa nel solco della tradizione gesuita, che già con Suarez e Bellarmino aveva affermato la necessità della fede teologale di fronte a qualunque cosa Dio riveli, dal momento che la ragione (motivo) della fede è l'autorità di Dio che si rivela: cf. DE FIORES, *Apparizioni*, in IDEM, *Maria*, vol. 1, p. 23.

⁹⁰² VOLKEN, *Le rivelazioni nella Chiesa*, p. 222.

Se però si inquadra il carisma nell'orizzonte più ampio della sua vocazione al "servizio" ecclesiogenetico,⁹⁰³ si è probabilmente in grado di accogliere ed apprezzare ancora meglio il valore della riconoscenza cui tutti sono tenuti secondo il *Catechismo*, superando quella che sembra essere una inevitabile aporia tra la "fede umana" codificata nel *De servorum* del card. Lambertini e l'esigenza dell'obbedienza di "fede divina" dovuta all'autentica e certa profezia (nel senso di Rahner),⁹⁰⁴ esplicitando nel contempo il senso del rapporto tra fede umana guidata dalla prudenza e pietà posto dal Volken. La riconoscenza che tutti debbono ad una

⁹⁰³ L'attuale "Documento ad interim" del 1978, elaborato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede presenta come costante preoccupazione quella di valutare all'interno di un orizzonte ampio ed aperto: «quello che impressiona positivamente del documento [...] è la grande apertura di mente e di spirito, che non emargina l'esigenza critica e la necessaria dimensione giuridica del suo assunto, ma che certamente tiene conto della dimensione carismatica, profetica, ecclesiale ed escatologica delle manifestazioni soprannaturali. Ciò appare senza dubbio frutto dell'esperienza accumulata nel tempo, della sapienza pastorale acquisita e, fatto non meno importante, della svolta teologica, ecclesiologica e giuridica impressa nella Chiesa dal Concilio Ecumenico Vaticano II» (PERRELLA, *Le apparizioni mariane*, p. 114).

⁹⁰⁴ Aporia che sembra presente nel "Commento teologico" al messaggio di Fatima, che da un lato inquadra le rivelazioni private nel contesto del carisma della profezia (la cui importanza sta nell'attualizzazione dell'unica rivelazione sotto forma di avvertimento o consolazione o entrambi, ossia come paraclesi) collegato con la categoria dei "segni del tempo" (vale a dire la presenza di Cristo in ogni tempo) affinché si possa trovare ad essi la giusta risposta nella fede; dall'altro parla di un assentimento di fede umana conforme alle regole della prudenza, citando il trattato del cardinale Lambertini e descrivendo poi con le parole del teologo fiammingo E. Dhanis, i tre elementi presenti nell'approvazione ecclesiale: l'assenza di contrasto con la fede e con i buoni costumi, la liceità della pubblicazione dell'evento e la forma prudente dell'adesione dei fedeli. Si veda J. RATZINGER, *Commento teologico*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, nn. 1003-1007, pp. 558-561.

apparizione in quanto carisma accertato dal servizio di garanzia dei pastori e dal loro esplicito pronunciamento mediante un atto di magistero non infallibile e non universale è la molteplice riconoscenza che si prova davanti al dono⁹⁰⁵ della Chiesa: è perché esiste la Chiesa che posso essere credente; è perché esiste la Chiesa che posso conoscere ed incontrare il Cristo e il suo Vangelo; è perché esiste la Chiesa che posso celebrare nella speranza la fede che opera nella carità; è perché esiste la Chiesa che posso affermare l'irrevocabilità dell'Alleanza divina con l'umanità.⁹⁰⁶

Nelle apparizioni autentiche, la Chiesa in un certo modo ritrova se stessa e la sua missione, dal momento che tra Maria e la Chiesa esiste una relazione vocazionale strettissima e indissolubile, espressa appunto dall'insegnamento patristico⁹⁰⁷ e dalla sua rilettura presente nel Vaticano II⁹⁰⁸ con la categoria del *typus* (o come asserisce icasticamente il teologo e vescovo Antonio Staglianò: Maria è «la Chiesa nella fisionomia personale»).⁹⁰⁹ Il *munus salutiferum* della

⁹⁰⁵ Quella del “dono” è una simbolica ricca di conseguenze e possibilità; a tal riguardo si vedano: PERRELLA, *Ecco tua madre* (Gv 19,27), pp. 45-57; A. AVITABILE-G. M. ROGGIO-I. A. PERIN, *Bellezza e solidarietà. La spiritualità dell'apparizione di Maria a La Salette*, EDB, Bologna 2002, pp. 45-90; 135-155.

⁹⁰⁶ Cf. PERRELLA, *Le apparizioni mariane*, pp. 175-194; cf. AVITABILE-ROGGIO-PERIN, *Bellezza e solidarietà. La spiritualità dell'apparizione di Maria a La Salette*, pp. 31-43.

⁹⁰⁷ Su questo aspetto non si può non rimandare al classico studio del patrologo H. RAHNER, *Maria e la Chiesa*. Indicazioni per contemplare il mistero di Maria nella Chiesa e il mistero della Chiesa in Maria, Jaca Book, Milano 1991³.

⁹⁰⁸ Cf. S. M. PERRELLA, *Maria e la Chiesa nel cristocentrismo trinitario del Concilio Vaticano II e in Giovanni Paolo II*, in *Miles Immaculae* 48 (2007) pp. 61-114.

⁹⁰⁹ A. STAGLIANÒ, *Tutti sacerdoti in Cristo. Teologia del sacerdozio a partire dal Concilio Vaticano II*, in AA.VV., *Popolo sacerdotale in cammino con Maria*, p. 48. Il rapporto tipologico tra la Vergine e la Comunità dei

Glorificata Madre del Signore, infatti, si esprime nel rilanciare con forza l'appartenenza, l'identità e la missione della Chiesa. Nel volume dedicato alla mariologia di e nel tempo di Giovanni Paolo II, ho scritto:

«Il Concilio ha affrontato anche la delicata questione della “collaborazione” della Madre all’opera messianica del Figlio e della sua funzione salvifica subordinata ma efficace. Nell’ottica della teologia narrativa, anche tali funzioni vengono colte nella loro radice essenzialmente “esperienziale”, del “vissuto” di fede di Maria, in modo che la loro singolarità appare sempre relazionata sia all’unicità del mistero di Cristo, come “una forma particolare dell’essere-in-Cristo”, sia alla vita della Chiesa, nell’ordine *simbolico* proprio di una mariologia ecclesiotipica. In tal modo la Vergine appare come uno “specchio” che riflette il volto della sposa di Cristo, e nel quale la sposa-comunità contempla il suo mistero e il suo futuro eterno. Nella Madre di Gesù, infatti, questo nesso ecclesiologico fondamentale acquista una particolare rilevanza iconica, in cui si disvela pienamente, insegna il Concilio, il volto della Chiesa [...]. Sulla scia propulsiva avviata dal Vaticano II si sono incamminate anche la riflessione teologica, la prassi liturgica e la pastorale riguardanti la Madre del Signore (persona, evento, ruolo e significato): ella viene sempre scrutata, celebrata ed esperita quale presenza escatologica efficace ed operosa, secondo il disegno provvidente di Dio, all’interno del *mysterium historiae*, del *mysterium ecclesiae*, del *mysterium hominis*».⁹¹⁰

discepoli del Signore, ha permesso, ad esempio, a Joseph Ratzinger di cogliere e spiegare come si sia via via pervenuti alla consapevolezza ecclesiale non solo del dogma del primo millennio (Maria, vergine e madre) ma anche di quelli sanciti nel secondo millennio (Maria, immacolata e assunta) seppur in circostanze e modi diversi (cf. J. RATZINGER, *La figlia di Sion*, Jaca Book, Milano 2005, pp. 37-39).

⁹¹⁰ PERRELLA, *Ecco tua madre* (Gv 19,27), pp. 78-79.81.

La riconoscenza per il dono della Chiesa (di cui santa Maria è membro singolare e sovraeminente, *typus* e modello), propria dell'atteggiamento del cristiano di fronte ai carismi, "allarga" l'orizzonte della fede umana (che corrisponde all'ambito ermeneutico ed esistenziale di accoglienza-ricezione delle mariofanie e delle rivelazioni private in genere) non dal punto di vista dell'*oggetto* (che non appartiene al *depositum fidei* ed è perciò inabilitato ad esigere la fede teologale), ma del *soggetto*. Anziché ridurre la risposta ad una apparizione positivamente valutata ad una questione puramente *individuale*, il riconoscimento di essa quale carisma e la riconoscenza ad essa dovuta in quanto tale apre il cristiano alla dimensione *comunitario-ecclesiale*; dimensione di cui egli non è *proprietario*, ma piuttosto "cellula viva" nella relazione e nella responsabilità in un continuo dinamismo di dare-ricevere (*traditio-redditio*) che precluda ogni *isolamento*. In altre parole, porsi di fronte al carisma di una mariofania non significa domandarsi se essa sia più o meno consona alla propria sensibilità individuale, ma piuttosto chiedersi quale sia il livello vissuto della propria appartenenza ecclesiale e della solidarietà con la missione che il Cristo risorto ha affidato ai credenti in quanto *popolo, famiglia, corpo, sacramento*. La prudenza che caratterizza la fede umana, infatti, è essenzialmente aperta al bene comune e mette in giusta relazione l'individuo e la comunità ecclesiale. A tal riguardo, così si esprime il *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

«In conformità alla natura sociale dell'uomo, il bene di ciascuno è necessariamente in rapporto con il bene comune. Questo non può essere definito che in relazione alla persona umana: "Non vivete isolati, ripiegandovi su voi stessi, come se già foste confermati nella giustizia; inve-

ce riunitevi insieme, per ricercare ciò che giova al bene di tutti” (*Lettera di Barnaba*, 4, 10). Per bene comune si deve intendere “l’insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono ai gruppi, come ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente” (CONC. ECUM. VAT. II, *Gaudium et spes* 26; cf. *ibidem*, 74). Il bene comune interessa la vita di tutti. Esige *prudenza* [corsivo nostro] da parte di ciascuno e più ancora da parte di coloro che esercitano l’ufficio dell’autorità». ⁹¹¹

A maggior ragione il pensiero del *Catechismo* trova applicazione nella Chiesa. Se l’interrogativo circa la consonanza tra una mariofania e la propria sensibilità spirituale rischia di *chiudere* in se stesso e nella particolarità della sua storia colui o colei che se lo pone (senza che sia necessaria una dimensione e una relazione dialogale e dialogica con gli altri fratelli/sorelle nella fede e nell’umanità), ⁹¹² al contrario il domandarsi quale sia il livello vissuto della propria appartenenza ecclesiale e della solidarietà con la missione della comunità, implica necessariamente l’*apertura* dialogale agli altri battezzati/crismati e la capacità di *allargare* la propria esperienza individuale fino al *sentire cum ecclesia*, all’interno di un segmento spazio-temporale e storico-culturale inteso quale luogo in cui incarnare nello Spirito il *già* e il *non ancora* della salvezza in Cristo. ⁹¹³

⁹¹¹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1905-1906.

⁹¹² Cf. A. M. CARFI, *Il tema della relazione nella mariologia contemporanea*, in *Theotokos* 18 (2010) pp. 127-166.

⁹¹³ «Fondandosi sulla convinzione che “l’Incarnazione del Verbo è stata anche una incarnazione culturale”, il Papa [Giovanni Paolo II] afferma che le culture, analogicamente paragonabili all’umanità del Cristo in ciò che hanno di buono, possono svolgere un ruolo positivo di mediazione per l’espressione e la diffusione della fede cristiana» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e inculturazione*, 8 ottobre 1988, in *En-*

Un *sentire cum ecclesia* guidato e informato da quella *pietas* che è dono dello stesso Spirito, e che ha il suo punto di riferimento nel mistero di Cristo salvatore, il suo fine nella glorificazione di Dio Padre e nella salvezza di ogni persona umana, la sua concretizzazione nell'evangelizzazione delle culture, e la sua radice nel sacerdozio battesimale del Popolo di Dio.⁹¹⁴

Il quadro fin qui delineato giustifica la scelta di accostare una mariofania in quanto “nexus mysteriorum”, ma non è sicuramente esaustivo, poiché il “nexus mysteriorum”, fedele alla complessità che vuole esprimere, indica molto di più. Nel caso di un'apparizione mariana, all'interno del suo percorso di valutazione, vanno infatti anche

chiridion Vaticanum, vol. 11, n. 1351, pp. 848-849; cf. *ibidem*, nn. 1355-1365, pp. 852-859; nn. 1383-1387, pp. 866-869; nn. 1397-1402, pp. 876-879; AA. VV., *Identità*, in EICHER [ED], *I concetti fondamentali della teologia*, vol. 2, pp. 434-456; A. BIELER, *Incarnazione/Farsi uomo*, *ibidem*, pp. 457-470; G. COLLET, *Inculturazione*, *ibidem*, pp. 471-485).

⁹¹⁴ Sono a tal riguardo non prive di interesse le considerazioni del *Direttorio su pietà popolare e liturgia* che, riflettendo appunto sul rapporto tra la *pietas* donata dallo Spirito e le manifestazioni della religiosità del popolo di Dio, afferma: «Con i sacramenti dell'iniziazione cristiana il fedele entra a far parte della Chiesa, popolo profetico, sacerdotale e regale, cui spetta di rendere a Dio il culto in spirito e verità (cf. Gv 4,23). Egli esercita tale sacerdozio per Cristo nello Spirito Santo non solo in ambito liturgico, soprattutto nella celebrazione dell'Eucarestia, ma anche in altre espressioni della vita cristiana, tra le quali le manifestazioni della pietà popolare [...]. Su questo fondamento sacerdotale la pietà popolare aiuta i fedeli a perseverare nella preghiera e nella lode a Dio Padre, a rendere testimonianza a Cristo (cf. At 2,42-47) e, sostenendo la vigilanza nell'attesa della sua gloriosa venuta, dà ragione, nello Spirito Santo, della speranza della vita eterna (cf. 1Pt 3,15); e mentre conserva aspetti qualificanti del proprio contesto culturale, esprime quei valori di ecclesialità che caratterizzano, sia pure in vario modo e grado, tutto ciò che nasce e si sviluppa all'interno del corpo mistico di Cristo» (CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, nn. 85-86, pp. 80-81).

considerati:⁹¹⁵ il rapporto tra evoluzione-valore del tempo e l'eternità; l'esperienza gratificante della Presenza-Providenza di Dio nella storia, sovente oggi misconosciuta;⁹¹⁶ il ruolo e la funzione della preghiera; il valore dell'apocalittica e l'incidenza del millenarismo, con annesse simbologie e giochi linguistici propri; i punti di contatto e le differenze tra esperienza profetica ed esperienza mistica; l'anagrafica e la storia dei veggenti, il loro spessore teologale e il loro rapporto con la comunità cristiana, quasi sempre conflittuale, così come la loro vocazione specifica al suo interno; il senso dei messaggi (o "λόγια") delle apparizioni, con l'annessa ermeneutica, rispettosa della singolarità irriducibile di ogni evento e capace di evidenziare connessioni e differenze; una comprensione ecumenica del fenomeno; lo scandalo del male e le sue implicazioni amartiologiche; il rapporto tra ragione e fede; l'ontologia e il valore del corpo; la simbolica antropologica e cosmologica esplicita e/o implicita; il processo di ricezione-inculturazione dell'evento all'interno della comunità e al suo esterno; il rapporto con i dinamismi sociologici; il fenomeno ed il ruolo dei pellegrinaggi (anche in relazione all'accessibilità più o meno efficace del luogo dell'evento); il rapporto con la pietà popolare (preghiere, riti, tradizioni, folklore); il rapporto con la catechesi; il rapporto con la liturgia; il rapporto con l'arte figurativa e musicale (le innodie particolari nelle varie formulazioni linguistiche e dialettali); il rapporto con la morale e l'etica (sia

⁹¹⁵ Cf. PERRELLA, *Le apparizioni mariane*, pp. 115-174; DE FIORES, *Apparizioni*, in IDEM, *Maria*, vol. 1, pp. 37-49.

⁹¹⁶ A tal riguardo sarà di utile lettura il breve saggio di A. SABETTA, *La storia tra provvidenza e libertà. La teologia filosofica della Scienza nuova di G. B. Vico*, in *Rassegna di Teologia* 50 (2009) pp. 559-590

della comunità particolare che beneficia dell'evento, sia della Chiesa universale); il valore dei santuari e le modalità della loro gestione (chi, in quale modo, con quali obiettivi); l'eventuale sviluppo economico avviato dall'evento, anche a livello di infrastrutture; il rapporto con i mass-media (dalla pubblicistica alla filmografia, dalla letteratura alla rete internet).⁹¹⁷

Alcuni di questi temi li abbiamo affrontati, altri li affronteremo più avanti (in modo più o meno approfondito), su altri non sarà possibile in questa sede sostare come converrebbe. L'indagine rimane aperta, nel rispetto delle competenze di ciascun teologo e degli studiosi; ed è in questo orizzonte di ricerca che ora vorremmo prestare attenzione ad un argomento particolare, molto sentito nella nostra cultura occidentale, ossia l'interesse delle scienze umane per i fenomeni apparizionistici.

⁹¹⁷ Ho scritto recentemente: «Non è pretestuoso, infine, affermare che Maria di Nazareth entra, seppur con discrezione, nei circuiti della contemporaneità postmoderna con una singolare capacità: sollevare interrogativi in ordine all'essere dell'uomo e alla sua ricerca di senso, proprio in virtù del modo con cui ha realizzato storicamente l'evangelo di Cristo. È nel suo originale stile di vita che si profila una nuova cultura che si traduce: - nella *differenza qualitativa della fede* quale singolare accoglienza nel cuore, nella carne e nella vita, dell'evento di Gesù Cristo (cf. Lc 1,26-38; Gv 2,5; 19,25-27); - nell'*esperienza quotidiana del discepolato* come espressione della propria identità e vocazione cristiana (cf. *Apostolicam actuositatem* 4); - nell'*etica della Visitazione, del servizio e della solidarietà*, mirabilmente descritta dal suo *Magnificat* (cf. Lc 1,39-55) [...]. È stata questa l'avventura storica di Maria di Nazareth. Allo stesso tempo, bisogna, come Maria, cercare e cercare continuamente questo gran dono di grazia che è Cristo; cercarlo per sé e cercarlo per gli altri: è il costante magistero e la costante preghiera di Maria, vera *Inventrix gratiae*, vera cercatrice e donatrice di Cristo» (PERRELLA, *Ecco tua madre* [Gv 19,27], pp. 56-57).

5. SCIENZE UMANE E TEOLOGICHE⁹¹⁸ E I FATTI “OLTRE-NATURA”

Il desiderio dell'uomo e della donna odierni di rapportarsi con il soprannaturale fino a volerlo far ricadere sotto la certifica dei propri sensi da una parte, e il processo di secolarizzazione con la sua consistente dose di indifferentismo che ha contribuito ad allontanare le persone dalla pratica religiosa dall'altra, sono due facce di una medesima medaglia: quella utilizzata per quantificare il disagio di una società che ha smarrito il significato profondo del legame tra Dio e l'essere umano.⁹¹⁹ Per cui asserisce il direttore editoriale della rivista *Religioni e Sette nel mondo*, Giuseppe Ferraro:

«più aumentano il secolarismo e l'aspettativa di fenomeni straordinari, più quella fede ragionevole che ci libera da ingannevoli superstizioni e non dal senso di una vita affidata al caso diventa vero tesoro per coloro che ad essa desiderano fare riferimento, e al contempo unico vero baluardo della dignità della persona umana, in quanto questa può derivare solo dal fatto di essere creata a immagine e somiglianza di Dio. Oggi assistiamo, se è vero, a una ripresa e rivalutazione di vari elementi spirituali che alcuni credevano quasi estinti, ma che in realtà l'animo umano non può sradicare se

⁹¹⁸ Sui vari modelli di interazione tra scienza e teologia, cf. i contributi di: L. GALLEN, *Scienza e teologia*, Queriniana, Brescia 1992, pp. 91-105; S. RONDINARA, *Modelli d'interazione tra conoscenza scientifica e sapere teologico*, in AA. VV., *L'uomo e il cosmo tra Rivelazione e scienza*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2003, pp. 133-156; D. LAMBERT, *Scienze e teologia figure di un dialogo*, Città Nuova, Roma 2006, pp. 74-127.

⁹¹⁹ Cf. É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris 1968; F. TOMATIS, *Secolarizzazione*, in N. ABBAGNANO-G. FORNERO (EDD), *Dizionario di Filosofia*, Utet, Torino 2001, pp. 971-973; AA. VV., *La fede in una società della gratificazione istantanea*, in *Concilium* 35 (1999) n. 4, pp. 607-761; T. BEDOUELLE, *Sécularisation*, in LACOSTE (ED), *Dictionnaire critique de théologie*, pp. 1318-1321; R. GIBELLINI, *Secolarizzazione e rinascita religiosa*, in *Rassegna di Teologia* 50 (2009) pp. 533-543.

non, per così dire, facendo violenza a se stesso. Ma tali elementi non sono sempre tutti positivi; infatti i diversi aspetti di questa nuova richiesta di spiritualità e anche di misticismo, a volte vengono strumentalizzati, o da persone che impostano la loro vita in modo disordinato e non scevro da fanatismi vari, o da coloro che, anziché avere a cuore il vero bene proprio e del prossimo, guardano soltanto a un immediato tornaconto personale di tipo materiale. Per questi motivi è importante cercare di fare riferimento ad alcuni parametri che permettano di muoversi con una certa avvedutezza in un ambito non privo di ambiguità quale quello della spiritualità e del misticismo contemporanei, i quali spesso hanno alla base fenomeni straordinari come ad esempio quelli delle apparizioni e delle rivelazioni private, molto diffusi nel nostro tempo [...]. Il discernimento di queste realtà è molto difficile e proprio perché è difficile va affrontato costituendo commissioni multidisciplinari di alta caratura e specializzazione scientifica». ⁹²⁰

Il discernimento multidisciplinare da parte di esperti in materie teologiche e scientifiche è una necessità avvertita sempre più in quanto non si può sottrarre il contributo della scienza nell'indagine di questi fenomeni che, pur essendo "soprannaturali", non sono di per sé irrazionali e/o inesistenti e/o frutto di pseudoallucinazioni o allucinazioni autentiche.⁹²¹ A tal riguardo il sociologo A. Teixeira Fernandes osserva:

«Il pensiero scientifico moderno tende a creare una frattura tra quanto dato dall'esperienza e quanto risulta da altre fonti di sapere. Il primo è dotato di obiettività, il secondo di soggettività, e include i fenomeni religiosi e morali. Non esiste,

⁹²⁰ G. FERRARI, *Prefazione*, in AA. VV., *Rivelazioni private e fenomeni straordinari*, in *Religioni e Sette nel mondo* 8 (2009) n. 4, pp. 7-9.

⁹²¹ Cf. P. STILWELL-C. SÁ CARVALHO, *Apparizioni*, in MOREIRA AZEVEDO-CRISTINO (EDD), *Enciclopedia di Fatima*, pp. 29-37.

quindi, nessuna incompatibilità tra scienza e religione. Roger Aubert sostiene che “non ci sono due tipi di matematica, una cristiana e l'altra no”, come “non esistono due verità, una verità scientifica e una verità religiosa”. Tutto ciò che è verità stabilita è verità pura e semplice, imponendosi come tale tanto ai cattolici quanto ai non cattolici, e non può, per questo, essere incompatibile con la verità religiosa, cioè, con i dati della fede, se ammettiamo che questa verità religiosa è ugualmente “la” verità. Una sola verità è coesistente con le due istanze di verità, nessuna delle quali può transigere nei suoi procedimenti senza negarsi. La conoscenza scientifica non esaurisce tutta la conoscenza, né l'uomo è soltanto dotato di ragione, ma anche di altre facoltà di intelligenza e anima, che potenziano una conoscenza che sta al di là di quanto dato dall'esperienza. L'uomo è lontano da ciò che la scienza potrà in futuro raggiungere, ma più distante ancora è ciò che il suo cervello e le diverse modalità di conoscenza potranno raggiungere e, in questo modo, si confronta costantemente con mondi possibili, alcuni popolati di meraviglioso e sovrannaturale». ⁹²²

In proposito, nel recente *Dizionario dei Miracoli e dello straordinario cristiano*, l'anziano e noto mariologo francese René Laurentin, grande esperto della questione mariofanica, nella *Prefazione* ha scritto:

«Per le scienze lo “straordinario” è privo di interesse. È una semplice interferenza di cause accidentali e spettacolari, che occorre individuare al di là dei miti e delle proiezioni immaginarie che suscitano nell'opinione pubblica. L'insolito non dà scacco alla ragione. L'inspiegato non è mai inspiegabile. Va spiegato in base al determinismo delle cause e quindi ricollocato nell'ordine generale. Il qualificativo deve essere ri-

⁹²² A. TEIXEIRA FERNANDES, *Scienza e Fatima, ibidem*, p. 451; cf. l'intero intervento alle pp. 446-452.

dotto al quantitativo; lo splendore dei colori alla frequenza delle vibrazioni ottiche; la magia dei concerti al numero delle vibrazioni uditive; e, perché no, il pensiero al cervello. Secondo il metodo scientifico, non esiste alcun *Deus ex machina*; le apparenze che ci stupiscono sono il risultato di cause quantitative. Lo straordinario non gode di maggiori favori nella Chiesa. Essa teme l'illuminismo dei credenti entusiasti e le proiezioni dell'immaginazione, spesso troppo incline a oggettivare i propri desideri, le proprie aspirazioni, le proprie credenze, mentre la fede è credere in Dio sulla parola, nella notte: "Beati quelli che pur non avendo visto crederanno" dice Gesù in Giovanni 20,29. Visioni e prodigi cristiani sono un semplice sovrappiù gratuito, da discernere umilmente, marginalmente e congetturalmente, senza mai giungere alla certezza. La Chiesa non coltiva il miracolo. Lo teme, lo emargina e, nella maggior parte dei casi, lo nasconde come un'interferenza o una spiacevole cortina fra la persona, da un lato, e la fede e i sacramenti dall'altro. In questo segue la Bibbia...».⁹²³

Se fino ad ora, nella nostra lettura sistematica, siamo stati attenti alla riflessione teologica, queste osservazioni del mariologo francese ci introducono in quello che potremmo chiamare un essenziale *risvolto antropologico e scientifico-culturale* delle mariofanie.⁹²⁴ Nonostante la duplice tendenza, denunciata dal Laurentin, *dell'occultamento* dello straordi-

⁹²³ R. LAURENTIN, *Prefazione*, in SBALCHIERO (ED), *Dizionario dei Miracoli e dello straordinario cristiano*, vol. 1, p. 5.

⁹²⁴ Una buona sintesi l'hanno approntata: AMBROSIO, *Il fenomeno delle apparizioni di Maria nell'attuale contesto socio-religioso*, in AA.VV., *Aspetti della presenza di Maria nella Chiesa in cammino verso il Duemila*, pp. 359-385; DE FIORES, *Le apparizioni all'incrocio degli studi teologico-interdisciplinari: stato della questione dell'odierna riflessione culturale*, in AA.VV., *Fenomenologia e teologia das aparições*, pp. 46-58; IDEM, *Apparizioni*, in *Maria*, vol. 1, pp. 37-49; J. ROTEN, *Apparitions et sciences humaines*, in AA.VV., *Apparitiones Beatæ Mariæ Virginis in historia, fide, theologia*, vol. 1, pp. 131-283.

nario, in nome del paradigma scienziata o in nome di un presunto paradigma della fede *perfetta* (contrapposta, evidentemente, ad una fede *imperfetta* e alle sue manifestazioni), il fatto che le apparizioni mariane (e le rivelazioni private in genere) siano eventi dove sono coinvolti il divino e l'umano, non esclude l'apporto delle possibilità di comprensione che le scienze umane, nel rispetto dei loro ambiti e delle loro competenze, mettono a disposizione di tutti coloro che prendono sul serio la realtà del *mysterium hominis*. Dal punto di vista squisitamente teologico, il paradigma dell'incontro tra il divino e l'umano è Cristo: nell'unità della sua Persona, divinità ed umanità sono in perenne relazione ipostatica senza che l'una si confonda nell'altra o venga assorbita dall'altra. Il credente che contempla con la gratitudine della vita questo mistero di libera e salvifica agápe, dove essenziali sono la persona e il *munus* della Madre del Signore, non potrà mai sottovalutare allora il valore e la sacralità di cui ogni uomo e donna è portatore in quanto *imago Dei* nella concretezza della sua realtà umana. Cancellare la complessità del *mysterium hominis* con il pretesto o l'idea di dare gloria a Dio è semplicemente anticristiano (oltre che semplicemente inumano): il credente non teme le scienze umane, ma proprio perché è consapevole, in Cristo, del loro valore, rimane in atteggiamento insieme accogliente e critico; accogliente, per quanto di conoscenza esse sono in grado di offrire all'intelligenza e alla libertà; critico, quando anziché cercare di spiegare, esse funzionano con i medesimi obiettivi e mezzi delle ideologie e delle loro velleità sempre totalitarie e a-religiose.

Capitalizzando qui un congruo intervento del mariologo monfortano Stefano De Fiores su tale argomento, va ricordato che la risposta all'*interrogativo su che cosa sia una apparizione* a livello di scienze umane non può essere uni-

voca, nel senso che essa dipende in ogni caso dalla pre-comprensione di chi la esamina.⁹²⁵ Lo *psicologo*, ad esempio, che prescinda dalla fede religiosa, omologa il fenomeno a un «meccanismo allucinatorio», cioè ad una percezione senza oggetto, per cui i veggenti sarebbero solamente dei visionari affetti da turbe psichiche. Le apparizioni sarebbero quindi prodotte dall'inconscio, che agisce sull'immaginazione facendo percepire come reale l'oggetto di un forte desiderio.⁹²⁶ D'altra parte, lo *psicologo* credente, come R. Zavalloni, ha fatto notare che pur sussistendo una somiglianza di meccanismi tra *allucinazione*⁹²⁷ e *visione*, sarebbe senza dubbio erroneo «passare da questa *similarità* dei processi alla identità dei fenomeni».⁹²⁸ Sempre sul versante della scienza, credo sia utile riportare il parere di un esper-

⁹²⁵ Cf. DE FIORES, *La Madre di Gesù*, pp. 347-348.

⁹²⁶ Cf. M. ORAISON, *Le point de vue du médecin psychiatre clinicien sur les apparitions*, in AA. VV., *Vraies et fausses apparitions dans l'Église*, Lethielleux-Bellarmin, Paris-Montréal 1976², pp. 134-135.

⁹²⁷ Secondo la *psichiatria*, l'allucinazione è una rappresentazione mentale vissuta come una percezione effettiva (uditiva, visiva, olfattiva, gustativa, tattile); il soggetto è in grado di strutturare immagini mentali (rappresentazioni) corrispondenti alla realtà, ma non le riconosce come proprie e le attribuisce ad altri (meccanismo di *proiezione*). Le allucinazioni sono caratteristiche nelle grandi psicosi (schizofrenia, parafrenia) strutturandosi nell'ambito di particolari stati d'animo in cui l'io non riesce a mantenere la propria integrità: di qui la *scissione* e la "delega" proiettiva (cf. *Allucinazione*, in U. GALIMBERTI, *Dizionario di Psicologia*, UTET, Torino 1992, pp. 32-35). Su tali questioni che richiamano o riducono i fenomeni soprannaturali al meccanismo psicologico, cf. A. PAVESE, *Manuale di parapsicologia*, Mondadori, Milano 1994; DERMINE, *Mistici veggenti e medium*, pp. 36-61. Il De Fiores si mostra attento a registrare e vagliare anche le interpretazioni *psicologiche* (R. Zavalloni, L. Pinkus), *psicosociali* (H. Holstein), *psico-antropologiche* (E. Drewwermann), *psico-transpersonali* (J. Dierkens), *socio-antropologiche* (M. Carrol, D'Ambrosio, P. Apolito): cf. DE FIORES, *Apparizioni*, in IDEM, *Maria*, vol. I, pp. 37-49.

⁹²⁸ R. ZAVALLONI, *Psicologia pastorale*, Marietti, Torino 1965, p. 309.

to in scienze naturali e biologia, non ateo ma credente, che interpellato sulla possibilità di un evento prodigioso, specie del miracolo, in quanto *fatto*, lo classifica secondo il linguaggio scientifico come un “fatto sperimentale” che avviene fuori dall’ordine delle cause da noi conosciute.⁹²⁹ Per cui, afferma:

«Lo scienziato quindi, coerentemente col suo metodo, non può né affermare né negare la presenza del miracolo. Esso, come *fatto oltre-natura*, esula dalla sua competenza. Lo scienziato può solo certificare che “tale evento non è spiegabile con le leggi scientifiche oggi conosciute”, oppure, con espressione equivalente ma con maggiore sottigliezza epistemologica, egli può asserire che “tale evento è estremamente improbabile se viene giudicato nel quadro dei modelli scientifici oggi accettati”. La parola miracolo nella sua dimensione soprannaturale gli è interdetta. Se lo scienziato è di “fede” atea e, negando l’esistenza di ogni soprannaturale, nega aprioristicamente anche la possibilità del miracolo, la questione non è più quella del miracolo, ma è quella dell’esistenza di Dio e del soprannaturale».⁹³⁰

Il *teologo*, invece, parte dalla libera possibilità che Dio ha di manifestarsi, di autocomunicarsi, di rivelarsi all’umanità, nella sua storia personale e comunitaria, mediante una rete di *segni* ordinari e straordinari. Per cui il teologo definisce le apparizioni «quelle esperienze psichiche nelle quali oggetti (persone) non percepibili dalle nostre facoltà visive e auditive, nonostante siano inaccessibili alla normale

⁹²⁹ Cf. SCALMANA, *Teologia e biologia*, pp. 175-187: «Il miracolo».

⁹³⁰ *Ibidem*, p. 177. A tal riguardo merita di essere segnalato un volume alquanto bizzarro che pretende di trovare una spiegazione ortodossamente scientifica a tutti i misteri della fede cristiana: F. J. TIPLER, *La fisica del cristianesimo*. Dio, i misteri della fede e le leggi scientifiche, Mondadori, Milano 2008.

esperienza umana, entrano soprannaturalmente nella sfera dei sensi».⁹³¹ A tal riguardo, il teologo manualista pre-Vaticano II e poi cardinale, Francesco Carpino, riteneva che da parte del destinatario di questa apparizione/visione, cioè del veggente, è dunque assai importante il *sentimento della presenza*, secondo cui egli è fermamente «convinto di essere in contatto immediato con l'oggetto che gli si è manifestato, e non già [...] di trovarsi solo dinanzi ad una immagine, ad una riproduzione di esso».⁹³² Sotto questo versante, gli studiosi Peter Stiwell e Cristina Sá Carvalho, sottolineano alcune diversità circa le apparizioni e le visioni, che riteniamo utile proporre:

«Le apparizioni sono fenomeni che dimostrano come la fede religiosa e la sua pratica abbiano un ruolo estremamente potente nell'inquadramento della vita emotiva, del pensiero e del comportamento delle persone. La sua forza spiega la ragione per cui la patologia mentale e la religione si incrociano con tanta frequenza. Nella maggior parte dei casi, tale influenza è stabilizzatrice: Nel valutare le visioni, come processo morboso o salutare, il rapporto abituale dell'individuo con la realtà è criterio essenziale. Bisogna evitare di pensare che la genialità, religiosa o no, sia associata a una deviazione del normale equilibrio psichico, alla creatività incontroll-

⁹³¹ K. RAHNER-H. VORGRIMLER, *Apparizioni*, in AA. VV., *Dizionario di Teologia*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1968, p. 42. Circa il modo con cui avviene la manifestazione straordinaria, secondo il parere e l'esperienza dello psicologo credente deve verificarsi, durante l'evento, una «eccitazione del sistema nervoso», che è provocata «immediatamente o mediatamente, da Dio. La visione è quindi un atto naturale nel suo meccanismo psicologico, ma può essere soprannaturale nella causa che lo produce e nel modo in cui avviene» (ZAVALLONI, *Psicologia pastorale*, p. 308).

⁹³² F. CARPINO, *Apparizione*, in AA. VV., *Enciclopedia Cattolica*, ECPLC, Città del Vaticano 1948, vol. 1, col. 1700; si veda l'intero intervento alle coll. 1700-1702.

lata o a un substrato malato della personalità che la allontani da una giusta interazione con il reale nelle sue dimensioni interna e circostante, dato che ciò non corrisponde a una prova scientifica». ⁹³³

Nella recente edizione italiana del 2010 del Dizionario delle «apparizioni» della Vergine Maria a cura di R. Laurentin-P. Sbalchiero, l'anziano mariologo francese Laurentin osserva:

«Apparizione significa “manifestazione di ciò che normalmente è distante o nascosto”. Il *segno* comunica una conoscenza veritiera, ma mai esaustiva, normalmente inadatta. Se la conoscenza identifica il conoscente con l'oggetto, tale identificazione è limitata [...]. La scienza non ha mezzi per verificare la presenza dell'oggetto trascendente; e la Chiesa ammette di non possedere le competenze per garantire l'autenticità di un'apparizione: mentre garantisce la verità della Rivelazione in nome di Dio. È possibile constatare a vari livelli l'autenticità di un'apparizione, se i segni convergenti sono degni di fede, così come le nostre constatazioni quotidiane sicure dipendono da valutazioni probabili e dalla fiducia che accordiamo a dei testimoni umani: testimonianza oculare o verifica controllata dello storico. Dal momento che la fede rivelata è un'adesione alla testimonianza di Dio, le nostre conoscenze storiche rappresentano la fede nelle testimonianze umane. I segni delle apparizioni sono individuali; non sono dimostrabili scientificamente: posso verificare l'esistenza del faro di cui scorgo il fascio di luce la notte, ma non posso verificare se l'apparizione è qui, davanti al veggente. Nessuno strumento né procedimento umano è in grado di farlo, nessuna emanazione prodotta dall'apparizione è perce-

⁹³³ P. STILWELL-C. SÁ CARVALHO, *Apparizioni*, in MOREIRA AZEVEDO-CRISTINO (EDD), *Enciclopedia di Fatima*, p. 31.

pibile da coloro che circondano il veggente, ed il *test* dei potenziali evocati ha dimostrato che solo i segni ordinari dell'ambiente (visivi, sonori) sono percepiti dal sistema nervoso del veggente senza che il cervello li decrypti. Il cervello ne è come distratto, poiché l'apparizione è extra-sensoriale. L'apparizione si realizza, certamente nel centro cerebrale della visione, ma attraverso un contatto interpersonale più intimo, diverso dalle nostre normali percezioni. Se il veggente viene preso dall'apparizione così profondamente, e se questa ha un'influenza così profonda nella sua vita, è perché il contatto interpersonale, l'influenza e l'identificazione spirituale hanno per lui molta più importanza del supporto visivo dell'apparizione; non abbiamo alcun mezzo immediato ed adeguato per verificare la verità di questa percezione *sui generis*». ⁹³⁴

Comunque sia, come già precedentemente ricordato, l'apparizione e la visione, seppur differenti, sono entrambe *esperienza dell'incontro* col Trascendente che si comunica tangibilmente senza perdere le sue caratteristiche proprie. Per quanto riguarda, invece, l'interesse e l'indagine delle altre scienze umane su tali fenomeni, qualcuno osserva che occorrerà tuttavia attendere il secolo ventesimo

«perché le scienze umane, poi la scienza medica, s'interessino in modo distaccato ed esigente al fatto di un'apparizione; ancor di più, la Chiesa fa ormai sistematicamente appello alla competenza dei sociologi, degli storici, dei medici e degli psicologi nell'esame dei casi che si verificano qua e là, e il trattamento dell'apparizione è ormai realizzato da *équipes* pluridisciplinari dove teologi e uomini di scienza operano in concerto». ⁹³⁵

⁹³⁴ R. LAURENTIN, *Segno e senso*, in LAURENTIN-SBALCHIERO (EDD), *Dizionario delle «apparizioni» della Vergine Maria*, pp. 701-702

⁹³⁵ BOUFLET-BOUTRY, *Un segno nel cielo*, p. 17.

Occorre prendere atto che sotto il profilo delle *scienze umane* le apparizioni/mariofanie tendono ad essere classificate non già (o non solo) tra i fenomeni patologici o isterici,⁹³⁶ ma piuttosto accanto al fenomeno non comune, ma perfettamente normale, della creatività artistica. Cadute le preclusioni poste dalla corrente della psicologia freudiana, questo modo di affrontare le apparizioni fa emergere come esse rispondono all'esigenza antropologica di fare sintesi contro le dispersioni della personalità umana, svolgendo una funzione archetipica e simbolica di grande spessore, come hanno richiamato gli studi, anche se discussi, del prete-teologo e psicoterapeuta tedesco Eugen Drewermann, che analizza e riduce le apparizioni alla loro dimensione psicologica di proiezioni soggettive, di cui valorizza il significato in sé, esistenziale e culturale.⁹³⁷ Egli contesta la posizione della Chiesa nella misura in cui essa riconosce possibili e autentica questi fenomeni; lo psicoterapeuta tedesco, comunque, ammette che essi possono avere un impatto interpersonale, oggettivo e metafisico anche perché possiedono «una verità perlomeno psichica».⁹³⁸

Sul versante della riflessione psicologica è inoltre da segnalare il contributo *psico-teologico* dello psicologo gesui-

⁹³⁶ «L'isteria è una nevrosi, un disturbo psicologico legato a un conflitto interno alla persona, che ha coscienza del suo carattere patologico. Questo disturbo non compromette la percezione della realtà (nella psicosi, la patologia non è riconosciuta e il disturbo interferisce con la percezione della realtà)» (PH. WALLON, *Isteria*, in SBALCHIERO [ED], *Dizionario dei Miracoli e dello straordinario cristiano*, vol. 1, p. 921; cf. l'intera voce alle pp. 921-923).

⁹³⁷ Cf. E. DREWERMANN, *Psicologia del profondo ed esegesi*. La verità delle opere e delle parole. Miracolo, visione profezia, apocalisse, storia, parabola, Brescia, Queriniana 1996, vol. 2, pp. 34-38; 241-378: «Racconti di apparizioni e vocazioni, visioni e profezie».

⁹³⁸ *Ibidem*, p. 252.

ta A. Vergote,⁹³⁹ ricordato recentemente dal De Fiores che osserva come

«la psichiatria abbia gettato sospetti nel campo delle apparizioni sia perché sono molto simili alle allucinazioni dei malati mentali, sia in base all'*a-priori* razionalista, secondo cui è assurdo che Dio intervenga attivamente nel mondo. Domina la tendenza a psichiatrizzare i veggenti, ritenendo psichicamente *anormali* le loro esperienze *non normali*. Ora gli studi psicologici hanno dimostrato, al di là delle somiglianze (ambidue vedono e ascoltano ciò che gli altri non percepiscono), la diversità tra una personalità psicotica e quella di un veggente. Vergote mostra la possibile normalità psichica del veggente attraverso la mediazione del sogno, che “sembra illuminare effettivamente la realtà psicologica delle visioni” [...]. Non si può contestare l'impressione soggettiva dei veggenti, ma questa non garantisce la realtà oggettiva delle apparizioni, che restano visioni interiori alla psiche».⁹⁴⁰

Sociologi e antropologi, da parte loro, convergono nel ritenere che l'approccio psicologico, per quanto necessario per scandagliare la personalità del veggente e gli influssi del suo inconscio, non è sufficiente a intendere il complesso fenomeno delle apparizioni; è necessario, infatti, lo studio del contesto delle interazioni sociali, senza le quali non si comprende la genesi e lo sviluppo di tale realtà.⁹⁴¹

In tale delicato e controverso ambito mariofanico, quindi, il rapporto tra fede e scienza, come per la teologia, è

⁹³⁹ Cf. A. VERGOTE, *Visions et apparitions. Approche psychologique*, in *Revue Théologique de Louvain* 22 (1991) pp. 202-225.

⁹⁴⁰ DE FIORES, *Apparizioni*, in IDEM, *Maria*, vol. 1, p. 43.

⁹⁴¹ Cf. AMBROSIO, *Il fenomeno delle apparizioni di Maria nell'attuale contesto socio-religioso*, in *Aspetti della presenza di Maria nella Chiesa in cammino verso il Duemila*, pp. 359-385; P. APOLITO, *Il cielo in terra. Costruzioni simboliche di un'apparizione mariana*, Il Mulino, Bologna 1990, pp. 25-32.

necessario oltre che utile. Papa Wojtyła ha dato un importante contributo a tale tematica,⁹⁴² auspicando fortemente, come sta più volte esortando lo stesso suo successore Papa Ratzinger,⁹⁴³ un rapporto più fecondo in quanto esso se ben impostato e condotto nell'autonomia, nella distinzione e nella complementarità, esalta e non mortifica né la ragione e i suoi scopi, né dissolve o deprime la fede nei suoi irri-

⁹⁴² Cf. G. REALE, *Karol Wojtyła, un pellegrino dell'Assoluto*, Bompiani, Milano 2005, pp. 37-49: «Valore conoscitivo della fede e dell'esperienza mistica e nesso dinamico-relazionale del "circolo ermeneutico" che connette fede e ragione»; A. BRIGUGLIA-G. SAVAGNONE (EDD), *Scienza e fede. La pazienza del dialogo*, Elledici, Torino 2010, pp. 7-24; pp. 185-204.

⁹⁴³ Nell'insegnamento di Benedetto XVI, infatti, il Lògos/Dio del cristianesimo non appare più soltanto come la ragione matematica che è alla base di tutte le cose, ma come l'amore creatore che si fa compassione verso la creatura. La dimensione cosmica della religione che venera e accoglie il Creatore, con la ragione illuminata dalla fede, nella potenza dell'essere, e la sua dimensione esistenziale che anela alla redenzione, si competrano e diventano una cosa sola. Dio e la fede non annullano la creatura, ma la esaltano; non aboliscono la natura umana, ma la elevano; non distruggono la ragione e la filosofia, ma le potenziano e le conducono verso orizzonti sconfinati e non illusori, dove non avrebbero potuto presumere di giungere con le proprie forze (cf. AA. VV., *Per un nuovo incontro tra fede e logos*, in *PATH 7* [2008] pp. 3-191). Nella riunione plenaria della Commissione Teologica Internazionale, del 3 dicembre 2010, il Pontefice ha tra l'altro detto: «... sappiamo bene che la parola *logos* ha un significato molto più largo, che comprende anche il senso di *ratio*, *ragione*. E questo fatto ci conduce ad un secondo punto assai importante. Possiamo pensare a Dio e comunicare ciò che abbiamo pensato perché Egli ci ha dotati di una ragione in armonia con la sua natura. Non è per caso che il Vangelo di Giovanni comincia con l'affermazione "In principio era il *Logos*... e il *Logos* era Dio" (Gv 1, 1). Accogliere questo *Logos* – questo pensiero divino – è infine anche un contributo alla pace del mondo. Infatti conoscere Dio nella sua vera natura è anche il modo sicuro per assicurare la pace. Un Dio che non fosse percepito come fonte di perdono, di giustizia e di amore, non potrebbe essere luce sul sentiero della pace» (BENEDETTO XVI, *Conoscenza e amore pilastri della teologia*, in *L'Osservatore Romano*, 4 dicembre 2010, p. 8). Non è un caso che nelle apparizioni mariane il richiamo al bene supremo della pace è tradizionale (cf. BOFF, *Mariologia sociale*, pp. 613-629).

nunciabili contenuti religiosi e in ordine alla giustizia e alla pace del mondo.⁹⁴⁴ Occorre pertanto favorire aree di confronto tra modelli “apparentemente” antitetici, che potrebbero trovare convergenze al momento imprevedibili e inattese. In tal senso può dirsi di grande utilità lo studio di Stefano De Fiores sulle apparizioni, che ha saggiamente dedicato una sezione specifica ai contributi delle scienze antropologiche, sotto il cui profilo vengono non più valutate come meri fenomeni patologici, bensì come frutto di una sorta di “creatività artistica”, dunque rientranti nella sfera del “normale”.⁹⁴⁵ Citiamo alcuni di questi pensatori, in primo luogo Holstein, secondo cui le apparizioni rispondono a precisi bisogni psico-sociali: - *bisogno di fatti constatabili*; - *bisogno di protezione e di emotività religiosa*; - *bisogno di sicurezza*.⁹⁴⁶ Segue la *lettura antropologica* di Drewermann, per il quale le mariofanie, al di là della loro veridicità, sono un fatto *intrapsichico*, il cui luogo d’origine risiede negli «strati profondi della psiche umana»,⁹⁴⁷ svolgendo così una funzione *archetipica e simbolica* di grande rilevanza.

⁹⁴⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio* 48, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 17, n. 1274, pp. 986-987; U. CASALE, *Introduzione*, in J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Fede, ragione, verità e amore*. La teologia di Joseph Ratzinger. Un’antologia a cura di Umberto Casale, Lindau, Torino 2009, pp. 9-52; IDEM, *Fede e scienza, comunicazione di saperi?*, in J. RATZINGER, *Fede e scienza*. Un dialogo necessario. Un’antologia a cura di Umberto Casale, Lindau, Torino 2010, pp. 7-95.

⁹⁴⁵ Cf. DE FIORES, *Apparizioni*, in IDEM, *Maria*, vol. 1, pp. 37-49.

⁹⁴⁶ Cf. H. HOLSTEIN, *À quels besoins répondent les apparitions*, in *Cahiers Mariales* 77 (1971) pp. 79-92.

⁹⁴⁷ «Per quanto singolari le apparizioni e le visioni del divino possano sembrare nel nostro mondo, le comprendiamo solo se in esse riconosciamo una possibilità naturale della psiche umana di stornare la propria attenzione dalla realtà superficiale esteriore per essere vicina alla patria celeste» (DREWERMANN, *Psicologia del profondo ed esegesi*, p. 252).

Inoltre, il *campo sociologico* che scruta ed analizza il vasto e complesso campo delle apparizioni e delle mariofanie nei loro processi di *costituzione* e di *recezione*; ricordiamo in tal senso gli studi di P. Apolito e di G. Ambrosio (assolutamente *antitetici*: il primo, che non crede nella possibilità reale di tali eventi soprannaturali; il secondo che, nel quadro della teologia cattolica, non solo non li nega ma li *decifra* quali carismi utili alla retta fede purché si abbia un giusto approccio ad essi).

Il rapporto tra scienze umane e mariofanie è stato recentemente affrontato nel già menzionato Congresso di Lourdes (2008) da Johann G. Roten dell'Università di Dayton (USA).⁹⁴⁸ Posta la premessa delle coordinate contestuali in cui oggi si muovono le scienze sociali (la postmodernità "liquida" con la sua difficoltà di articolare la relazione tra soggetto e oggetto in nome di un empatismo fusionale, con la sua tendenza al livellamento di fenomeni tra loro differenti, con la sua serializzazione degli eventi mediante le tecniche di riproduzione e di comunicazione di massa, con la sua ossessiva attenzione ai veggenti quali oggetti da studiare o addirittura esempi di un'ulteriore stadio evolutivo dell'essere umano), Roten ha proposto una possibile articolazione della materia attraverso i seguenti binomi polari:

- "Tra Ufo ed elettroencefalogrammi"; qui si ritrovano gli approcci parapsicologici, mediante accostamento con le esperienze di morte imminente, e paranormali, nella loro paradossale valenza affermativa o negativa; gli studi comparati delle religioni, in particolare con lo sciamanesimo e le sue tecniche; la storia sociale delle apparizioni, attraverso la sottolineatura del loro legame con particolari situazioni

⁹⁴⁸ J. ROTEN, *Apparitions et sciences humaines*, in AA.VV., *Apparitiones Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia*, vol. 1, pp. 231-284.

storiche od esperienze “sensibili” dell’essere umano come la sofferenza; lo studio medico-sperimentale dei veggenti.

• “Tra Freud e Laurentin” (cioè, tra il padre della psicanalisi e uno dei più noti mariologi contemporanei),⁹⁴⁹ qui si incontrano gli approcci freudiani, quali quello di Carrol (sublimazione dell’istinto sessuale represso) e del già ricordato Vergote (il sogno quale veicolo di idee a forte connotato affettivo tipiche della comunità di appartenenza degli individui); gli approcci junghiani (la visione quale esperienza sconvolgente ed intensa dell’archetipo), quali quello sopra menzionato di Drewermann (la visione-apparizione come fenomeno intrapsichico di auto rappresentazione proiettiva dell’inconscio); gli approcci socio-culturali, interessati all’interazione veggente-folla nella costruzione del fenomeno apparizionistico, quali quello del citato Apolito; gli approcci psicologico-transpersonali, basati sull’ipotesi dell’esistenza di un “reale soggiacente” al campo del reale banale, vera e propria struttura “nascosta” dell’universo però accessibile alla coscienza umana e alla sua percezione da parte del soggetto; l’approccio personalista, quale quello di Laurentin articolato in cinque momenti (oggettività dell’evento; incontro; comunicazione; presenza; edificazione della personalità del veggente) basati sulla nozione antropologica e teologica insieme della “relazione”.

• “Tra fede e sovrannaturale”; qui incontriamo la figura della fede vissuta e la sua disponibilità-indisponibilità gnoseologica di fronte al fenomeno apparizionistico; l’uni-

⁹⁴⁹ Cf. R. LAURENTIN-P. SBALCHIERO (EDD), *Dictionnaire des “Apparitions” de la Vierge Marie*. Inventaire des origines à nos jours. Méthodologie, bilan interdisciplinaire, perspective, Fayard, Paris 2007; in questa sede utilizziamo l’edizione-aggiornamento in lingua italiana del 2010.

tà-differenza tra l'esperienza mistica⁹⁵⁰ e le apparizioni; il legame eventuale tra apparizione e miracoli e l'importanza del discernimento degli spiriti; la differenza esistente tra apparizione e miracoli; il superamento dell'opposizione tra natura e sovrannatura; l'odierna ambiguità semantica del sovrannaturale, oscillante tra il meraviglioso e lo stato di grazia di ogni battezzato (come accade in Laurentin);

• “Tra contrarietà e anatomia del cristianesimo”; costitutivi di tale opposizione polare sono l'oscillazione tra contrarietà e ambiguità nella valutazione del fenomeno apparizionistico (posizione riscontrabile con diverse motivazioni in autori diversi quali Congar, Tavard, Angelier & Langlois); la corrispondenza “anatomica” tra il cristianesimo e le apparizioni, esprimibile e verificabile in quattro costanti (la mediazione, iscritta nella struttura testimoniale dell'esperienza della rivelazione e della fede; l'incarnazione, iscritta nella struttura della rivelazione in quanto storia; l'escatologia, iscritta nell'evento cristologico che è culmine della rivelazione; il mistero, iscritto nella struttura sacramentale del reale inteso quale dialettica di visibile ed invisibile); la tensione tra identificazione ed ideale, espressa da una relazionalità mariana che si modula su una triplice e complementare tipologia (affettiva, essenzialmente materna; ammirativa, essenzialmente cognitiva; imitativa, dipendente dalla percezione di un modello); i rapporti tra sociologia e pedagogia religiosa, che si concentrano sulle strutture che assicurano la permanenza della memoria apparizionistica (il santuario,

⁹⁵⁰ Cf. AA. VV., *Esperienza mistica e pensiero filosofico*, LEV, Città del Vaticano 2003; F. ASTI, *Teologia della vita mistica*. Fondamenti, Dinamiche, Mezzi, LEV, Città del Vaticano 2009; P. MIGUEL, *Teologia mistica*, in SBALCHIERO (ED), *Dizionario dei Miracoli e dello straordinario cristiano*, vol. 2. pp. 1735-1740.

il pellegrinaggio ed il culto ad essi connesso, il gruppo e il raduno, l'esperienza della festa, il valore dell'icona; il legame essenziale tra il vedere, il credere, l'essere-con).

Le apparizioni costituiscono un argomento sempre attuale e suscitano sempre vivo interesse tra persone di ogni estrazione sociale e cultura; esse, al pari del Cristo, Verbo di Dio umanato in Maria, sono ancora oggi *dono* per la fede e *sfida* per la ragione. La dimensione teologica, storica, inter-relazionale, giudiziale, trasfigurativa, comunicazionale, rivelativa ed ecclesiale insita in questi fenomeni, rimane comunque prioritaria e va sempre colta, come giustamente osserva a tal riguardo il teologo Luca Bressan, secondo cui come mostrano chiaramente le accertate mariofanie, specie come quelle di Lourdes e Fatima,

«il centro di tutto l'evento va rinvenuto nel contesto rivelativo, nel messaggio che l'apparizione vuole comunicare. Tutto il dispositivo costruito va visto quindi come lo strumento attraverso il quale questo messaggio viene annunciato: le apparizioni vanno così lette e comprese come quel luogo in cui, grazie all'utilizzo di codici scenici ben definiti, viene comunicata ai pellegrini una buona notizia, un messaggio in grado di trasfigurare la loro vita individuale e sociale. Grazie alle apparizioni, grazie a questa esperienza, a molti viene aperto un orizzonte nuovo, ovvero l'accesso e la costruzione di una esperienza sensibile di senso della loro vita e della storia; i veggenti ci avrebbero detto, con maggiore precisione: viene aperto a tutti i pellegrini l'accesso ad una esperienza sensibile del senso "della" storia, la storia del mondo e dell'umanità divenuta anche storia di Dio. Le apparizioni sono un modo molto efficace per consentire alla moltitudine di accedere ad un giudizio sul proprio presente; le apparizioni sono uno strumento molto popolare e capillare, capace di comunicare in modo semplice

ed efficace il senso profondo della storia, così come l'esperienza cristiana lo rivela». ⁹⁵¹

Mediante gli strumenti delle scienze sociali, quindi, afferma il Bressan, ciò che si definisce come apparizione mariana o mariofania potrà essere decostruito e compreso come un importante “dispositivo linguistico” che costruisce un luogo scenico ben determinato, il cui scopo è far vivere (e in seguito rivivere) un'esperienza di fede in grado di reinterpretare l'identità di chi vi prende parte. L'apparizione si rivela in definitiva come una sorta di *grammatica*, come un *codice*, che permette di entrare nella struttura dell'evento e che consegna uno strumento capace di reinterpretare in chiave cristiana il presente e la storia dell'umanità. A fronte di tale esperienza l'approccio teologico pratico indaga come l'istituzione viene toccata e modificata da esse: come la Chiesa li assume dentro la sua plurisecolare tradizione e come da essi si lascia modificare, assimilandoli. ⁹⁵²

6. I SANTUARI MARIANI: RAGIONI-FINALITÀ-ATTUALITÀ

Qualunque apparizione mariana porta gradatamente il popolo cristiano a iniziare un importante e talora – i casi di Guadalupe, de La Salette, di Lourdes, di Fatima, di Siracusa e persino di Medjugorje (nonostante non sia stata ancora accertata la soprannaturalità dell'evento mariofanico), etc., sono emblematici in tal senso – imponente percorso di culto liturgico e di pietà popolare, che la Chiesa promuove e

⁹⁵¹ L. BRESSAN, *Fatima, forma singolare di esperienza cristiana. Coordinate per una lettura teologico-pratica delle apparizioni mariane*, in *La Scuola Cattolica* 138 (2010) p. 179.

⁹⁵² Cf. *ibidem*, pp. 167-192.

governa con saggezza pastorale, nella consapevolezza che i santuari possiedono un posto rilevante «nella geografia della fede e della pietà mariana» (*Redemptoris Mater* 28).⁹⁵³ Il tema *culto*, o culto liturgico, o pietà religiosa, o devozionale, ha sempre avuto grande rilevanza nella Chiesa. Esso rappresenta la dimensione più profonda della risposta a un appello personale che tocca le fibre più intime della persona credente nella sua autoconservazione e autodonazione. Cuore e luogo del culto cristiano “in spirito e verità” è, comunque, la liturgia, ove la Chiesa popolo sacerdotale celebra l’*opus salutis*.⁹⁵⁴ Quest’opera così grande la Chiesa, sacramento universale di salvezza, la celebra, sin dalle origini, in comunione con la Beata Vergine Maria, madre del nostro Dio e Signore Gesù Cristo (cf. *Lumen gentium* 52).⁹⁵⁵ Anche

⁹⁵³ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater* 28, lettera enciclica del 25 marzo 1987, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 10, nn. 1351-1354, pp. 976-981; cf. G. BESUTTI, *Santuari*, in DE FIORES-MEO (EDD), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, pp. 1253-1272; S. ROSSO, *Pellegrinaggi*, *ibidem*, pp. 1080-1107; G. AGOSTINO, *Pietà popolare*, *ibidem*, pp. 1111-1122; M. M. PEDICO, *La Vergine Maria nella pietà popolare*, Monfortane, Roma 1993, pp. 127-140; E. M. BEDONT, *Devozione popolare, santuari, pellegrinaggi*, in *Credere Oggi* 24 (2004) n. 4, pp. 61-75; CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, nn. 183-207, pp. 153-173 («La venerazione per la Santa Madre del Signore»); nn. 261-287, pp. 221-244 («Santuari e pellegrinaggi»); I. SCHINELLA, *Per un’ermeneutica della pietà popolare. Criteri teologico-pastorali*, in *Scienze Religiose* 22 (2008) pp. 192-142; 435-457.

⁹⁵⁴ Cf. P. DE CLERCK, *L’intelligenza della liturgia*, LEV, Città del Vaticano 1999; M. AUGÉ, *Liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003⁵.

⁹⁵⁵ Cf. I. M. CALABUIG, *La rilevanza di santa Maria per la fede e il culto della Chiesa*, in *Rivista di Pastorale Liturgica* 25 (1987) n. 6, pp. 3-17; AA.VV., *Celebrare Maria*, in *Rivista Liturgica* 75 (1988) n. 1, pp. 9-122; UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE, *Liturgie dell’Oriente cristiano a Roma nell’Anno Mariano 1987-88. Testi e studi*, LEV, Città del Vaticano 1990; I. M. CALABUIG, *Il culto di Maria in Oriente e Occidente*, in AA. VV., *Scientia liturgica*, Piemme, Casale Monferrato 1998, vol. 5, pp. 255-337; AA.VV., *Il culto mariano*, in *Rivista di Pastorale Liturgica* 39 (2001) n. 2, pp. 3-69.

nei santuari dedicati alla Madre di Dio la liturgia ecclesiale e la pietà popolare armonicamente si uniscono, con moduli ed espressioni diverse, nel confessare, celebrare, impetrare e ringraziare Dio per la sua provvidente bontà, con la finalità di *eucaristicizzare* l'esistenza e quindi la testimonianza dei devoti della *testis* del Regno, la Vergine di Nazaret.⁹⁵⁶

Nelle calde e accoglienti *domus Mariae* sparse in tutto il mondo, il pellegrino accolto dalla Santa Vergine è maternamente presentato a Cristo e in lui per lo Spirito al Padre di ogni consolazione. Ai piedi della Croce di Cristo la Madre convince il pellegrino che sotto quest'Albero della vita⁹⁵⁷ la sofferenza si fa redenzione, la solidarietà umana si trasfigura in agápe cristiana, il silenzio diviene contemplazione, la prece si concreta in dialogo con Colui che sa ascoltare e suggerire parole di conversione, di perdono, di sprone, di pace. Il piccolo spazio della grande o minuta chiesa, nota o oscura alle genti, assume per la presenza dell'Unitrino le dimensioni del mondo e del cosmo. Anche qui si sente il respiro dell'umanità orante che scorge nella Santa Genitrice di Dio, la madre, la sorella, la compagna di viaggio, la tenera avvocata. I santuari mariani – ben condotti e serviti – hanno, infine, la capacità di aprire il cuore a Dio e all'uo-

⁹⁵⁶ Questa tematica è stata affrontata più volte da Papa Wojtyła: cf. PERRELLA, *Ecco tua madre* (Gv 19,27), pp. 401-435; mentre per la questione martiriale o di testimonianza esemplata sul modello mariale, si vedano: B. G. BOSCHI, *La testimonianza nella Scrittura*, in *Sacra Doctrina* 53 (2008) pp. 13-31; S. MAGGIANI, *Lo sviluppo della pietà a santa Maria. Dalla «Sacrosanctum Concilium» alla «Collectio Missarum de Beata Maria Virgine»*, in *Rivista Liturgica* 75 (1988) pp. 20-25; A. KNIAZEFF, *La Madre di Dio nella Chiesa ortodossa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, pp. 220-222; S. M. PERRELLA, *Mariologia in dialogo con la scienza liturgica*, in AA. VV., *Liturgia: itinerari di ricerca*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1997, pp. 367-437, specialmente le pp. 429-435.

⁹⁵⁷ Cf. *Messa dell'esaltazione della santa Croce*, 14 settembre, prefazio.

mo, di far riscoprire la fecondità e bellezza della Parola, l'imprescindibilità della Penitenza sacramentale, la principalità dell'Eucaristia, convito pasquale dei figli e delle figlie del Dio di Gesù Cristo.⁹⁵⁸ La stessa preghiera, sia liturgica sia personale è guidata, innestata e diretta dalla Parola di Dio; la Scrittura, infatti, è importante perché ci riporta grandi esempi di preghiera e bellissime preghiere. Ma l'originalità della Bibbia e il suo magistero non sta nelle preghiere che copiosamente suggerisce – basti pensare alla ricchezza del Salterio –, ma nel “come” e nel “perché” della preghiera, di cui è testimonianza viva e imprescindibile. Si può ben dire che tutta la Scrittura sia nata dalla preghiera, frutto di un perseverante e amante ascolto di Dio: si risponde a Lui, si discute con Lui, si riflette dinanzi a Lui.⁹⁵⁹ L'intera storia d'Israele è attraversata, così, dalla preghiera, che emerge in ogni punto della sua narrazione, così come si evince nella stessa vita e ministero di Cristo e, seppur con i pochi dati che abbiamo dalla Scrittura, di Maria sua Madre (cf. Lc 1,46b-55).⁹⁶⁰ La storia stessa della Chiesa e dei credenti è punteggiata e sostenuta dalla preghiera che fa inabitare il discepolo e la discepola nel cuore stesso di Dio per mezzo dello Spirito. Il santuario, dunque, come ogni chiesa o tempio,

⁹⁵⁸ Cf. *Codice di Diritto Canonico*, can. 1234.

⁹⁵⁹ Cf. R. CANTALAMESSA-B. MAGGIONI, *Pregare in spirito e verità*. La preghiera secondo la Bibbia, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010.

⁹⁶⁰ Scrive Paolo VI nel n. 18 della esortazione apostolica *Marialis cultus* del 2 febbraio 1974: *Il Magnificat* è «la preghiera per eccellenza di Maria, il cantico dei tempi messianici nel quale confluiscono l'esultanza dell'antico e nuovo Israele [...]. In esso confluì il tripudio di Abramo che presentava il Messia (cf. Gv 8,56) e risuonò profeticamente anticipata la voce della Chiesa [...]. Il cantico della Vergine, dilatandosi è divenuto preghiera di tutta la Chiesa in tutti i tempi» (in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 3, n. 42, pp. 66-69; cf. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, pp. 133-144).

«è icona della dimora di Dio fra gli uomini, nella comunità ecclesiale, e icona di ogni discepolo di Cristo, tempio dello Spirito. Anche il santuario mariano ha tali significati. In esso Maria è presentata alla venerazione dei fedeli per il mistero dell'Incarnazione, quale dimora di Dio, trono della Sapienza, tempio vivente dello Spirito Santo, e rappresenta così in modo concreto e misterioso una via privilegiata per l'incontro con il Signore». ⁹⁶¹

Il santuario mariano, inoltre, dovrà segnalarsi per l'esemplarità dello stile, l'accuratezza dei riti liturgici e dei pii esercizi, la qualità della partecipazione, la ricchezza e la varietà delle proposte, avendo particolarmente a cuore, come abbiamo già sottolineato, la celebrazione dei sacramenti dell'Eucaristia e della Riconciliazione; guidando e alimentando sapientemente con la liturgia le molteplici espressioni di pietà popolare e dei pellegrinaggi. ⁹⁶² I responsabili e gli operatori pastorali del santuario, inoltre, devono persuadere il popolo cristiano che ogni *domus Mariae* oltre ad essere luogo di genuino culto, dovrà divenire sempre più anche “*luogo di cultura*” e “*cenacolo di artisti*”, che dovrebbe incidere positivamente sulla promozione umana, culturale e religiosa del territorio. ⁹⁶³ Infatti, la storia, la tradizione, le espressioni artistiche di ogni santuario, sono testimonianza di una cultura che riflette l'influsso vicendevole fra

⁹⁶¹ CONSILIUM PRIMARIUM ANNO MARIALI CELEBRANDO, *I santuari mariani* (7/10/1987), in IDEM, *Lettere circolari del Comitato Centrale*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1988, p. 22.

⁹⁶² Cf. *ibidem*, n. 1, pp. 23-24.

⁹⁶³ *Input* in tal senso ci vengono, ad esempio, da H. M. MOONS, *Custodisci il santuario*. Lettera del Priore Generale dei Frati Servi di Maria ai fratelli e sorelle della Famiglia Servitana che svolgono il loro servizio nei santuari, agli amici laici che collaborano con loro e ai pellegrini che li frequentano, nel IV centenario della Madonna della Ghiara (Reggio Emilia), del 22 dicembre 1996, in *Acta Ordinis OSM* 63 (1996) pp. 88-132.

il santuario e la vita della popolazione. Compito precipuo e naturale sarà la formazione teologica, catechetica e mariologica dei fedeli mediante mezzi e proposte che arricchiscano i pellegrini; soprattutto servizio della Parola, convegni, corsi di studio, biblioteca, pubblicazioni artistiche e poetiche,⁹⁶⁴ sacre rappresentazioni, concerti e mostre, etc.⁹⁶⁵ A tal riguardo va detto che sotto il versante dell'arte sacra le cose prodotte e proposte non solo nei santuari e nelle chiese – sin dal secolo scorso – non sono state sempre esaltanti, basti pensare che sovente si è disimpegnati offrendo opere che assecondano più il “gusto dei fedeli” (*placita fidelium*) che la genuina ed impegnativa *via pulchritudinis*,⁹⁶⁶ arrivando a veicolare immagini popolarie se non *kitsch* della *Tota Pulchra*.⁹⁶⁷ Osserva a tal riguardo lo studioso d'arte Leo Di Simone:

⁹⁶⁴ Importante è incentivare il fecondo intreccio più volte sperimentato con successo tra poesia e preghiera, nella consapevolezza che in ogni forma di arte e di creatività umana, che trovano nella poesia uno dei loro apici, sussiste una vera dimensione divina. Intreccio che risulta assai fecondo nella modernità ha insegnato più volte Hans Urs von Balthasar (cf. *Verbum Caro*. Saggi di teologia, Queriniana, Brescia 2005, vol. 1, pp. 107-135). Infatti: «Se il percorso della modernità è stato dall'Essere al nulla, in cui Dio si è problematicamente mostrato nella storia e nella vita umana velandosi, quello del rapporto fra poesia e preghiera altro non può essere che “da ombra / a sostanza” in un'ineffabile riscoperta di Dio “quale nuova vita”» (A. PELLEGRINI, *Preghiera e poesia. Elementi per un reciproco rapporto*, in *Vivens Homo* 19 [2008] pp. 76-77; cf. l'intero contributo alle pp. 51-79).

⁹⁶⁵ Cf. CONSILIUM PRIMARIUM ANNO MARIALI CELEBRANDO, *I santuari mariani* (7/10/1987), n. 2, pp. 25-27.

⁹⁶⁶ Cf. C. VALENZIANO, *Scritti di estetica e poetica*, EDB, Bologna 1999, pp. 256-266, ove l'autore ripropone le “sei tesi” sull'arte cristiana; IDEM, *Per viam pulchritudinis*, Le Madonie, Castelbuono (PA) 2000.

⁹⁶⁷ Cf. T. AMODEI, *Signum Magnum*. Perché la Madonna vuole apparire kitsch?, Edizioni Feeria-Comunità di San Leonino, Panzano in Chianti 2009.

«Così, “la Madonna appare *kitsch* a Lourdes, a Fatima, a Medjugorje perché si adegua” [...]. Certo, si adegua a una religiosità non ancora evangelizzata dove l’evento metafisico dell’apparizione è valutato in tutta la sua portata sacrale numinosa, connotato di *tremendum*, rappresentato in consistenza idolica da simulacri amorfi che fenomenologicamente richiamano la forma della pietra rizzata da Giacobbe quando il *tremendum* gli apparve facendolo trasalire ed esclamare: “Quanto è terribile questo luogo!” (Gn 28,17). Si rende necessaria, nella logica simbolica del mito, l’unzione della pietra con olio, simbolo della realtà spirituale, dello spirito dell’Eterno, per toglierla dalla sua indeterminazione, per vivificarne i contenuti latenti e conferirle un senso superiore. È iniziato un processo di metamorfosi nella storia dell’umanità di cui l’oggetto litico è referente simbolico mentre lo stesso luogo dove il sacro è apparso muta il suo nome, da *Luz* (nocciola-guscio chiuso e duro) in *Beith El*, casa di Dio, luogo aperto che denota un diverso rapporto con l’Eterno, di tipo personale e non sacrale. Così il *kitsch* di cui trattiamo è di cattivo gusto perché non in grado di percepire il senso superiore dell’evento metafisico cogliendone esclusivamente gli accenti eclatanti, miracolistici, sacrali; essendo poi impossibile la rappresentazione artistica del metafisico, il modo più semplice, istintivamente semplice, è quello idolico-sacrale che produce un simulacro “senza spigoli, senza sesso e disincarnato” [...]; un simulacro artistico cui manca la scoperta del volto, l’umanizzazione progressiva dell’essere umano che l’arte occidentale ha rappresentato per secoli da quando si affrancò dalla soggezione della *physis*, del sacro, per dirla con la M. Zambrano⁹⁶⁸ che nota come l’arte in Occidente, almeno dopo la scoperta del pensiero, di ciò che è altro dalla *physis*, ha avuto una radice di umanesimo, è stata umanista nel momento stesso in cui nacque».⁹⁶⁹

⁹⁶⁸ Cf. M. ZAMBRANO, *L’agonia dell’Europa*, Marsilio, Venezia 1999.

⁹⁶⁹ L. DI SIMONE, *Presentazione*, in AMODEI, *Signum Magnum*, pp. 10-

Non ci si può dimenticare e non può essere in alcun modo veicolata l'idea che l'incontro, la visita di Dio e/o dei suoi Santi, tra cui eccelle la *Tota Pulchra*, sia un'esperienza assolutamente trasfigurante, che mostra la sfolgorante bellezza non solo dell'Unitrino ma anche di coloro che sono stati avvolti dalla sua luce incomparabile.⁹⁷⁰ Le teofanie, come le aghiofanie e le mariofanie sono irriducibilmente *esperienza estetica* che hanno nello stesso tempo una grande influenza e destinazione antropofanica! Infatti, osserva l'ecclesiologa Cettina Militello:

«Dove c'è immagine c'è anche la *via pulchritudinis*, la dinamica viva della *via pulchritudinis*; ossia c'è una "presenza", una reale "conoscenza", "una corrispondenza di amorosi sensi", un *admirabile commercium*. Cade ogni rischio "ideologico" – non più il primato dell'idea, ma piuttosto quello del vissuto in atto, dell'azione. Esplodono così tutta una serie di problematiche e prima fra tutte emerge la valenza memoriale (di memoria efficace) della azione/presenza nei suoi esiti comunitari ed ecclesiali. La "corrispondenza d'amorosi sensi" è la mistica cristiana, mistica sacramentale, mistica nuziale. Tutto ciò importa delle implicazioni significative e in ordine a Maria e in ordine alla mistica sacramentale, poco avvertita quale evento di bellezza».⁹⁷¹

⁹⁷⁰ Cf. *ibidem*, pp. 17-27.

⁹⁷¹ C. MILITELLO, *Mariologia e «via pulchritudinis»*, in *Marianum* 61 (1999) p. 471; cf. l'intero intervento alle pp. 459-487. Il termine "mistica", utilizzato da più saperi, oggi è soggetto a differenti interpretazioni, e l'estensione del suo uso nell'ambito della teologia spirituale, della teologia dogmatica, della teologia liturgica e della stessa mariologia, sembra preannunciare nuovi percorsi interpretativi: cf. R. ZAS FRIZ DE COL, *Verso una nuova teologia mistica? L'emergere di una tendenza attuale nella teologia spirituale*, in *Rassegna di Teologia* 46 (2005) pp. 587-607; L. BORRIELLO *Esperienza mistica e teologia mistica*, LEV, Città del Vaticano 2009; AA. VV., *Mistica e ritualità: mondi inconciliabili?*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1999; S. M. MAGGIANI, *Mistica e Mariologia*, in *Marianum* 72 (2010) pp. 9-16; F. ASTI, *Maria nell'esperienza mistica: una questione terminologica e di mediazione?*, *ibidem*, pp. 227-317.

Il santuario è anche *luogo di proposta vocazionale* sul modello della vocazione di Cristo e della Madre; la vocazione alla famiglia, alla vita sacerdotale e religiosa etc., trovano nell'Uomo-Dio e nella Donna di Nazaret i modelli ispiratori della propria dedicazione a Dio, alla Chiesa, al mondo. Il santuario, inoltre, sulla scorta dell'atteggiamento del Signore Gesù e della santa Madre deve divenire "*luogo di carità*", rappresentando in maniera sempre più vera e concreta, «il segno che testimonia la mediazione fra l'amore di Dio e i bisogni dell'uomo, nel nome e nell'intercessione della Madre della misericordia». ⁹⁷² Non si può non te-

⁹⁷² CONSILIUM PRIMARIUM ANNO MARIALI CELEBRANDO, *I santuari mariani* (7/10/1987), n. 4, pp. 32-34. Nel magistero di Giovanni Paolo II, ad esempio, i titoli «Madre della misericordia; Madonna della misericordia; Madre della divina misericordia» introducono, innanzitutto, nella prospettiva di colei che è Madre del Crocifisso e del Risorto (cf. GIOVANNI PAOLO II, *Dives in misericordia* 9, lettera enciclica del 30 novembre 1980, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 7, n. 913, p. 839); titoli che parlano di colei che «avendo sperimentato la misericordia in modo eccezionale, "merita" in egual modo tale misericordia lungo l'intera sua vita terrena e, particolarmente, ai piedi della croce del Figlio; e, infine, come di colei che, attraverso la partecipazione nascosta e, al tempo stesso, incomparabile alla missione messianica del suo Figlio, è stata chiamata in modo speciale ad avvicinare agli uomini quell'amore che egli era venuto a rivelare» (*ibidem*, n. 914, p. 839). La relazionalità di Maria, in rapporto alla misericordia divina, è duplice; da una parte, ella ne fa esperienza singolare come persona che ne è fatta oggetto da parte di Dio, diventandone poi la prima e più qualificata evangelizzatrice e proclamatrice neotestamentaria. D'altra parte, la Serva del Redentore «ha reso possibile col sacrificio del cuore la propria partecipazione alla rivelazione della misericordia divina [...]. Nessuno al pari di lei [...] ha accolto col cuore quel mistero: quella dimensione veramente divina della redenzione, che ebbe attuazione sul Calvario mediante la morte del Figlio, insieme al sacrificio del suo cuore di Madre, insieme al suo definitivo "sì"» (*ibidem*, n. 912, p. 837; per la questione biblica e teologica, cf. AA. Vv., *Maria Madre di misericordia. Monstra te esse Matrem*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2003). La misericordia di Maria oltre a un grande valore teologico ed esemplare possiede, inoltre, una grande incidenza per il sociale umano come giustamente ha rilevato S. DE FIORES, *La figura liberatrice di Maria e l'impegno sociale dei cristiani*, in AA. Vv., *Maria e l'impegno sociale dei cristiani*, AMI, Roma 2003, pp. 27-43.

ner conto del fatto che il santuario, specie se è dedicato alla Madre del Signore, deve divenire sempre più “*luogo di impegno ecumenico*”, per questo in essi dovrà attuarsi una corretta catechesi su Maria nel suo rapporto con la Trinità e con la Chiesa, alla luce della Sacra Scrittura e della genuina Tradizione,⁹⁷³ tenendo conto non solo del magistero ecclesiale, ma anche del contributo della teologia e della mariologia ecumenicamente intese e proposte,⁹⁷⁴ in modo da evitare «diligentemente ogni cosa che possa indurre in errore i fratelli separati o qualunque altra persona circa la vera dottrina» (*Lumen gentium* 67) e prassi mariana della Chiesa cattolica.⁹⁷⁵

Il santuario è luogo privilegiato di *pellegrinaggio* di tanti fedeli,⁹⁷⁶ ed ha, non tralasciando il riverente saluto all’ico-

⁹⁷³ Cf. CONSILIUM PRIMARIUM ANNO MARIALI CELEBRANDO, *I santuari mariani* (7/10/1987), n. 5, pp. 33-37.

⁹⁷⁴ Cf. G. BRUNI, *Grammatica dell’ecumenismo. Verso una Nuova Immagine di Chiesa e di Uomo*, Cittadella, Assisi 2005; G. BRUSEGAN, *Ecumenismo ed ecumenismi*, in *Credere Oggi* 27 (2007) n. 4, pp. 11-25; G. DAL FERRO, *L’ecumenismo dottrinale*, *ibidem*, pp. 26-41.

⁹⁷⁵ Cf. S. M. PERRELLA, *Quanta est nobis via? Maria Madre di Gesù e la ricerca dell’unità perduta. Per una lettura del Documento «des Dombes»*, in *Marianum* 64 (2002) pp. 163-250, specialmente le pp. 228-246; IDEM, *Perché venerare Maria? Motivi storici e teologici del culto mariano*, in *Miles Immaculatae* 38 (2002) pp. 19-76.

⁹⁷⁶ Cf. A. DUPRONT, *Crociate e pellegrinaggi*, Boringhieri, Torino 2006², pp. 191-241. La consuetudine e la metafora del pellegrinaggio, che la tradizione cristiana ritiene particolarmente significativa nell’esprimere la risultante del movimento salvifico *avvento di Dio – esodo dell’uomo*, costituisce da sempre il *proprium* dell’esperienza religiosa: il sentirsi attratti dal divino e l’andargli incontro, seppur con fatica, “la fatica del cuore”. In particolare la tradizione ebraico-cristiana assume l’esperienza primordiale del *camminare*, che offre all’uomo la possibilità di lasciare un luogo e di raggiungerne uno nuovo, per significare l’esperienza del credente, in viaggio verso la sua meta ultima. Sotto questo aspetto il binomio Abramo-Maria è prototipico ed esemplare per la Chiesa pellegrinante verso la Trinità (cf. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI

na della Madre di Dio, il suo culmine nella celebrazione della Riconciliazione e dell'Eucaristia. Anzi, è nel pellegrinaggio che la Cena del Signore appare nella sua vera luce; nata da un pellegrinaggio (cf. Lc 22,8), essa è il sacramento dell'esodo di Cristo e per noi memoria-compimento dell'Alleanza (cf. Es 12) e cibo per il viaggio.⁹⁷⁷ Pertanto, a livello di orientamento generale, l'esperienza del pellegrinaggio ai santuari si configura come un'esperienza specifica, ricca, molteplice, soprattutto orante:

«1) deve creare un clima comunitario, sia all'interno del gruppo che tra vari gruppi, come esperienza privilegiata di comunione tra comunità e chiese diverse; 2) nella preghiera si devono mettere al primo posto le assemblee liturgiche, specie quelle sacramentali; 3) dev'essere un vero tempo for-

SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, nn. 279-287, pp. 235-244). Il pellegrinaggio, che la Chiesa ed ogni credente compiono, possiede, evidentemente, un carattere essenzialmente interiore; si tratta di un itinerario mediante la fede, nello Spirito del Risorto, al Padre; proprio in questo itinerario attraverso lo spazio e il tempo, e ancor più attraverso la storia delle anime, è presente la Vergine con la sua sempre attuale esemplarità di "pia pellegrina" (cf. AA.Vv., *Avvento di Dio esodo dell'uomo*. Il pellegrinaggio della fede, Vivere in, Roma 2000; AA.Vv., *Maria esule, itinerante, pia pellegrina*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1988). Si veda anche il recente studio di J. CHÉLINI-BRANTHOMME, *Les pélegrinages dans le monde*, À travers le temps et l'espace, Hachette, s.l., 2004.

⁹⁷⁷ Dobbiamo specialmente a Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, una rinnovata attenzione della Chiesa al *Sacramentum caritatis*: - PAOLO VI, *Mysterium fidei*, lettera enciclica del 3 settembre 1965, in *Acta Apostolicae Sedis* 57 (1965) pp. 753-774; - GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, lettera enciclica del 17 aprile 2003, in *Acta Apostolicae Sedis* 95 (2003) pp. 433-475; IDEM, *Mane nobiscum Domine*, lettera apostolica del 7 ottobre 2004, in *Acta Apostolicae Sedis* 97 (2005) pp. 337-352; BENEDETTO XVI, *Sacramentum caritatis*, esortazione apostolica postsinodale del 22 febbraio 2007, in *Acta Apostolicae Sedis* 99 (2007) pp. 105-180. Va inoltre rilevata la consonanza e il legame tra l'Eucaristia e la Vergine: cf. AA. Vv., *Maria e l'Eucaristia*, Centro di Cultura Mariana "Madre della Chiesa", Roma 2000; PERRELLA, *Ecco tua Madre (Gv 19,27)*, pp. 401-435.

te di vita spirituale (equivalente a un ritiro o agli esercizi spirituali), favorito da predicazioni nutrienti di buona catechesi; 4) se un rigorismo eccessivo è da proscrivere (non è escluso che si prevedano nel programma momenti distensivi), non si deve cadere nella tentazione – talora assai forte – di dissolverlo in un viaggio turistico, ma bisogna vigilare perché si svolga in un clima di preghiera. Come elementi da promuovere: 1) il primato della preghiera (se essa viene a mancare, il pellegrinaggio svanisce); 2) il cammino penitenziale, un fatto fondamentale per l’inserimento nel mistero pasquale; 3) la partecipazione alla vita della Chiesa, entrando attivamente nelle sue preoccupazioni e nella sua azione [...]. Il pellegrinaggio deve mettere in atto la “memoria” della Chiesa, l’annuncio del ritorno di Cristo verso cui essa va incontro e la testimonianza verso “quelli che sono fuori”. È per questo che il cammino del pellegrinaggio non è un fatto a sé stante, più o meno ai margini della vita ecclesiale, tanto meno in contraddizione con essa». ⁹⁷⁸

Il santuario mariano non è solo luogo di incontro col Signore, con la Madre, con la Chiesa, con tanti fratelli e sorelle sovente anonimi; esso è anche luogo di verace carità integrale: si ama Dio per imparare ad amare e servire stabilmente i fratelli e le sorelle, non solo di fede. I grandi come i piccoli centri mariofanici sono o devono diventare luoghi di concreta concentrazione della carità agapica di natura e finalità teologica ed antropologica. Ad esempio, Lourdes (come altri santuari), oltre ad essere un luogo speciale di incontro con Gesù Eucarestia, continua ad orientare e a promuovere, *per extensio* della logica eucaristico-oblativa, la diaconia ai malati e agli emarginati, dando testimonianza dell’amore di Dio e della *Salus infirmorum* verso i soffe-

⁹⁷⁸ S. ROSSO, *Pellegrinaggi*, in DE FIORES-MEO (EDD), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, p. 1102.

renti e i provati dall'infermità:⁹⁷⁹ non è un caso che il Vangelo della Carità sia il vero messaggio veniente dalle mariofanie di Lourdes.⁹⁸⁰

«I fatti miracolosi di Lourdes - ci attesta lo storico francese R. Aubert riportandoci alla dimensione storica -, non sono che un caso privilegiato. Si direbbe infatti che Dio si sia compiaciuto di reagire contro il razionalismo positivista dell'epoca, moltiplicando gli interventi del soprannaturale. Attorno al curato d'Ars e a don Bosco si produssero dei miracoli non inferiori a quelli dei tempi antichi che le opere di Ozanam e del Montalembert andavano a quell'epoca rimettendo in onore. Anche nella vita di eroi più umili della santità, poveri religiosi, curati eroici, fondatori di ospedali od orfanotrofi, si nota la stessa testimonianza sensibile di un'azione soprannaturale. Le canonizzazioni, che Pio IX si compiaceva di circondare di un lustro straordinario, il cui numero, dopo il riserbo dei Papi anteriori, colpiva i con-

⁹⁷⁹ La salute è un bene prezioso ed è collegata al dono della vita, e Maria è Madre dell'*Evangelium vitae*, cioè di colui che è venuto nel mondo perché gli uomini «abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (Gv 10,10); perciò i fedeli di tutte le età e condizioni la invocano perché essa non l'abbandoni o perché essa possa essere recuperata per sua intercessione. Nella storia della salvezza e della fede cristiana la salute non viene riportata solo alla terapia-guarigione, ma alla promozione di un modo nuovo di vivere; il traguardo è la *salute integrale*, cioè la salvezza donata da Cristo. È questo l'insegnamento delle azioni terapeutiche di Gesù narrateci dai Vangeli; egli dichiara di essere venuto per i malati (cf. Mc 2,17; Lc 5,31; 19,10) identificando se stesso con essi (cf. Mt 25,36-40). Ma questa scelta ha un valore pedagogico e trascendentale; Egli non è un semplice guaritore, ma è il Salvatore dell'uomo costituito tale da Dio: la Vergine richiama costantemente questa verità di fede, per cui la salute-salvezza è una delle chiavi ermeneutiche fondamentali per accogliere e comprendere con e come Maria l'evento Cristo (F. ANGELINI, *Maria Salus Infirmorum nel mistero e nella storia della salvezza*, Orizzonte Medico, Roma 1970; R. LAZZARI, *Maria nel mondo della salute*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010).

⁹⁸⁰ Cf. R. LAURENTIN-B. BILLET, *Lourdes*, in LAURENTIN-SBALCHIERO (EDD), *Dizionario delle «apparizioni» della Vergine Maria*, pp. 461-467.

temporanei, contribuirono ad attirare l'attenzione dei fedeli sul carattere permanente nella Chiesa *delle meraviglie della grazia*».⁹⁸¹

Queste riflessioni/esortazioni, scaturite sostanzialmente dall'opportuno insegnamento della Chiesa, indicano gli orientamenti e le proposte da attuare in ogni santuario mariano, luogo privilegiato di accoglienza di Dio e dei suoi valori, fra cui spicca l'attenzione amorosa ad ogni persona, specie se "ultima" nel mondo ma certamente non nel cuore di Dio-Amore. Indicazioni che non intendono affatto emarginare o declassare le varie forme di devozione e di pii esercizi approvati dalla Chiesa e proprie di ogni luogo e culture, come ad esempio, il rosario, l'angelus, le litanie, le suppliche, i mesi e il sabato mariano, etc., sia nelle forme tradizionali che in quelle rinnovate secondo lo spirito dell'esortazione apostolica di Paolo VI *Marialis cultus* del 2 febbraio 1974, ancora valide.⁹⁸²

7. I CONTRIBUTI DEL CONGRESSO MARIOLOGICO-MARIANO DI LOURDES SULLE APPARIZIONI

Dal 4 all'8 settembre 2008 si è celebrato, come già detto precedentemente, presso il santuario mariano di Lourdes in Francia, il 22° Congresso Mariologico-Mariano Interna-

⁹⁸¹ R. AUBERT, *Il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, in AA.VV., *Storia della Chiesa*, SAIE, Torino 1971, vol. XXI/2, p. 713.

⁹⁸² Cf. PAOLO VI, *Marialis cultus* 40-55, esortazione apostolica del 2 febbraio 1974, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 5, nn. 71-87, pp. 100-117; I. M. CALABUIG, *Introduzione alla lettura della «Marialis cultus»*, in AA.VV., *De cultu mariano saeculo XX. A Concilio Vaticano II usque ad nostros dies*, PAMI, Città del Vaticano 1998, vol. 1, pp. 67-95.

zionale indetto dalla Pontificia Accademia Mariana Internazionale (PAMI). A tal riguardo il Santo Padre nel messaggio fatto pervenire al suo Inviato speciale al Congresso, ricorda come «lungo i secoli, i fedeli sparsi in tutto il mondo hanno avuto la consuetudine di onorare la Vergine Maria con una pietà e con un culto particolari; per quanto ci risulta ciò è accaduto in misura assai notevole presso l'insigne santuario di Lourdes, dove numerose folle sono solite recarsi per impetrare benefici spirituali e corporali. Infatti, si attesta che in questo luogo è apparsa la Vergine Immacolata facendo comprendere quanto sia necessario mettere da parte le cose passeggere per ricercare senza alcuna esitazione quelle eterne. La perenne e singolare pietà con la quale la Chiesa si rivolge alla Madre santissima di Gesù Cristo esige di essere approfondita sempre più e di essere confermata attraverso la ricerca teologica».⁹⁸³ Infatti, preparato con cura dal presidente Vincenzo Battaglia e dal segretario, Stefano M. Cecchin, il Congresso, dal titolo «Le apparizioni della Beata Vergine Maria. Tra storia, fede e teologia», ha visto la partecipazione di teologi e di mariologi di ogni parte del mondo, che hanno proposto la tematica sotto diverse angolature interdisciplinari, dalla dimensione storica, biblica, teologica, giuridica, a quella ecclesiologica, mariologica, liturgica, ecumenica, delle scienze umane.

Dopo il saluto di accoglienza del vescovo di Tarbes e Lourdes mons. Jacques Perrier, il presidente della PAMI ha offerto le coordinate su cui sviluppare il Congresso: il fatto della presenza delle mariofanie nel vissuto della Chiesa (e

⁹⁸³ BENEDETTO XVI, *Messaggio a sua Em.za il card. Paul Poupard* (23 giugno 2008), in AA.VV., *Apparitiones Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia*, vol. 1, pp. 11-12 (il testo è in latino, la traduzione italiana qui riportata è mia).

non solo, vista l'odierna pervasività mediatica) e l'esigenza di una loro ricezione significativa nel cammino cristiano non solo specificamente cattolico, ma ecumenico. Scopo del Congresso è stato quindi di contribuire all'elaborazione dei criteri dottrinali sia teologici che giuridici, capaci di guidare ecclesialmente il discernimento (*verità del fatto*) e la conseguente risposta pastorale, spirituale e formativa (*verità del significato*). Il Congresso, molto partecipato non solo da teologi e da cultori di mariologia, ha visto anche la presenza di un cospicuo numero di persone "non addette ai lavori", tutte interessate a conoscere e/o approfondire la tematica in questione grazie al contributo di esperti venuti da tutto il mondo. Le relazioni generali dettate al mattino nella grande aula "S. Bernadette" sono state 12; mentre quelle divise nelle 14 sessioni linguistiche particolari pronunciate nel pomeriggio sono state 150, ove il tema mariofanico è stato affrontato dando particolare attenzione al dato inculturato; meritano inoltre di essere segnalate le due sezioni ecumeniche, una appartenente alla Society of the Blessed Virgin Mary, l'altra, secondo tradizione, propria di ogni Congresso mariologico internazionale. Hanno partecipato al Congresso 175 relatori provenienti da 35 nazioni diverse e da tutti i continenti, compresa l'Oceania, mentre gli iscritti sono stati 450.

Dalle relazioni generali, *dal punto di vista storico-teologico*, è emerso come le apparizioni, specialmente quelle mariane, hanno sempre incuriosito, incuriosiscono e attirato l'attenzione di credenti e non credenti; esse declinano la cordiale e provvidente presenza del Cielo nella nostra storia di viatori verso Dio. Ma è soprattutto nei tempi moderni e contemporanei che questi fenomeni straordinari hanno subito una grande lievitazione, tanto che «si parla di "inflazione del miracoloso" (J. Honoré) e di "proliferazione di

apparizioni” (R. Laurentin)». Le apparizioni mariane, per il loro carattere di fenomeno non immediatamente e non facilmente definibile, devono essere studiate e valutate ricorrendo ad una metodologia interdisciplinare, seguendo però un criterio gerarchico. Le discipline interessate sono molteplici: dalla teologia biblica alla teologia fondamentale e dogmatica, dall’ecclesiologia alla pastorale, dalla liturgia, al diritto canonico e alle scienze umane e sociali. Di particolare rilievo è il dialogo tra la teologia e le scienze antropologiche, comprese la sociologia, la medicina, le neuroscienze, la psicologia e la psicoanalisi. Questo approccio interdisciplinare è indispensabile se si vuole operare un discernimento che sia insieme critico, rigoroso e affidabile nei suoi risultati, in quanto tali risultati devono fornire criteri chiari per un giudizio sereno ed oggettivo, non solo ai pastori, all’autorità ecclesiastica e agli esperti chiamati in causa, ma anche al popolo di Dio, destinatario ultimo, se vogliamo, dei fatti e dei messaggi inerenti alle accertate mariofanie. Dinanzi a questi persistenti fenomeni gli interrogativi, le reazioni, le ansie, gli studi, i giudizi, le aspettative e gli atteggiamenti sono tanti e diversi; la stessa Chiesa nel suo magistero pastorale è intervenuta e responsabilmente interviene per compiere una necessaria e rigorosa opera di discernimento per separare il “grano dalla pula”. Si tratta, in fin dei conti, di saper discernere tra apparizioni vere e false, cioè di arrivare ad affermare con sufficiente certezza se l’evento ha un carattere soprannaturale, oppure se non lo ha affatto o se si deve sospendere il giudizio in attesa di ulteriori elementi e prove da esaminare con rigore e pazienza, senza per questo voler impedire o negare la libertà del Cielo ad “entrare” nella nostra storia di pellegrini, di viandanti.

Nessuno di fronte a questi *segni* della presenza e dell'interesse provvidente del Cielo per la nostra storia, la nostra fede e la nostra destinazione escatologica (ovvero, salvezza dell'anima e del corpo!), che hanno visto e vedono la prevalenza della persona e del ruolo materno della Vergine gloriosa, può nascondersi la difficoltà, dal punto di vista umano, teologico, teologale, scientifico, ecumenico e pastorale, di decidere *quale atteggiamento assumere* dinanzi a questi veri o presunti *segni del Cielo*. Resta accertato, ad ogni modo, che il doveroso discernimento ecclesiale è reso particolarmente difficoltoso quando si deve distinguere – e valutare – tra i fatti esterni accessibili a tutti, e i fatti “privati” (visioni, apparizioni, lacrimazioni e messaggi) sperimentati solo da una persona o da poche persone. A tutto questo si aggiunge il delicato compito riguardante la probità e credibilità del percipiente come anche lo studio della personalità del veggente, della sua esperienza spirituale ed ecclesiale, del modo con cui ha elaborato e ricostruito, anche verbalmente, quanto ha “visto” e “udito”. A proposito poi delle apparizioni approdate nella liturgia della Chiesa tramite una “memoria” (Guadalupe, Lourdes, Fatima) che ne convalida il riconoscimento ufficiale, si deve dire che vanno classificate come eventi segnati da un timbro speciale di soprannaturalità; come tali, le “memorie” conducono a rendere grazie al Padre, per mezzo di Gesù Cristo, nello Spirito Santo, includono ed evocano la testimonianza della fede che si è storicizzata nei luoghi dove si ricorda l'accertata apparizione della Santa Vergine nonché il suo ruolo di solerte mediatrice materna “in Cristo e nello Spirito”, presso il Padre *pro nobis*.

In tale ambito così pregno del Mistero di Dio in Cristo e dei suoi Santi, non si può omettere o sottovalutare il co-

stante riferimento al mistero pasquale e alla parusia del Signore Gesù. La Vergine Maria, Glorificata in corpo e anima, è soggetta, nel senso pieno del verbo, alla Signoria salvifica di Cristo. Lei, la Madre del Signore, è anche la Serva del Signore: lei compie sempre e solo ciò che Lui le dice e le chiede di fare. Pertanto, ogni sua “apparizione” autentica è una modalità “speciale” del servizio e della missione che è chiamata a svolgere quale sorella e madre spirituale dell’umanità, specialmente dei fedeli. A riguardo delle apparizioni e delle mariofanie, è bene considerare quanto è stato detto sulle “apparizioni pasquali del Risorto”, le quali segnano l’inizio della missione evangelizzatrice affidata da Cristo agli apostoli e presentano un preciso carattere ecclesiologicalo ed escatologico. Quindi, quando sono autentiche, le apparizioni mariane conducono quanti ne beneficiano, come pure la comunità ecclesiale, ad una rinnovata presa di coscienza che la vocazione cristiana è quella di essere membri di una comunità radunata dal Signore Risorto, guidata dallo Spirito Santo e inviata in missione ad evangelizzare. Ma non si evangelizza se non si torna a vivere il Vangelo, se non ci si sottomette alla parola e alla volontà del Salvatore, se non si accetta di seguirlo con impegno e con fedeltà. Ecco il messaggio essenziale trasmesso dalle apparizioni e dalle mariofanie; un messaggio che i veggenti/percipienti, edotti dallo Spirito Santo e dalla stessa Vergine, hanno formulato spesso in termini di conversione, di penitenza e di preghiera.

Mediante l’accoglienza di una accertata ed autenticata apparizione/mariofania, si prende atto e coscienza che Dio Uno e Trino ha voluto donare a tutta la Chiesa, e non solo al veggente o ai veggenti, un segno tangibile della sua misericordia, tenerezza e provvidenza. Questo deriva dalla con-

statazione che ci si trova dinanzi ad avvenimenti soprannaturali che confermano, e rendono più evidente ai fedeli, la presenza materna e il ministero materno della Madre di Dio. Per la sua condizione di Glorificata in corpo ed anima, essendo nella comunione dei santi, Maria ha la capacità – donatale da Dio Uno e Trino – di comunicare con coloro che sono per lei figli e figlie, fratelli e sorelle in umanità e in fede. La Vergine Maria attua questa comunione e diaconia adempiendo il suo compito di serva del Signore, che tutto riceve da Dio e tutto restituisce e indirizza a Lui per mezzo di Cristo nello Spirito Santo, perché Lui sia lodato, ringraziato e glorificato come si deve.

Le mariofanie sono un fenomeno talmente complesso e non immediatamente e facilmente definibile, che si richiede un maggiore interesse, dialogo ed interazione fra le scienze teologiche (di matrice storica, giuridica, mariologica, protologico-escatologica) e umane, particolarmente la psicologia, la psichiatria, la psicanalisi, la sociologia, l'antropologia religiosa, etc. In tale ambito il confine tra naturale e soprannaturale, tra intervento oggettivo del Dio trinitario e azione puramente umana, tra carisma ed istituzione, non è mai così immediatamente evidente, afferrabile.⁹⁸⁴

Una genuina mariofania ha anche un *carattere formativo*, una funzione sapientemente *didattica*, volta a far comprendere alla Chiesa di essere chiamata incessantemente da Dio a rendersi sempre la serva umile e docile, la quale, ad imitazione della Vergine Maria suo modello ed icona, accoglie con gratitudine e custodisce con amore ogni dono che viene da Dio. Nello stesso tempo, la Chiesa non deve smettere di chiedere con insistenza, nella preghiera,

⁹⁸⁴ Cf. V. BATTAGLIA, *Allocuzione di chiusura*, *ibidem*, pp. 25-31.

tutto ciò di cui ha bisogno per essere fedele alla sua vocazione e missione al mondo. È doverosa questa sottolineatura perché, come si è appreso da varie relazioni pronunciate nel convegno di Lourdes, un aspetto rilevante delle apparizioni e delle mariofanie è quello relativo alla preghiera: la Vergine Maria, l'orante per eccellenza, chiede di pregare, insegna a pregare e continuamente prega; ma, nello stesso tempo, prega e intercede per la Chiesa e per l'umanità, sempre indigente del Bene supremo e salvifico. Ogni sua apparizione autentica diventa, allora, un invito – inciso nella storia – a prendere rinnovata coscienza della propria dipendenza radicale da Dio Uno e Trino, a volgere lo sguardo della mente e del cuore a Lui, origine, senso e meta di ogni persona ed esistenza umana. La persona e la parola di Maria di Nazaret, allora, sono come una luce che rischiarava le tenebre dell'indifferenza religiosa, dell'ateismo e del debolezza cristiano, come una voce che scuote dal torpore e dal silenzio colpevoli nei riguardi di Dio. Esse indicano in modo inequivocabile qual'è la Via che conduce a Dio: Cristo Gesù, l'unico, perfetto mediatore e salvatore delle genti.

Il Convegno di Lourdes del settembre 2008, nonostante immancabili aporie e mancati approfondimenti, rimane una tappa significativa dell'impegno teologico e interdisciplinare circa il vasto e complesso fenomeno che va sotto il nome di "rivelazioni private" e di "apparizioni mariane". L'apporto innovativo in materia del Congresso lourdiano è stata la ricognizione del *carattere dell'ecclesialità* insito nelle autentiche apparizioni mariane; la loro essenza non si riferisce al contenuto materiale della fede ma al modo di agire e di comportarsi della Chiesa nella storia. In altre parole, le mariofanie autentiche richiamano l'intero mistero di Cristo in-

dissolubilmente unito alla sua Chiesa quale evento e sacramento di salvezza in lui: bisogna quindi valorizzare anche la loro storicità, analoga seppur diversa al carattere storico delle rivelazioni bibliche avvenute nelle diverse fasi della storia della salvezza.⁹⁸⁵

7.1 I criteri di interpretazione delle apparizioni/mariofanie

Nella delicata questione riguardante il discernimento ecclesiale sulla veridicità dei fenomeni soprannaturali (apparizioni, visioni, mariofanie, messaggi, etc.), la riflessione teologica e canonico-giuridica distingue tra visioni esteriori (sensibili o corporee), visioni spirituali o immaginative (senza immagini esterne) e visioni intellettuali (senza dipendenze sensibili o immagini interiori). Attualmente l'orientamento prevalente opta per la visione esteriore quando si tratta di apparizione; essa, infatti, suppone la presenza sensibile, a differenza della visione che non implica la presenza sensibile. Posta tale descrizione, definizione e chiarificazione di cosa siano le apparizioni, va notato come esse si situino in alcuni particolari snodi della storia come forte potenziale di risposta ai problemi religiosi (e, per ricaduta, sociopolitici) in essa presenti: ciò costituisce un primo e fondamentale criterio ermeneutico per la comprensione del fenomeno suddetto. Un secondo criterio ermeneutico può essere ritrovato grazie all'articolazione dell'identità e della differenza: le apparizioni, cioè, presentano una sequenza che rimane inalterata ("presenza-visio-

⁹⁸⁵ Cf. S. M. PERRELLA, *Criteri precisi per valutare le apparizioni mariane. Il ventiduesimo congresso mariologico internazionale di Lourdes*, in *L'Osservatore Romano*, domenica 28 settembre 2008, p. 6.

ne-messaggio”) ed elementi in continua mutazione (le persone dei veggenti, la loro collocazione ecclesiale e sociale, le loro modalità di percezione dell’avvenimento, la collocazione delle apparizioni in luoghi ed orari diversi). Un terzo criterio ermeneutico, specie sul versante antropologico, è costituito, secondo il teologo Miguel Ponce Cuéllar, dalla duplice struttura comunicativa che l’apparizione possiede: la forma privata-personale, che rimane nell’ambito della soggettività privata del beneficiario; la forma pubblica-generale, che comporta un messaggio per la società da annunciare pubblicamente, messaggio che pertanto trascende la soggettività privata del beneficiario in quanto diretto alla configurazione storica della comunità cristiana dinanzi all’esigenza di testimonianza della fede. Un quarto criterio ermeneutico riguarda la connessione delle apparizioni con le modalità di comunicazione divina attestate dalla Rivelazione in quanto storia della salvezza: esse ne costituiscono una modalità che, cristologicamente strutturata, non appartiene solo al passato della comunità credente, ma anche al suo presente (e al suo futuro). Il quinto criterio ermeneutico si riferisce alla connessione dell’apparizione con il carattere escatologico dell’esperienza di fede, in particolare con il segno miracoloso nella duplice funzione di memoria attualizzante dell’attività del Gesù terreno e di attesa fiduciosa della definitiva manifestazione della signoria del Risorto mediante la realizzazione dei nuovi cieli e della nuova terra. Un sesto ed ultimo criterio, emerso dalla relazione del teologo spagnolo, è costituito dalla struttura incarnazionistico-staurologica delle apparizioni: come nell’Incarnazione e nella crocifissione-morte del Figlio, Dio sceglie ciò che nel mondo è nulla (i veggenti, di norma poveri ed emarginati, soprattutto nelle mariofanie dell’epoca moder-

na) per fare spazio, nello Spirito, all'annuncio della predicazione (cf. Mt 11,25; 1Cor 1-4).⁹⁸⁶

Dal *punto di vista squisitamente cristologico*, ha osservato il teologo francese appartenente al Gruppo di Dombes Bernard Sesbôué, non si può non rilevare la differenza fondamentale che sussiste tra la risurrezione di Gesù e l'assunzione di Maria, sia a livello di fatto che di significato: la prima è un segno eclatante riconosciuto da testimoni e di natura fondativa per la fede, mentre la seconda non è un segno quanto piuttosto la pura affermazione della fede, divenuta oggetto di fede a causa della molteplicità di segni offerti nell'evento fondativo che è il mistero di Cristo. Non a caso esse vengono designate con nomi diversi, proprio a sottolineare sia l'unità che la differenza che le lega. È la risurrezione di Gesù che getta luce sull'assunzione di Maria, non tanto perché riguarda in modo specifico la Vergine quanto piuttosto perché Maria è persona umana e per lei vale ciò che la risurrezione attesta per tutti gli esseri umani e per la Chiesa dei redenti: in Cristo è svelata la vocazione universale alla risurrezione. Il riferimento al corpo risorto del Signore Gesù è quindi obbligato: è da esso che nasce, come da fonte necessaria, il duplice dovere della Chiesa di annunciare la risurrezione in maniera credibile e la significatività ecclesiale ed antropologica dell'assunzione di Maria.⁹⁸⁷ Inoltre, dal momento del *compimento pasquale* della sua morte e glorificazione celeste, la persona della Vergine Maria possiede uno speciale *statuto personale*: vive della stes-

⁹⁸⁶ Cf. M. PONCE CUÉLLAR, *La mariofanía en la historia y en la vida de la Iglesia. Exursus histórico*, in AA.VV., *Apparitiones Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia*, vol. 1, pp. 413-455.

⁹⁸⁷ Cf. B. SESBOUÉ, *Le Christ glorifié et l'Assomption de la Vierge: la question des corps spirituels. Entre histoire et eschatologie*, *ibidem*, pp. 77-92.

sa vita e della stessa gioia e beatitudine del Dio Unitrino. E come tale il suo corpo, alla luce della resurrezione *di e in* Cristo è immortale, glorioso, potente e pneumatico: la Glorificata in virtù della singolarità del dono dell'assunzione è anticipatamente "risorta" rispetto agli altri giusti che aspettano la Parusia,⁹⁸⁸ secondo la dottrina cattolica dell'*escatologia intermedia* e dei corpi giustificati per l'eternità (cf. 1 Cor 15,1-58).⁹⁸⁹

Nella mia relazione al Congresso di Lourdes del 2008,⁹⁹⁰ a tal riguardo, facendo tesoro di studi condotti da teologi quali Laurentin, Pizzarelli, Turi e De Fiores solo per fare alcuni nomi, ho asserito che la Vergine glorificata è investita della potenza veniente da Gesù risorto e dallo Spirito Santo, per cui è *presente* e *coopera* efficacemente alla salvezza dei redenti dal Figlio in modo del tutto speciale: assunta alla gloria del cielo non cessa di "rimanere spiritualmente con noi", come avevano già intuito Germano di Costantinopoli († 773) ed altri Padri della Chiesa.⁹⁹¹ Non si tratta di una presenza creatrice, come quella di Dio, di Cristo e dello Spirito; ma di una presenza di ordine cordiale e materno, all'interno della *communio sanctorum*, esercitata in maniera

⁹⁸⁸ Cf. NITROLA, *Trattato di escatologia*, vol. 1, pp. 417-472.

⁹⁸⁹ Su questo argomento cf. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*, pp. 340-360: «Escatologia ed assunzione: la problematica attuale»; O. F. PIAZZA, *L'escatologia individuale e comunitaria tra storia e attualità*, in *Annales Theologici* 22 (2008) pp. 157-188.

⁹⁹⁰ S. M. PERRELLA, *Le mariofanie, presenza e segno della mediazione materna della Madre del Signore*, in AA. VV., *Apparitiones Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia*, vol. 1, pp. 93-230.

⁹⁹¹ Si veda a tal riguardo l'ancor valido studio di R. LAURENTIN, *Le probleme de la mediation de Marie dans son développement historique et son incidence aujourd'hui*, in AA. VV., *Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo*, Marianum, Roma 1979, pp. 9-33, specialmente le pp. 24-32: «Présence de Marie dans la Communion des saints».

discreta e universale da Maria, orante misericordiosa presso il trono dell'Altissimo. Presenza che perpetua, *in mysterio*, quella avuta, *in Cristo* e *nello Spirito*, nello svolgersi della storia della salvezza; presenza che si concretizza in modo privilegiato nella liturgia della fede e che si sperimenta nella vita della Chiesa di tutti i luoghi e di tutti i tempi. Le mariofanie autentiche compiono anche una diaconia evangelizzatrice di "supporto materno" a quella della Chiesa, ministra del Vangelo, in quanto inducono e conducono, secondo i suggerimenti dello Spirito Santo, il discepolo e la discepola della sola Parola che salva ad accogliere il "testamento" della perfetta Discepola diventata autentica e credibile "Maestra di cristianesimo",⁹⁹² che ancora oggi proferisce il suo imperativo categorico: «fate quello che Gesù vi dirà» (Gv 2,5). In questo va ravvisata la funzione mistagogica, apologetica, carismatico-profetica, pastorale e socio-liberante delle apparizioni.⁹⁹³

⁹⁹² Il magistero/servizio di Maria non è destinato solo al popolo cristiano, ma anche ai teologi, visto che lo *stile ancillare* della teologia ha nella Madre del Signore il suo umano e teologale modello. Si tratta di una convinzione antica, tanto che un grande teologo, il beato John Henry Newman († 1890) riteneva l'atteggiamento della Vergine nell'evento dell'Annunciazione del Verbo (cf. Lc 1,26-38) come il *modello epistemologico del ricevere e del pensare la Parola della fede*. Per questo Maria è giustamente riconosciuta anche da teologi contemporanei del calibro di Bruno Forte, Piero Coda, Marcello Bordoni, etc., quale modello e icona della fede non solo dei semplici ma anche dei dotti (cf. R. FENOGLIO, *Maria in John Henry Newman*, Paoline, Milano 1999; M. MANTOVANI, *Philosophari in Maria*, in *Nuova Umanità* 25 [2003] pp. 344-350; P. CODA, *Teologia. La Parola di Dio nelle parole degli uomini*, PUL-Mursia, Roma 1997, pp. 428-432; M. BORDONI, *Il «principio mariano» nell'esperienza di fede e nell'epistemologia teologica*, in *Fons Lucis*, pp. 473-495; IDEM, *La Tradizione vivente della Parola e l'azione molteplice dello Spirito*, in *Il metodo teologico*, pp. 42-44).

⁹⁹³ Cf. BOFF, *Mariologia sociale*, pp. 574-629; S. M. PERRELLA, *Le mariofanie nell'oggi della Chiesa e del mondo. Ancora alcune annotazioni*, in *Miles Immaculatae* 44 (2008) pp. 465-474.

7.2 Rapporto tra liturgia e mariofanie

Alla vigilia del Concilio Vaticano II, diversi settori della teologia e della pastorale avvertivano l'esigenza di ricondurre la riflessione teologica sulla persona di Maria nel contesto biblico e storico-salvifico, e nel quadro del genuino ed ecclesiale culto cristiano, stigmatizzando con parole forti «la mediocrità di una certa devozione, il cui zelo, per mancanza di luce, si addentra nelle vie meschine e facili, che possono condurre alle peggiori deviazioni».⁹⁹⁴ Orientamento autorevolmente sancito dalle costituzioni conciliari *Sacrosanctum concilium* (n. 103) e *Lumen gentium* (nn. 66-67), ove si raccomanda vivamente di rinnovare e valorizzare il culto mariano, «*praesertim liturgicum*», rispetto ai pur validi e legittimi esercizi di pietà del popolo cristiano.⁹⁹⁵ La singolare partecipazione di Maria al mistero e all'opera del Redentore e alla gloria del Figlio risorto (cf. *Lumen gentium* 55-59) la rende «presente» nell'oggi della Chiesa e del mondo, ovvero la rende sempre «indissolubilmente congiunta all'opera del Figlio» (*Sacrosanctum concilium* 103) nella comunione dei Santi, che nello Spirito di Cristo permette alla Chiesa d'essere, «specialmente nella sacra liturgia», in comunione con la Chiesa celeste (cf. *Lumen gentium* 50). L'anamnesi liturgica, quindi, celebra e attualizza una *presenza*⁹⁹⁶ e una *coo-*

⁹⁹⁴ R. LAURENTIN, *La Madonna*. Questioni di teologia, Morcelliana, Brescia, 1964, p. 67; studio universalmente conosciuto col titolo dell'edizione francese: *La question mariale* (1963).

⁹⁹⁵ Cf. C. MAGGIONI, *Il rapporto della Chiesa con Maria: culto e forme di devozione nel capitolo VIII della «Lumen gentium»*, in AA.VV., *Maria nel Concilio*, pp. 133-152.

⁹⁹⁶ Cf. I. M. CALABUIG, *La presencia de Maria en la liturgia*, in AA. VV. *La doctrina y el culto mariano hoy*, Centro Mariano de los Siervos de Maria, Mexico 1989, pp. 67-103.

perazione⁹⁹⁷ di una persona «in tutto dipendente da Cristo e dallo Spirito; non una realtà del passato, ma una persona che si trova nel presente della Chiesa, anzi nel presente misterico della liturgia». ⁹⁹⁸

L'insegnamento conciliare e la conseguente attuazione della riforma liturgica⁹⁹⁹ – talora incompresa perché acriticamente ritenute “antimariane”¹⁰⁰⁰ – sono stati ribaditi e raccomandati dalla esortazione apostolica *Marialis cultus* di Paolo VI (1974),¹⁰⁰¹ il quale rassicurava tutti afferman-

⁹⁹⁷ Cf. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*, pp. 407-488: «La Madre del Redentore al servizio della salvezza. Una questione attuale».

⁹⁹⁸ J. CASTELLANO CERVERA, *Per un rinnovamento della catechesi su Maria alla luce della liturgia*, in AA. VV., *Maria nel culto della Chiesa. Tra liturgia e pietà popolare*, OR, Milano 1988, p. 99.

⁹⁹⁹ I criteri fondanti la riforma liturgica del Concilio, secondo la costituzione *Sacrosanctum concilium* 21-40, sono i seguenti: intelligibilità dei testi e dei riti da parte dei fedeli; legame tra tradizione e progresso; dimensione ecclesiale della celebrazione di fede; competenza della gerarchia nella riforma. L'attuazione della riforma, è poi passata attraverso tre difficili fasi di adempimento: la revisione dei libri liturgici e la progressiva pubblicazione dei nuovi, con la relativa traduzione (altro delicato e vasto problema) iniziata nel 1969; la complessa e delicata questione dell'adattamento dei riti, affidata alle conferenze episcopali, sotto la guida dei dicasteri vaticani competenti (cf. GIOVANNI PAOLO II, *Vicesimus quintus annus*, lettera apostolica nel XXV anniversario della costituzione conciliare sulla sacra liturgia del 4 dicembre 1989, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 11, nn. 1567-1597, pp. 976-1013; M. AUGÉ, *Movimento liturgico-Riforma liturgica-Rinnovamento liturgico*, in *Ecclesia Orans* 6 [1989] pp. 301-322; S. MAGGIANI, *La riforma liturgica. Dalla Sacrosanctum concilium alla IV istruzione «La liturgia romana e l'inculturazione»*, in AA. VV., *A trent'anni dal Concilio. Memoria e profezia*, Studium, Roma 1995, pp. 39-83.

¹⁰⁰⁰ È il caso, per esempio, di: G. M. MORREALE, *Il culto mariano nel nuovo calendario liturgico. Esame critico e proposte*, Compagnia Maria SS. Assunta, Caltanissetta 1971.

¹⁰⁰¹ Cf. *Enchiridion Vaticanum*, vol. 5, nn. 13-97, pp. 42-127. Si vedano, inoltre, le valide considerazioni e approfondimenti di: G. GOZZELINO, *Le sensibilità e i contenuti teologici della “Lumen gentium” e della “Ma-*

do che la riforma non aveva in nessun modo indebolito il culto verso la Madre del Signore. Al contrario, lo aveva irrobustito e consolidato, inserendo «in modo più organico e con un legame più stretto la memoria della Madre nel ciclo annuale dei misteri del Figlio» (*Marialis cultus* 2).¹⁰⁰² La liturgia non è stata intaccata dallo sbandamento della pietà verso santa Maria verificatosi negli anni immediatamente successivi la celebrazione del Vaticano II. Essa, come il magistero e il *sensus fidelium*, oltre a rassicurare e confermare che il culto cristiano non è né “mariocentrico” né “antimariano”, grazie anche alla concretizzazione delle indicazioni riformiste del Concilio, ha ulteriormente testimoniato nei suoi “riti e nelle sue preci”,¹⁰⁰³ quanto radicata è «l’antica e vitale intuizione della Chiesa, secondo cui la figura di Maria, pur non essendo il centro, è però centrale nel cristianesimo: è nel cuore del mistero dell’Incarnazione, nel cuore del mistero dell’Ora. E ciò non in virtù di un’auto-persuasione dei cristiani, ma per lo stesso sapiente disegno

rialis cultus”, in *Rivista Liturgica* 63 (1976) pp. 291-314; S. M. MEO, *La «Marialis cultus» e il Vaticano II. Analisi e confronto sulla dottrina mariana*, in *Marianum* 39 (1977) pp. 112-131.

¹⁰⁰² Inserimento e organicità particolarmente evidenti nella *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, promulgata dalla Congregazione per il Culto Divino con il decreto *Christi mysterium celebrans*, del 15 agosto 1986. È stato ricordato da autorevoli esponenti che la *Collectio* non è un nuovo messale, ma una specie di appendice del Messale del Concilio Vaticano II, in cui ai formulari mariani ivi presenti se ne accostano numerosi altri. Essi non modificano il Calendario Romano Generale del 1969, né il vigente ordinamento rubricale, né il Lezionario oggi in uso nella Chiesa latina (cf. M. SODI, *Con Maria verso Cristo. Messe della beata Vergine Maria*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990; N. ZAMBERLAN, *La «Collectio Missarum de b. Maria Virgine». Bibliografia ragionata [1986-2001]*, in *Marianum* 65 [2003] pp. 40-100).

¹⁰⁰³ Interessante e stimolante è la relazione del liturgista e cultore di mariologia prematuramente scomparso: A. M. TRIACCA, *Mariologia e “celebrazione” della storia della salvezza*, in *Theotokos* 2 (1994) n. 1, pp. 73-96.

del Padre e la precisa volontà di Cristo». ¹⁰⁰⁴ Infatti, nella liturgia rinnovata, grande e congruo spazio trova la memoria della Vergine nella celebrazione annuale della Incarnazione redentrice; ¹⁰⁰⁵ mentre più discreta appare la sua presenza nella anamnesi del mistero pasquale di Cristo, anche se ultimamente non mancano valide proposte in tal senso. ¹⁰⁰⁶ Si è infatti consapevoli che,

¹⁰⁰⁴ 208° CAPITOLO GENERALE DEI FRATI SERVI DI MARIA, *Fate quello che vi dirà. Riflessioni e proposte per la promozione della pietà mariana*, n. 8, in *Marianum* 45 (1983) p. 398; la presenza di Maria nei due eventi è illustrata nei nn. 9-10 del documento (cf. *ibidem*, pp. 398-400).

¹⁰⁰⁵ Cf. C. MAGGIONI, *Annunciazione. Storia, eucologia, teologia liturgica*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1991; C. O'DONNELL, *Celebrare con Maria. Le feste e le memorie di Maria nell'anno liturgico*, LEV, Città del Vaticano 1994; S. M. PERRELLA, *La venerazione a Santa Maria. Storia, teologia, prassi*, in *La Rivista del Clero Italiano* 86 (2005) pp. 424-430, cf. l'intero studio alle pp. 419-439.

¹⁰⁰⁶ Approvato da Giovanni Paolo II nell'aprile dell'«anno magni iubilæi 2000» e pubblicato nel 2002, il *Missale Romanum*, con la sua *editio typica tertia*, ha dato ampio spazio alla celebrazione della Vergine. Infatti, a prescindere dalle solennità e dalle feste e memorie proprie, il *Commune beatæ Mariæ Virginis*, rispetto all'edizione del 1975, «ha subito un ampliamento notevole, passando dai precedenti sette agli attuali undici formulari. La fonte di riferimento è soprattutto la *Collectio missarum de beata Maria Virgine*, con la ricchezza dell'eucologia e delle tematiche mariane presenti [...]. Dando uno sguardo globale al Comune [...] si nota come i testi del precedente Messale fossero piuttosto generici e ruotassero prevalentemente attorno alla tematica dell'intercessione. Ora il quadro si è positivamente ampliato e arricchito, dando a questa sezione dei Comuni un maggiore respiro e un evidente fondamento sia nei pronunciamenti magisteriali che nella teologia mariana dal Concilio Vaticano II in avanti» (F. TRUDU, *I Comuni e le Messe rituali*, in *Rivista Liturgica* 90 [2003] n. 4, pp. 638-639; per uno studio più esteso cf. J. ÉVENOU, *Le commun de la Vierge Marie dans le Missel Romain 2000*, in *Ephemerides Liturgicæ* 117 [2003] pp. 257-285). Con la terza edizione la memoria di Maria è entrata, seppur discretamente, anche nella celebrazione liturgica del triduo pasquale (cf. M. BARBA, *La presenza di Maria nel mistero pasquale*, in *Marianum* 65 [2003] pp. 17-48). L'Ordine dei Servi, nel solco della tradizione biblico-liturgica propria, seguendo i principi del rinnovamento conciliare fa lo stesso (cf. I. M. CALABUIG, *La Commissione Liturgica*

«celebrando il Figlio, la Chiesa incontra la Madre: nel mistero dell'incarnazione del Verbo (Lc 1,26-38; Gv 1,14); nel natale del salvatore (Lc 2,1-7); nell'epifania alle genti (Mt 2,11); nella presentazione al Tempio (Lc 2,22-40); nella manifestazione messianica di Cana (Gv 2,1-11); nella passione gloriosa (Gv 19,25-27); nel compimento pentecostale (At 1,14); e finalmente nella signoria universale di Cristo, accanto al quale regna la Vergine assunta al cielo, nel cui destino di gloria la Chiesa "contempla ciò che essa, tutta, desidera e spera di essere"».¹⁰⁰⁷

Maria, per questo suo essere madre, serva, icona del Signore, della redenzione e della Chiesa, ha trovato, sostanzialmente, un'intelligente, armonico e adeguato posto nella celebrazione annuale del mistero di Cristo.¹⁰⁰⁸ Durante la celebrazione dell'anno mariano 1987-1988 la Congregazione per il Culto Divino rilevava e invitava a cogliere la presenza di «risonanze mariane provenienti dal nucleo stesso del sacramento o direttamente o per via analogica» nella celebrazione dei sacramenti della fede, e a valorizzare gli ulteriori "elementi mariani" presenti nella Liturgia delle Ore.¹⁰⁰⁹

Internazionale OSM. Bilancio di un ventennio e prospettive per il futuro, in AA. VV., *Primo Convegno Internazionale Operatori di Liturgia OSM*. A cura di R. Barbieri, Marianum, Roma 1989, vol. I, pp. 123-136; A. M. TRIACCA, *Contenuti mariani dell'attuale liturgia dei Servi: traccia per ulteriori approfondimenti*, in *Ephemerides Liturgicae* 108 [1994] pp. 299-354).

¹⁰⁰⁷ *Celebrare in Spirito e verità*. Sussidio teologico-pastorale per la formazione liturgica, Edizioni Liturgiche, Roma 1992, n. 89, p. 78.

¹⁰⁰⁸ Cf. J. CASTELLANO CERVERA, *L'anno liturgico*. Memoriale di Cristo e mistagogia della Chiesa con Maria Madre di Gesù, Centro di Cultura Mariana "Madre della Chiesa", Roma 1987, pp. 194-256; S. GASPARI, *Celebrare con Maria l'anno di grazia del Signore*. Mistagogia cristologica mariana, Monfortane, Roma 1987; D. M. SARTOR, *Le feste della Madonna*. Note storiche e liturgiche per una celebrazione partecipata, EDB, Bologna 1987.

¹⁰⁰⁹ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Orientamenti e proposte per la celebrazione dell'anno mariano 22-*

Indicazioni che non di rado vengono sottovalutate o non debitamente valorizzate da operatori liturgici e pastorali.¹⁰¹⁰

Alla luce di tutto questo, non si può non sostare sulla delicata questione riguardante il rapporto tra *liturgia e mariofanie*; un tema ancora da studiare e da approfondire pienamente. Da questo punto di vista è emerso, grazie alla relazione del liturgista servita Silvano M. Maggiani,¹⁰¹¹ che, partendo dalla constatazione di come nell'attuale Calendario Romano Generale promulgato a seguito del Concilio Vaticano II da Paolo VI nel 1969,¹⁰¹² vi sono tre memorie mariane che prendono origine da tre diverse mariofanie autenticate dalla Chiesa (Lourdes, 11 febbraio; Fatima, 13 maggio; Guadalupe, 12 dicembre).¹⁰¹³ Queste memorie, nel *Commentarium* non ufficiale ai documenti a cura del "Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia"

50, lettera circolare del 3 aprile 1987, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 10, nn. 1464-1493, pp. 1068-1084. Questo documento, a causa di una contingente occasione (Anno Mariano 1987-1988) e di un contingente titolo, non ha ricevuto l'adeguata attenzione che indubbiamente merita. Si veda il numero monografico: *De cultu B.V. Mariae liturgica testimonia*, in *Ephemerides Liturgicae* 101 (1987) pp. 267-417, specialmente le pp. 407-417. Coronamento di questo non banale sussidio, comunque, sarà il già citato *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, pubblicato nel 2002.

¹⁰¹⁰ Un esempio di sussidio celebrativo atto a saldare le giuste esigenze della teologia liturgica e della pietà popolare, ci è offerto da M. M. PEDICO, *Magnificate con me il Signore*. Celebrazioni biblico-liturgiche in lode a Maria, Paoline, Milano 1995.

¹⁰¹¹ Cf. S. MAGGIANI, *Le memorie liturgiche delle mariofanie tra "lex credendi" e "lex orandi"*, in AA.VV., *Apparitiones Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia*, vol. 1, pp. 377-411.

¹⁰¹² Cf. M. AUGÉ, *Il Calendario liturgico*, in AA.VV., *L'Anno Liturgico*. Anàmnese, Marietti, Genova 1992³, vol. 6, pp. 60-66, specialmente le pp. 64-66.

¹⁰¹³ Cf. R. LAURENTIN, *Lourdes*, in DE FIORES-FERRARI SCHIEFER-PERRELLA (EDD), *Mariologia*, pp. 757-764; L. DE CANDIDO, *Fatima*, *ibidem*, pp. 540-550; E. CHÁVEZ SÁNCHEZ, *Guadalupe*, *ibidem*, pp. 596-602.

sono qualificate come feste di *devozione*.¹⁰¹⁴ E in quanto tali sono definite come «quelle che celebrano non un fatto del mistero della salvezza, ma un certo aspetto, o proprietà, di qualche mistero, oppure un titolo con cui si invocano il Signore o la beata Vergine Maria o un Santo. Queste feste, fin dal Medioevo sono state introdotte nel culto pubblico della Chiesa dalla devozione privata». ¹⁰¹⁵ In tale contesto va detto che, mentre la liturgia è celebrazione *per ritus et praeces* dell'*opus salutis*, le apparizioni mariane riguardano piuttosto il campo delle rivelazioni private che non impegnano l'assenso di fede dovuto solo al *depositum fidei*, per cui è doveroso porsi una triplice domanda circa:

- la configurazione del rapporto tra celebrazione liturgica e memoria liturgica afferente ad una mariofania;
- l'oggetto della celebrazione liturgica;
- il senso di quanto viene celebrato dalla memoria liturgica.

La risposta alla prima domanda viene costruita a partire dal rapporto che intercorre tra *lex credendi* e *lex orandi*,¹⁰¹⁶ quella alla seconda domanda, a partire dalla teologia liturgica manifestata dai formulari eucologici propri alle singole memorie; la risposta alla terza, a partire dalla semantica emergente dalla teologia liturgica delle singole memorie liturgiche. Il rapporto tra *lex credendi* e *lex orandi* manifesta il movimento catabatico-anabatico della storia della salvezza: all'azione di Dio si unisce la risposta umana nella fede. La liturgia è celebrazione del mistero pasquale *in Ecclesia*,

¹⁰¹⁴ Cf. *Norme generali sull'anno liturgico e il Calendario*. Commento a cura del "Consilium", OR, Milano 1969, p. 41-107.

¹⁰¹⁵ *Ibidem*, pp. 61-62.

¹⁰¹⁶ Si veda l'interessante seppur breve studio di: F. SCANZIANI, *Lex orandi-lex credendi. La figura di Maria alla luce della fede orante della Chiesa*, in *La Scuola Cattolica* 134 (2006) pp. 137-155.

dal momento che il mistero pasquale è culmine dell'intera rivelazione del Dio Unitrino: ciò significa che la liturgia è celebrazione che si compie nella fede, dal momento che il mistero pasquale è chiamata-appello alla fede e solo nella fede può essere ricevuto e vissuto. La liturgia allora, in quanto celebrazione del mistero pasquale nella fede, non può eludere le differenti forme in cui la fede si incarna, prima fra tutte la testimonianza: ciò che viene celebrato (*depositum fidei*) non può essere isolato da tutto ciò che ne costituisce approfondimento e proposta. È a questo livello che si pone il rapporto con la testimonianza evangelica emergente dagli eventi mariofanici: in quanto rivelazione privata da non confondere con il *depositum fidei*, le apparizioni costituiscono appunto un approfondimento testimoniale ecclesiale della salvezza definitivamente compiuta nel mistero pasquale del Signore nel concreto della storia.¹⁰¹⁷ A questo titolo, esse rientrano nella celebrazione liturgica in quanto espressione della fede con cui la comunità risponde alla chiamata-appello alla fede da parte del suo Signore crocifisso e risorto. Su questo versante osserva giustamente il liturgista Silvano Maggiani:

«Nell'azione eucaristica, inoltre, si opera una sorta di liberazione dell'immaginario del popolo fedele che tendenzialmente sembra isolare Maria nella sua apparizione, quasi come manifestazione di una sacrale potenza. Nella celebrazione eucaristica non si corre questo pericolo deviazionista di senso. In essa si glorifica Dio, lo si loda, si rende grazie per la materna presenza di Maria, lo si loda in Maria e con Maria lo si magnifica. La stessa intercessione di Maria che ritorna nell'eucologia risulta chiaramente essere "un ministe-

¹⁰¹⁷ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 67; *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, n. 10.

ro a servizio del ministero di Cristo, nostro unico mediatore” presso il Padre.¹⁰¹⁸ Maria, come i santi, prega per tutta la Chiesa mentre la Chiesa chiede di pregare per lei, per utilizzare anche in questa precisazione un linguaggio di risonanza ecumenica non divisivo della comunione.¹⁰¹⁹ Con altre parole si può affermare che la *lex orandi*, interpretata attentamente nella sua peculiarità, è mediazione, *per ritus et preces*, di una vera e regolata *pietas* libera da “uno sterile e passeggero sentimentalismo, da una certa qual vana credulità”, come direbbe *Lumen gentium* n. 67», del Concilio Vaticano II.¹⁰²⁰

La teologia liturgica manifestata dai formulari eucologici propri alle singole memorie è espressione del *sensus fidei* dell'intero popolo di Dio che riconosce la divina maternità di Maria, Madre di Dio e Madre nostra nell'*opus salutis*, e domanda l'essenziale della vita cristiana, ossia una vita inserita nel mistero pasquale del Figlio incarnato. Ciò significa che, pur riconoscendo come vero il fatto della marionfania, non è questo evento ad essere celebrato (come nella *mens* magisteriale precedente il Concilio Vaticano II), ma ad essere celebrato è l'unico ed assiologico mistero di Cristo Salvatore cui Maria è indissolubilmente legata; evento di salvezza cui si chiede la configurazione e l'assimilazione di tutta l'assemblea celebrante, dell'umanità intera e della

¹⁰¹⁸ Il Concilio Vaticano II nel n. 60 della costituzione dogmatica *Lumen gentium* colloca la mediazione di Maria non a fianco ma entro l'unica azione del suo Figlio mediatore universale (cf. C. PÉREZ TORO-S. M. PERRELLA, *Cooperatrice di salvezza/Mediatrice*, in DE FIORES-FERRARI SCHIEFER-PERRELLA [EDD], *Mariologia*, pp. 327-336).

¹⁰¹⁹ Cf. ARCIC II, *Maria: grazia e speranza in Cristo* 75, in *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 7, n. 255, p. 147.

¹⁰²⁰ Cf. S. MAGGIANI, *Le memorie liturgiche delle marionfanie tra “lex credendi” e “lex orandi”*, in AA.VV., *Apparitiones Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia*, vol. 1, p. 407.

creazione, a partire anche da quegli aspetti della vita e della storia umana che il *sensus fidelium* ha riconosciuto come particolarmente significativi nelle rivelazioni private quali, appunto, una mariofania. La semantica emergente dalla teologia liturgica propria alle singole memorie liturgiche delle apparizioni fa quindi riferimento all'*ethos* che il *sensus fidelium* vi scopre: l'incarnazione dell'unico e definitivo mistero pasquale nelle pieghe della storia, nella logica di Rm 12,1ss, attraverso il nuovo culto nello Spirito che fa del corpo dell'assemblea celebrante e del singolo battezzato il luogo dell'offerta di una relazionalità informata dalla carità e dalla riconciliazione (relazionalità pneumatica che costituisce la motivazione ultima del carattere profetico dei messaggi mariofanici colti nel loro rigore evangelico).

Circa il rapporto liturgia ecclesiale, *sensus fidelium* e celebrazioni liturgico-ecclesiali delle accertate mariofanie, non si può non rivelare il fatto che:

«la liturgia è il luogo per eccellenza di trasmissione della Rivelazione; la nostra formazione intellettualistica tende istintivamente a farci ritenere altre esperienze (come la catechesi, la teologia nelle sue differenti discipline, il pronunciamento magisteriale nelle sue differenti modalità) prioritarie nella trasmissione della Rivelazione. È però nella celebrazione sacramentale (“culmine e fonte” della vita della comunità credente) che il Cristo è realmente presente come *memoria*, *compagnia* e *profezia* della vocazione della Chiesa, dell'umanità intera e di tutta la creazione, grazie all'incontro, suscitato dallo e nello Spirito, dei suoi misteri annunciati dalla Parola con il “*sensus fidelium*” che li riconosce ed accoglie nella loro realtà fattuale e significativa, attraverso la mediazione di garanzia del servizio dei pastori. Iscrivere un evento nella liturgia significa allora riconoscerne insieme la sua dipendenza essenziale dal mistero di Cri-

sto e l'intrinseca finalizzazione a Lui e alla Chiesa, all'umanità e all'intera creazione. Detto in altre parole, un evento è iscrivibile nella liturgia quando la sua fattualità e il significato ad essa legato sono insieme cristocentrici ed ecclesio-centrici: queste due dimensioni garantiscono ed esplicitano la carica profetica di servizio alla vita dell'umanità e della creazione di cui l'evento, in quanto fatto significativo, è portatore per pura grazia». ¹⁰²¹

Si può pertanto affermare che il rapporto tra mariofanie e liturgia:

«dipende in primo luogo dalla presenza di Maria all'interno del mistero di Cristo, una presenza che la liturgia non solo non dimentica, ma interpreta come legame indissolubile: Maria è infatti associata al mistero del Cristo redentore e questa associazione costituisce l'asse portante sia del suo cammino terreno che della sua glorificazione celeste. Ciò vuol dire che, per essere iscritto nella liturgia, [la mariofania] si presenta, accade e si dona come un "frammento" nel quale brilla il "Tutto" relativo a questo legame indissolubile tra il Redentore e la Madre: un legame non circoscritto alla loro dualità fusionale (centripeto), ma aperto al servizio compassionevole (centrifugo) per la vita della comunità credente, del mondo e dell'intero creato, scopo dell'intera economia salvifica. Il servizio del Redentore alla vita della comunità credente, del mondo e dell'intero creato – servizio cui la Madre è associata – trova la sua massima espressione nel mistero pasquale: ciò vuol dire che l'iscrivibilità [di un'apparizione mariana] nella liturgia richiede la presenza di fatti e significati pasquali, oggettivamente verificabili». ¹⁰²²

¹⁰²¹ A. AVITABILE-G. M. ROGGIO, *La Salette: un'apparizione da riscoprire*, in *Ephemerides Mariologicae* 58 (2008) p. 441; cf. l'intero studio alle pp. 433-454.

¹⁰²² *Ibidem*, pp. 443-444.

La realtà delle apparizioni interpella anche le altre Chiese cristiane,¹⁰²³ per cui *l'ecumenismo non è estraneo a tale problematica*, come hanno mostrato i già ricordati documenti del dialogo ecumenico: - «L'unico Mediatore, i santi e Maria» del 1990, del gruppo cattolico-luterano USA; - «Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi», del 1997-1998, redatto dal Gruppo di Dombes; - «Maria: grazia e speranza in Cristo» del 2004, dichiarazione comune anglicano-cattolica di Seattle (ARCIC II). In questi testi, le mariofanie vengono confinate nell'ambito esclusivo della devozione o della pietà popolare mariana del cattolicesimo. Si tratta di un significativo passo in avanti nella comune comprensione e comunione, poiché si prende atto che esse appartengono al vissuto ecclesiale come realtà legittima e non come deviazione patologica. Ma l'orizzonte va ulteriormente ampliato. Piuttosto che considerarle quali una specie di esclusivo "prodotto" della religiosità e delle devozione popolare (come i tre documenti del dialogo ecumenico di fatto sono inclini a ritenere, vista la formulazione adottata), a nostro modesto avviso, le apparizioni mariane andrebbero invece inserite in un contesto più vasto anche a motivo del ruolo storico-salvifico che esercita in esse la Madre e Serva del Signore, in quanto espressione non secondaria del «ministero proprio di assistenza», per usare la felice espressione peraltro utilizzata dalla stessa dichiarazione cattolico-anglicana di Seattle, che la Vergine glorificata e celeste cooperatrice compie in subordinazione e in sinergia col Dio trinitario nella *communio sanctorum*, onde la creatura possa

¹⁰²³ Si veda, ad esempio, la relazione offerta da: F. JEANLIN, *Les apparitions de la Mère de Dieu dans l'Eglise orthodoxe*, in AA.VV., *Apparitions Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia*, vol. 1, pp. 467-475.

sentirsi amata, richiamata, consolata e spronata al Bene nel difficile pellegrinaggio della fede verso l'*eschaton* eterno. Per quanto riguarda, quindi, il rapporto fra liturgia e mariofanie, ci sembra opportuno riportare un denso brano della relazione di Silvano Maggiani dettata al Congresso di Lourdes del 2008:

«I contenuti che emergono dai testi liturgici delle memorie della B. Maria Vergine proposti dal *Missale Romanum*, dalla *Liturgia Horarum* e dagli elogi del *Martyrologium* nei giorni in cui si evocano eventi mariofanici accaduti a Lourdes, a Fatima e a Guadalupe, sono caratterizzati da “austerità” e “pudore”. “Austerità” da intendersi come senso delle cose rigorosamente percepite; “pudore” quale atteggiamento che sembra permeare la formulazione dei testi liturgici, atteggiamento che libera i testi da ogni sbavatura, che non cede a devozionalismi, ad inutili sentimentalismi per far risuonare i testi di stupore riconoscente per le grandi cose che l’Onnipotente ha compiuto in Maria e, tramite la sua collaborazione, ha compiuto per noi. La fede in atto che si compie, fondamentalmente celebra nel momento catabatico e anabatico in cui sono inseriti anche i testi delle nostre memorie devozionali, che lo caratterizzano, l’unico culto *cristiano* così specificato perché, come afferma Paolo VI nell’*Introduzione* alla *Marialis cultus*, “da Cristo trae origine ed efficacia, in Cristo trova compiuta espressione e per mezzo di Cristo, nello Spirito, conduce al Padre”. La fede in atto, la celebrazione liturgica, *non celebra apparizioni*. Essa include nella memoria fidente di Maria – riconosciuta nel mistero del suo immacolato concepimento, nel suo essere, per volontà del Padre, Theotokos, Madre per grazia per noi viatori – nel suo riconosciuto patrocinio materno sperimentato e attestato da generazioni che la proclamano beata come le prime comunità giudeo-cristiane, include ed evoca la testimonianza della fede di risonanza carismatica e profetica che si è storicizzata

nel pellegrinaggio del popolo santo di Dio, tra gli altri luoghi della terra, in Guadalupe, in Lourdes, in Fatima. Questa testimonianza non è fine a se stessa, quindi non finalizzata agli eventi mariofanici, bensì testimonianza che, fecondata dalla grazia, si apre all'operatività per aderire a Cristo e al suo Vangelo, per convertirsi a Lui e al suo Regno che è e che viene. Poiché noi celebriamo in questa dinamica di fede e non nella dinamica fondata sulla mariofania, non sempre vi è condivisione e non sempre vi è chi approva la stessa dicitura calendariale delle memorie a causa della potenza rappresentativa che queste diciture hanno nell'immaginario personale o collettivo».¹⁰²⁴

Nell'ambito del Congresso lourdiano, il prof. Fleinert-Jensen Flemming, appartenente alla tradizione riformata luterana, ha inserito le mariofanie (e Lourdes in particolare) nel quadro degli *eventi testimoniali*, domandandosi di conseguenza come possa venire compresa (ed accettata-accolta) l'autorità del testimone, soprattutto quando si tratta di qualcuno, come Bernadette, che non possiede alcuna autorità ecclesialmente o socialmente riconosciuta. Conformemente alla tradizione riformata, l'autore ha sottolineato come nulla possa essere detto dell'esperienza in sé vissuta dal testimone, appartenendo questa alla libera azione di Dio e pertanto indisponibile a qualsiasi tentativo di verifica umana. Si può dire qualcosa invece sul versante della conformità che intercorre tra la testimonianza resa dal testimone e la Scrittura biblica, unica norma della fede. Ma non è possibile separare la testimonianza resa dal testimone dagli effetti che essa ha provocato: la conformità con la Scrittura e la sua attestazione mariana va perciò ricercata anche in que-

¹⁰²⁴ S. MAGGIANI, *Le memorie liturgiche delle mariofanie tra "lex credendi" e "lex orandi"*, in AA.VV., *Apparitiones Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia*, vol. 1, pp. 408-409.

sta storia degli effetti. A tale proposito, il teologo luterano ha proposto come criteri di conformità i tre tratti con cui la Scrittura attesta Maria, madre di Gesù: la *discrezione*; la *croce*; la *fede*.¹⁰²⁵

Il lavoro delle 14 sezioni linguistiche ha complessivamente visto l'emergere di tre assi di lettura del fenomeno apparizionistico: il momento *descrittivo* (l'evento, la sua eventuale approvazione, la sua ricezione nel vissuto ecclesiale e storico-culturale, la mistica mariana dei santi); il momento *ermeneutico* (il quadro teologico e biblico di riferimento, la vita ecclesiale); il momento *pragmatico* (il ruolo dei santuari, della pietà popolare mariana e del suo rapporto con la liturgia e l'evangelizzazione, il ruolo del magistero e della Sede Apostolica in particolare, le implicazioni ecumeniche). Si tratta di tre assi che, se da un lato rispecchiano l'andamento delle sessioni generali, dall'altro hanno permesso di fermare maggiormente l'attenzione sulla "storia degli effetti" propria dei fenomeni apparizionistici.¹⁰²⁶

Al termine del Congresso, Vincenzo Battaglia, presidente della PAMI, ha tracciato un primo bilancio di quanto è emerso nelle 12 relazioni dettate durante le sessioni plenarie, sottolineando, altresì, anche alcune possibili prospettive di ricerca e di approfondimento interdisciplinare. Le mariofanie, segno della presenza materna della Madre di Dio nella storia, vanno studiate, al di là di ogni precomprensione – sia della vana *credulitas* che della grettezza di mente (cf. *Lumen gentium* 67) –, prima di tutto a partire dalle fon-

¹⁰²⁵ Cf. F. J. FLEMMING, *Les apparitions de la Vierge Marie. Entre histoire, foi et théologie. Un regard protestant, ibidem*, pp. 477-483.

¹⁰²⁶ La sintesi è stata offerta da Brigitte Waché, Vice-Présidente de la Société Française d'Études Mariales, nella comunicazione *Synthèse des travaux des sections linguistiques* (cf. *ibidem*, pp. 33-36).

ti della fede, per poi verificarne con un serio discernimento ecclesiale la loro genuina autenticità. Per cui bisogna discernere se il dono di esse da parte del disegno provvidente della Trinità è coerente con l'insieme del *depositum fidei* dove, come si sa, la persona, il ruolo e il significato della Madre del Signore sono considerate alla luce dell'intero Mistero cristiano, secondo il dinamismo e la finalità della *historia salutis*. In questo senso è assai importante per la Chiesa e la teologia non omettere il necessario riferimento al mistero pasquale del Signore, in quanto la glorificata sua Madre è sempre sottoposta alla signoria salvifica, universale ed eterna, del Figlio di Dio; va tenuto presente che in tale ambito pasquale e soteriologico il *munus* materno della Serva del Signore, della Mediatrice *in e nel* Mediatore, ha anche interesse e valenza ecclesiale in virtù dell'opera dello Spirito del Risorto-Asceso alla destra del Padre. Non bisogna sottovalutare il fatto che la Madre di Gesù nelle apparizioni si presenta sempre come la Madre della Chiesa che fa parte della Chiesa e ha cura e passione per la Chiesa pellegrina.

Quello di Lourdes, infine, è stato un Congresso che ha posto l'attenzione degli studiosi, dei tanti cultori di mariologia e di molti credenti, su una tematica controversa ed attuale.¹⁰²⁷ Ad essere sinceri, non tutte le relazioni hanno soddisfatto per la congruità e la solidità degli argomenti: le mariofanie sono sempre e comunque un argomento "difficile" da scandagliare. Diverse tematiche sono rimaste invase o non pienamente affrontate. Tra di esse desideriamo ricordare:

¹⁰²⁷ Cf. S. M. PERRELLA, *Criteri precisi per valutare le apparizioni mariane. Il ventiduesimo congresso mariologico internazionale di Lourdes*, in *L'Osservatore Romano*, domenica 28 settembre 2008, p. 6.

- la natura propria, il genere letterario, la finalità e la recezione del documento “Il Messaggio di Fatima” della Congregazione per la Dottrina della Fede, promulgato l’anno 2000;

- il motivo profondo della preconcepita ritrosia di alcuni ambienti teologici verso le mariofanie;

- la disponibilità ad accogliere le apparizioni mariane come “eventi testimoniali” e la difficoltà ad intenderle anche come “eventi storico-salvifici” (sicuramente “secondari” rispetto all’evento pasquale e pentecostale del cristianesimo) o anche come “eventi di presenza” riguardanti la mediazione materna della Madre del Redentore;

- il rapporto tra *profezia* e *mistica*, esperienze non sovrapponibili tra di loro per natura e finalità eppure entrambe chiamate in causa nell’ermeneutica delle apparizioni come criteri di analisi-valutazione;

- la comprensione-collocazione ecclesiologica dei destinatari dei doni/carismi mariofanici;

- il rapporto tra le forme comunicative proprie ad ogni apparizione e le forme comunicative attestate dalle Scritture come espressioni della storia della salvezza;

- le implicazioni degli eventi apparizionistici sulla comprensione globale della Rivelazione in quanto continuo e fedele evento di autocomunicazione dell’Unitrino nella storia.

CAPITOLO QUARTO

LE APPARIZIONI E IL MESSAGGIO DI FATIMA, OGGI

Le mariofanie/apparizioni della Santa Vergine a Fatima, come quelle del 1858 a Lourdes, hanno suscitato un enorme movimento di folle e di pellegrinaggi; il grande favore che i Vescovi di Roma, da Pio XII a Benedetto XVI,¹⁰²⁸ hanno dimostrato per questo luogo del Portogallo, per il suo celebre santuario, per gli stessi eventi mariofanici del 1917, ma soprattutto per il suo messaggio spirituale, profetico ed escatologico, ha ulteriormente causato un interesse ancora persistente. Scrive con una certa enfasi il rettore del santuario portoghese:

«Tanti eventi sublimi e sorprendenti costituiscono una chiara indicazione che il fenomeno di Fatima è lungi dall'esaurirsi [...]. Nessuna apparizione ha avuto fino ad oggi, da parte dell'autorità romana, un'accoglienza più meditata, calorosa, progressiva, insistente e solenne come quelle di Fatima. E la ragione sembra risiedere solo in ciò che nei primi anni aveva dichiarato, con intuitiva chiaroveggenza, il cardinale D. Manuel Gonçalves Cerejeira: "Non è stata la

¹⁰²⁸ Cf. L. GUERRA, *Pio XII e Fatima*, in MOREIRA AZEVEDO-CRISTINO (EDD), *Enciclopedia di Fatima*, pp. 340-350; IDEM, *Giovanni XXIII e Fatima*, *ibidem*, pp. 186-189; IDEM, *Paolo VI e Fatima*, *ibidem*, pp. 319-322; IDEM, *Giovanni Paolo II e Fatima*, *ibidem*, pp. 191-195

Chiesa a imporre Fatima, ma è stata Fatima a imporsi alla Chiesa». ¹⁰²⁹

L'attualità della questione teologica, mariologica, storico-prophetica ecclesiale, escatologica ed apparizionista che emerge dall'evento mariofanico di Fatima, ¹⁰³⁰ giustifica e motiva l'elaborazione di questo capitolo per mostrare come tale avvenimento sia ancora al centro di un interesse cospicuo e vario anche nei nostri giorni, in quanto il suo messaggio partendo dalla situazione storica della comunità dei discepoli in un tempo assai difficile come è stato il XX secolo, tocca da vicino le radici dell'uomo nei suoi più cogenti e profondi interrogativi, cioè in quelli religiosi relativi all'origine e alla meta di ogni persona. Il messaggio di Fatima, inoltre, presenta nella persona della Vergine Madre un *tipo antropologico* talmente luminoso da essere in grado di rischiarare il cammino talvolta oscuro e claudicante dell'umanità e di offrire indicazioni significative per la fede, lo stile di fede e di vita dei credenti nel Dio di Cristo. ¹⁰³¹

1. UNA MARIOFANIA IMPORTANTE NEL "SECOLO INQUIETO"

Il 13 maggio 1917 un'altra potente mariofania, dopo quella del 1858 a Lourdes, irrompe nella nostra storia di pellegrini verso Dio nel villaggio di Fatima in Estremadura, nel distretto di Santarém, in diocesi di Leiria, in Portogallo, venendo considerata per i suoi sviluppi e influssi

¹⁰²⁹ IDEM, *Giovanni Paolo II e Fatima*, *ibidem*, p. 195.

¹⁰³⁰ Cf. P. SBALCHIERO, *Fatima*, in LAURENTIN-SBALCHIERO (EDD), *Dizionario delle «apparizioni» della Vergine Maria*, pp. 268-291.

¹⁰³¹ Cf. DE FIORES, *Paradigma antropologico*, in IDEM, *Maria*, vol. 2, pp. 1241-1269.

la più profetica e la più politica delle apparizioni mariane moderne;¹⁰³² un evento e un messaggio che hanno suscitato e ancora suscitano l'attenzione di studiosi, pastori, teologi e fedeli, e in modo particolare di persone che tramite il *segno della Donna*, aspirano ad incontrarsi e a lasciarsi accogliere dal salutare abbraccio del Figlio di Dio, Gesù Cristo. A tal riguardo osserva Stefano De Fiores:

«Una tendenza semplicistica espressa da B. Monsegù nel 1973 afferma una “fondamentale coincidenza” tra il messaggio di Fatima e quello di Lourdes, per cui “le differenze stanno nell’accessorio e nell’aneddotico, non in ciò che è principale e dottrinale” [...]. Più perspicacemente R. Laurentin aveva percepito la differenza tra Lourdes e Fatima a partire dalla simbologia: “I segni di Lourdes e Fatima appartengono a due gruppi di elementi. Da una parte l’acqua e la terra, dall’altra l’aria e il fuoco [...]. Lourdes ci trasporta ai principi della nostra salvezza, mentre Fatima evoca i nostri ultimi fini personali e attraverso essi il ritorno finale di Cristo” [...]. Certamente non dobbiamo scambiare la Madonna di Fatima con un insegnante di storia o di teologia. Ella sceglie la via della semplicità e della comunicazione diretta, senza presentare un programma organico o sistematico. Ma

¹⁰³² Asseriva in tal senso l'arcivescovo Tarcisio Bertone: «Fatima è senza dubbio la più profetica delle apparizioni moderne» (T. BERTONE, *Presentazione*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, n. 976, p. 524); mentre il teologo Clodovis Boff, intitolando un intero paragrafo del suo voluminoso e denso studio di mariologia sociale a «*Fatima: la più politica delle apparizioni mariane*», ha invece asserito: «Tra tutte le apparizioni della Vergine, Fatima è stata quella che ha avuto più peso sociopolitico. Qui si parla di guerre mondiali. La profezia di Maria in Portogallo fa riferimento alle nazioni, come nei profeti. Concerne, in particolare, l'immensa e potente Russia dell'epoca e il suo espansionismo ideologico e militare. Coinvolge l'intervento del Papa e dell'episcopato mondiale. Si rivolge a tutti i fedeli e all'umanità in generale. In breve, il suo significato è veramente storico-mondiale» (BOFF, *Mariologia sociale*, p. 630).

il suo messaggio non è all'insegna della superficialità, perché muove dalla situazione storica della Chiesa, tocca le radici dell'uomo nelle sue domande più profonde, cioè quelle religiose riguardanti le origini e i destini umani, presenta nella sua persona un tipo antropologico quanto mai luminoso e illuminante il cammino cristiano, proponendo indicazioni quanto mai significative per la spiritualità».¹⁰³³

Per chi non crede nel disegno provvidente di Dio, nella *predestinazione* di tutti gli esseri umani in Cristo,¹⁰³⁴ que-

¹⁰³³ DE FIORES, *Fatima nella mariologia contemporanea*, in AA.VV., *Fatima una luce sulla storia del mondo*, pp. 25-27; si veda l'intero intervento alle pp. 19-34.

¹⁰³⁴ Questa prospettiva trova il suo autorevole ispiratore nell'apostolo Paolo quando istruisce e rassicura i discepoli di Cristo circa il decreto di predestinazione, di vocazione, di giustificazione e di glorificazione (cf. Rm 8,30). La sicurezza dei credenti si basa su tutto quello che Dio ha fatto per loro (cf. Rm 5,6-11). Paolo ricorda loro che sono stati oggetto di un'iniziativa salvifica in forza della quale Dio li ha "pre-conosciuti" e "pre-destinati", perché fossero conformi all'immagine del Figlio suo e questi potesse essere così il primo di molti fratelli. In altre parole, i credenti sono stati scelti da Dio e destinati alla salvezza perché lui stesso ha deciso di costituirli "figli nel Figlio", prima ancora che potessero fare qualunque cosa capace di meritare tale dono di grazia. Il concetto di predestinazione, di cui Paolo si serve per rivolgersi a interlocutori già cristiani, non implica una decisione divina che comporti la scelta di alcuni e l'esclusione di altri; al contrario, l'Apostolo se ne serve per mettere in luce la totale gratuità del dono che essi hanno ricevuto prima ancora che potessero anche lontanamente pensare di meritarlo con le proprie opere, e quindi sperare nell'amore di Dio, divenuto manifesto in Gesù (cf. P. ALTHAUS, *La Lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 1970, pp. 173-176; H. SCHLIER, *La Lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 1982, pp. 444-452; P. STUHLMACHER, *La Lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 2002, pp. 163-170). A tal riguardo, inoltre, Martin Lutero, soprattutto ne *Il servo arbitrio* del 1525, ha «sostenuto per tutta la vita, sulle orme di Agostino e del resto anche di tutto il Medioevo, una predestinazione assoluta da parte di Dio di tutti gli uomini alla salvezza o alla perdizione. In questo egli è, come molti prima di lui e ancora molti dopo di lui fin nel XX secolo, un infelice erede di Agostino e del suo (per lui inevitabile) fraintendimento della dottrina paolina contenuta nella *lettera ai Romani* (Rm 9-11) [...]. Solo nei nostri anni va pian

ste congetture appaiono certamente delle ingenue fantasie da non prendere in seria considerazione, come siamo dell'avviso che anche chi professa la fede cristiana può faticare ad ammetterle: si tratta infatti di cose che sconcertano, sbalordiscono, incutono un certo timore, ma sono evidenti segni della presenza e dell'azione provvidente di Dio nella storia. Ma che Dio presieda con sguardo paterno/materno la nostra storia per portarla a benefici approdi, nonostante il *mysterium iniquitatis*, per noi cristiani è una consolante certezza!¹⁰³⁵

Uno dei fattori maggiori della storia del XX secolo è stato, incontestabilmente, il ruolo crescente ed egemone del-

piano dissolvendosi l'incantesimo di questo tremendo smarrimento teologico, e precisamente non solo sotto l'influsso di una corretta esegesi di *Rm 9-11*, bensì anche e soprattutto grazie all'impostazione sistematica completamente nuova, che dobbiamo alla "dottrina dell'elezione" di Karl Barth» (O. H. PESCH, *Martin Lutero*. Introduzione storica e teologica, Queriniana, Brescia 2007, pp. 308-309; si veda l'intero assunto alle pp. 308-312). Per quanto riguarda invece la "dottrina dell'elezione" di barthiana memoria, cf. il poderoso volume ad opera dello stesso: K. BARTH, *La dottrina dell'elezione divina*. Dalla Dogmatica ecclesiastica, UTET, Torino 1983; una presentazione dell'assunto barthiano si trova sia nella «Introduzione» ad opera del curatore (cf. *ibidem*, pp. 7-69), che in FORTE, *L'eternità nel tempo*, pp. 275-318, specialmente le pp. 286-294. *Rm 8,29-30* ovviamente è stato scritto non in riferimento a Maria ma a tutti i credenti in Cristo, «a coloro che amano Dio» (*Rm 8, 28*); ma tra i credenti non si può fare a meno di includere la Madre del Signore.

¹⁰³⁵ Come la Vergine, anche ogni uomo viene all'esistenza con una precisa proposta di Dio inscritta nel suo essere: quella di esistere, egli pure, quale figlio di Dio Padre nel Figlio incarnato datore dello Spirito. Si tratta della cosiddetta *predestinazione in Cristo*, dove il termine predestinazione significa e declina la destinazione previa o nativa, antecedente a qualsiasi deliberazione della creatura, perciò interamente dovuta alla sovrana, libera e gratuita iniziativa di Dio in Cristo (cf. G. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo*. Saggio di protologia, Elledici, Torino 1991, pp. 62-65; F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*. Chi è l'uomo perché te ne curi?. Queriniana, Brescia 2005, pp. 157-212: «La verità dell'antropologia cristiana: la predestinazione degli uomini in Cristo»).

lo Stato. La guerra, i mutamenti dell'economia, le politiche sociali, le ambizioni, spesso spropositate, degli Stati nazionali, mettono in azione le energie non ancora esaurite del liberalismo del secolo XIX.¹⁰³⁶ Il crescente intervento dello Stato si va affermando nelle democrazie liberali, e si fa ancora più manifesto negli Stati autoritari, o effettivamente totalitari, che sorgono tra le due grandi e tragiche inique guerre mondiali. La deflagrazione e lo svolgimento della grande Guerra (1914-1918), osserva lo storico Menozzi, furono

«affrontati dalla Chiesa sulla base di quel bagaglio intransigente, che si era ormai largamente sedimentato nella coscienza cattolica e nella pratica di governo della gerarchia, mostrando ulteriormente la difficoltà di padroneggiare attraverso di esso i processi storici e di condurli all'esito sperato. Fin dai suoi primi interventi Benedetto XV individuava le ragioni del conflitto nel castigo divino inviato a una società moderna che, a partire dalla Rivoluzione francese, aveva rifiutato di conformarsi al cristianesimo [...]. È del resto alla luce di questa concezione di fondo che la Santa Sede dispiegò una multiforme opera di conciliazione [...]. Tutti questi interventi trovarono certamente la loro ragione nell'angoscia personale di Benedetto XV di fronte ad una tragedia dalle proporzioni gigantesche e fino a quel momento inim-

¹⁰³⁶ Non bisogna mai dimenticare che il prezzo pagato alla vittoria delle nazionalità dominanti è stata la cancellazione del "picchietto" d'umanità, di culture e di colori che un tempo contraddistingueva l'Europa. Il miglioramento di questo terribile processo, le cui radici affondano nel passato, è legato senza dubbio a filo doppio all'affermazione di nuovi Stati, ai tentativi di rigenerazione di quelli già esistenti, e alle ideologie che li hanno ispirati: tutto il secolo XX è stato scosso da questo fenomeno, al Nord e al Sud del mondo; nessuno può e deve dimenticare che sino ai nostri giorni carichi di contraddittoria "post-modernità", una tragica costante della storia è stata quella della "purificazione" etnica, orribilmente "esportata" anche nell'Africa degli ultimi anni del XX secolo (cf. A. GRAZIOSI, *Alle radici del XX secolo europeo*, Boringhieri, Torino 1994).

maginabili, così come si radicano nella volontà romana di operare fattivamente per limitare i disastri del conflitto e favorire la cessazione delle ostilità».¹⁰³⁷

Dopo la prima guerra mondiale, come reazione alle minacce di esportazione della rivoluzione bolscevica dalla Russia al mondo e come risposta alle insoddisfazioni generate dal suo esito in vinti e vincitori, si svilupparono in Europa movimenti nazionalistici: essi assunsero in diversi paesi (Italia, Portogallo, Spagna, Ungheria, Germania) carattere di regimi di estrema destra, prospettando una riorganizzazione dello Stato che, pur variamente delineata, si muoveva nello stretto spettro di posizioni esistenti tra *autoritarismo* e *totalitarismo*.¹⁰³⁸

Le mariofanie di Fatima sono avvenute, per divina disposizione, in un contesto assai tragico per il mondo e assai difficile per la Chiesa; evento mariofanico sorto agli inizi del secolo XX, che è coinciso col “tramonto dell’Occidente” e, quindi, coi primi segni di crisi della cosiddetta “modernità”.¹⁰³⁹ Crisi che combaciò con la fine di una gran-

¹⁰³⁷ D. MENOZZI, *La Chiesa cattolica*, in AA. VV., *Storia del cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 2001, vol. 4, pp. 194-195.

¹⁰³⁸ Cf. G. BERTA, *Tra le due guerre: l’età della crisi*, in AA. VV., *Storia contemporanea*. Manuali, Donzelli, Roma 2001, pp. 345-361; AA. VV., *Storia del cristianesimo*. Guerre mondiali e totalitarismo (1914-1958), Borla-Città Nuova, Roma 1997, vol. 12.

¹⁰³⁹ L’espressione “modernità” (da *modo* = ora, momento attuale), termine coniato dal latino post-classico nel secolo XIII per indicare la nuova logica terministica, designata come “via moderna” rispetto alla “via antiqua” della logica aristotelica, dal punto di vista “temporale” indica un tempo (età moderna) riferito alla civiltà europea circoscritta sostanzialmente tra il 1492 (scoperta dell’America) e il 1789 (rivoluzione francese). L’idea di “modernità”, quindi, già nel suo apparire insinua la convinzione che nella novità si contiene la giustificazione di una *teoria* o di uno *stile di vita* che si impongono in quanto tali, ossia nuovi, ed in contrasto con ogni *concezione passatista* ancorata alla tradizione precedente, evidentemente considerata superata. Su questo cf. i saggi di S. GUARRACINO, *Le età della*

de e complessa epoca, che presentò anche qualche non debole analogia con la fine del medioevo: la fine della *respublica christiana* favorì la disgregazione del corpo ecclesiale; la fine della modernità ha prodotto una profonda disunione socio-politica, culturale e morale della società civile. Dinanzi ad essa, diversamente dal medioevo, la Chiesa si è sottratta, non senza sofferenza e lacerazioni, al risucchio della modernità, ponendosi in forte e quasi esclusiva antitesi con essa. Il secolo diciannovesimo, tempo degli imperialismi,¹⁰⁴⁰ è il tempo in cui si sviluppano le scienze storiche, ma anche l'antropologia culturale; matura la coscienza che non c'è un unico corso della storia (che culminerebbe nella civiltà occidentale), ma ci sono culture e storie diverse.¹⁰⁴¹ A livello ecclesiale, esso è anche tempo di povertà e di nobiltà, di rivolgimenti e di transizione, in cui imperversano la sorveglianza dottrinale, la difesa dagli errori della modernità, l'eccesso sentimentalistico, l'arsenale delle devozioni, la denuncia della consolidata divaricazione tra liturgia ecclesiale e pietà del popolo cristiano, con evidenti scompensi in campo mariano e pastorale.¹⁰⁴²

Storia. I concetti di antico, medievale, moderno e contemporaneo, Mondadori, Milano 2001, pp. 205-255; A. FRANCHI, *L'idea di modernità tra Ottocento e Novecento*. Osservazioni sulla crisi dell'uomo contemporaneo, in *Sapienza* 54 (2001) pp. 7-28.

¹⁰⁴⁰ Cf. E. J. HOSBAWM, *L'età degli Imperi 1875-1914*, Mondadori, Milano 1998, pp. 279-299.

¹⁰⁴¹ Cf. GUARRACINO, *Le età della Storia*, pp. 238-248: «Soggetti del moderno: l'uomo, lo stato, la scienza».

¹⁰⁴² Cf. AA. VV., *Le droit et les institutions de l'Église catholique latine de la fin du XVIII siècle a 1978*. Église et sociétés, Cujas, Paris 1984, pp. 18-288; MENOZZI, *La Chiesa cattolica*, in *Storia del cristianesimo*, vol. 4, pp. 159-187; M. CLÉVENOT, *Gli uomini della fraternità*. XIX secolo. Un secolo che cerca la sua fede, Borla, Roma 1994, vol. 11; AA. VV., *Maria è il suo nome*. Itinerario storico-teologico, Città Nuova, Roma 1985, pp. 111-138; LAURENTIN, *La Vergine Maria*, pp. 126-138; S. M. PERRELLA, *L'icona*

“Veniamo” e siamo “eredi”, inoltre, del secolo XX; un secolo assai discusso, controverso, inquieto! *Novecento secolo inquieto?* Ma quale secolo, quale tempo non porta in sé l’inquietudine dell’uomo? Un’inquietudine che nasce dal vedere all’orizzonte il segno della fine, la presenza imminente di *Thanatos* con le sue sfide di senso e di comprensione. Quell’inquietudine che san Paolo vedeva presente nel gemito della creazione che “soffre fino ad oggi nelle doglie del parto” (Rm 8,22). Prima di iniziare il nostro breve percorso di conoscenza sui fatti di Fatima tenteremo di tracciare, con l’aiuto degli storici, dei sociologi, dei filosofi e dei teologi, una breve panoramica storica del secolo XX, che da un decennio abbiamo lasciato alle nostre spalle, ma di cui siamo inevitabilmente impastati ed eredi. Immagino di dover offrire non tanto un rosario di fatti, di date, quanto delle *chiavi di lettura* per cogliere i nuclei essenziali per cui questo secolo è e sarà presumibilmente ricordato per le grandi trasformazioni avvenute e per gli importanti snodi storici, culturali, sociali, religiosi e teologici. Un’interpretazione a partire dai fatti noti o sottintesi, per oltrepassarli nella loro comprensione; le interpretazioni di questo secolo dalla «coscienza cattiva» (E. Lévinas), comunque, si sono moltiplicate secondo le prospettive di lettura e gli angoli di visuale.¹⁰⁴³ A un primo esame, tutte oscillano tra il pessimismo più cupo e l’ottimismo più rassicurante, così che sembrano scaturire più da particolari inclinazioni umorali e psicologiche – se non ideologiche – che da consolidate categorie sto-

di Maria nell'epoca moderna e post-moderna. Dalla mariologia nel circuito dell'«amplificatio barocca» alla mariologia «storico-salvifica e interdisciplinare» del post-Vaticano II, in AA.VV., L'Immacolata Madre di Dio nel Seicento, pp. 183-316.

¹⁰⁴³ Cf. M. SALVATI, *Il Novecento. Interpretazioni e bilanci*, Laterza, Bari 2001; GUARRACINO, *Le età della Storia*, pp. 279-289.

riografiche. Tutte queste interpretazioni, comunque, seguono uno schema ricorrente, articolato in tre punti:

- l'identificazione dei suoi tratti distintivi attraverso uno o più fenomeni che si ritengono storicamente decisivi;
- la scelta conseguente, di una periodizzazione, funzionale all'enfatizzazione e alla sottolineatura di quei fenomeni;
- un corredo di cifre chiamate a offrire una solida base quantitativa alla definizione prescelta.

Per cui il Novecento è stato variamente denominato/connotato quale: «secolo breve»;¹⁰⁴⁴ «secolo del male»;¹⁰⁴⁵ «secolo delle ideologie»;¹⁰⁴⁶ «secolo delle idee assassine»;¹⁰⁴⁷ «secolo del dolore innocente»;¹⁰⁴⁸ «secolo del filo spinato»;¹⁰⁴⁹ «secolo dei martiri»¹⁰⁵⁰; «secolo degli estremi»; «secolo innominabile»; «secolo della scienza»; «secolo dei mass media»; «secolo della speranza»; «secolo dello sviluppo»; «secolo della democrazia»; «secolo dell'emancipazione», etc.¹⁰⁵¹ Un secolo, quello XX, racchiuso, secondo l'interpretazione dello storico Hobsbawm, tra due date sim-

¹⁰⁴⁴ Cf. E. HOBSBAWM, *Il secolo breve 1914-1989*, Rizzoli, Milano 1996.

¹⁰⁴⁵ Cf. A. BESANÇON, *Novecento, il secolo del male*, Ideazione, Roma 2000; M. MARTELLI, *Il secolo del male*. Riflessioni sul Novecento, Manifestolibri, Roma 2004.

¹⁰⁴⁶ Cf. K. D. BRACHER, *Il Novecento*. Secolo delle ideologie, Laterza, Bari-Roma 2001.

¹⁰⁴⁷ Cf. R. CONQUEST, *Il secolo delle idee assassine*, Mondadori, Milano 2002.

¹⁰⁴⁸ Cf. P. DOBLONI, *Il secolo del dolore innocente*, in *Camillianum* 19 (1999) pp. 85-132.

¹⁰⁴⁹ Cf. G. BRUNETTA, *Cent'anni avvolti nel filo spinato*, in *Vita Pastorale* 90 (2002) n. 7, pp. 82-90.

¹⁰⁵⁰ Cf. A. RICCARDI, *Il secolo del martirio*. I cristiani nel Novecento, Mondadori, Milano 2000.

¹⁰⁵¹ Cf. G. DE LUNA, *La passione e la ragione*. Fonti e metodo dello storico contemporaneo, La Nuova Italia, Milano 2001, pp. 3-40: «Il Novecento e le sue denominazioni».

bolicamente significative: *il 1914* con l'omicidio di Sarajevo, causa scatenante della prima guerra mondiale; *il 1989*, con la caduta - il 9 novembre - del muro di Berlino. Un secolo che inizia tardi, dato che le dinamiche, fino alla prima guerra mondiale, sono ricadute di eventi del secolo XIX: un'epoca che finisce con anticipo poiché quanto avvenuto dopo il 1989 è qualcosa ancora *in fieri*, non definibile. Non scordiamo comunque che l'omicidio di Sarajevo nel 1914 veniva perpetrato in quella zona balcanica ben nota alle cronache recenti, che non ha ancora esaurito una sua instabilità e che sta a dimostrare il tempo lungo e il diuturno trascinarsi di eventi e di conflitti fino ai nostri giorni. Il «pozzo del passato»,¹⁰⁵² appunto, da cui continuiamo ad attingere acque sovente amare o avvelenate! Un secolo, quello ventesimo, che, nonostante le sue catastrofi e ferite profonde, non può dirsi peggiore di altri, come osserva lo storico statunitense Charles M. Meier, docente di storia dell'Europa all'università di Harvard.¹⁰⁵³ È la nostra memoria che porta

¹⁰⁵² Credo sia opportuna una premessa circa la difficoltà di distinguere tra *cronaca* e *storia*. Quest'ultima abbisogna di un'ampia sedimentazione temporale, oltre il rigurgito dell'effimero e dell'episodio della cronaca. Storia è allora la "coscienza del tempo prolungato", del suo dilatarsi fino a noi, del suo essere abitato da ciò che risale dal "pozzo del passato", come dice Kundera; e ancora il suo essere recuperato e mantenuto nella memoria, coscienza del tempo, rivitalizzato nell'interpretazione e ricaduta di significato per l'oggi (cf. K. POMIAN, *Che cos'è la storia?*, Mondadori, Milano 2001; M. BERTONE, *In difesa della storia*, Laterza, Bari-Roma 2000). Per questo la storia è sempre riscrivibile, o meglio, va risignificata per il presente. La storia, oltre la conoscenza del fatto in sé, fagocitato dal tempo, vale per l'oggi. Da questo scaturisce l'importanza del filo rosso della "memoria", della *traditio*; che poi la storia sia anche *magistra vitae* possiamo avere dei fondati dubbi, proprio a partire dalla sua conoscenza. Più sapiente sembra essere l'espressione del Qoélet nel suo amaro e realistico «Niente di nuovo sotto il sole».

¹⁰⁵³ Cf. C. M. MEIER, *Il crollo*, Il Mulino, Bologna 1999.

a ricordare gli ultimi avvenimenti dimenticando uno spettro più ampio; siamo maggiormente impressionati da quanto è più vicino a noi piuttosto che dalle stragi napoleoniche o dalla violenza del colonialismo spagnolo o dalle guerre di conquista romana.

Un secolo, il Novecento, tutt'altro che "breve", secondo il Meier, anzi lunghissimo, oltre il semplice computo cronologico dei 100 anni, con una tragica valutazione morale. Il registro contabile di questa valutazione annota che nel secolo ventesimo l'1% della popolazione mondiale è morta a causa di violenze: guerre, campi di sterminio, genocidi; e ancora lo 0,5% della popolazione è venuta meno a causa dei diritti violati che hanno comportato fame e carestia. Macabri conteggi che non sembrano aver finito la loro somma finale. Un secolo, ancora, diviso in due blocchi cronologici:

«In Europa la seconda guerra mondiale rappresenta il culmine di un'epoca di repressioni e di stragi causate da motivi ideologici: *nazismo e comunismo; olocausto e gulag*, paradigmatici modelli negativi legati soprattutto a una storia che ha il suo epicentro in Europa. Ma gli altri parametri extra europei leggono nell'*imperialismo occidentale* una fonte ben più grave e devastante di disuguaglianza: fonte di fame e di diritti violati. È certo più facile condannare gli omicidi politici piuttosto che l'alto tenore di vita dell'Europa e del Nord America contrapposto alla povertà dei Paesi sottosviluppati, ma presente anche nelle periferie delle nostre città. Meier si chiede se "Madison Avenue e Via Montenapoleone nei nostri *fin de siècle* diventeranno riprovevoli come i campi di concentramento". *Il mercato sembra essere oggi l'unico motore dell'agire storico*».¹⁰⁵⁴

¹⁰⁵⁴ *Il Corriere della Sera*, 14 novembre 1999, p. 33.

Lungo o corto, più o meno tragico che sia stato il secolo XX, grande nelle ideologie fino al secondo conflitto mondiale, piccolo o contingente,¹⁰⁵⁵ tutto ci sta a dire della opinabilità delle date valide soprattutto per il significato simbolico che vogliamo attribuire. Il tempo lo interpretiamo noi oltre la sua calendarizzazione. Il secolo XX si era aperto con grandi speranze e con una grande fiducia sull'onda delle "magnifiche sorti progressive" a cui l'umanità sembrava andare incontro. Una speranza e una fiducia che si sintetizzava nel termine di *positivismo*; credo quasi religioso nonché *mélange* di convinzioni ideologiche e di certezze scientifiche, sentite con una forza al limite del *fideismo*. Una "fede" in rotta di collisione con quella cristiana, che per tutto il XIX secolo si era trovata "cittadella assediata" in un difficile dialogo e confronto con la cultura e la società post-illuministica.¹⁰⁵⁶ La "grande guerra" d'inizio secolo¹⁰⁵⁷ chiudeva, da una parte, la storia precedente e affogava tragicamente l'ottimismo con cui si era aperto il nuovo secolo, dall'altra apriva le porte a un periodo segnato dai *totalitarismi*, rinchiudendosi a sua volta nello *choc atomico* di Hiroshima.

¹⁰⁵⁵ Cf. M. TRONTI, *La politica al tramonto*, Einaudi, Torino 2000.

¹⁰⁵⁶ Cf. G. MARTINA, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo*, Morcelliana, Brescia 1974; S. M. PERRELLA, *Teologia e pietà mariana ai tempi del beato Pio IX. Per una memoria del secolo dell'Immacolata*, in *Marianum* 63 (2001) pp. 177-243.

¹⁰⁵⁷ La guerra del 1914-1918 fu la prima guerra *mondiale* e di *masa* nella storia dell'umanità, nella quale i popoli europei si dilaniarono con inusitata profusione di mezzi omicidi e capacità di coinvolgimento dei civili. Essa, per la prima volta, coinvolse in primissimo piano una potenza extraeuropea, gli Stati Uniti d'America, che nel 1917 ruppe lo stallo tra i contendenti e col suo intervento finì per risolvere la gara a vantaggio dell'Intesa, riducendo però l'autonomia della vecchia Europa, e rendendo tendenzialmente superati i vecchi equilibri, e le tradizionali gerarchie internazionali (cf. M. ISNENGI, *La prima guerra mondiale*, in AA.VV., *Storia contemporanea*, pp. 321-344).

È stato il tempo della tragedia; del “silenzio di Dio”. Il tragico silenzio sulla *Shoah*, le stragi causate dalle bombe atomiche sganciate nel 1945 su *Hiroshima* e *Nagasaki*¹⁰⁵⁸...; sono orrori che continuano ad aleggiare nella coscienza inquieta di questo secolo XX,¹⁰⁵⁹ tutt’altro che chiuso dal punto di vista della memoria ferita dell’umanità.¹⁰⁶⁰

¹⁰⁵⁸ Il 6 agosto 1945 la bomba atomica esplose a Hiroshima e il 9 agosto a Nagasaki; esse fecero circa 200 mila morti, ma va anche considerato che le radiazioni hanno contaminato, ucciso o reso irrimediabilmente invalide altre seicentomila persone, anche anni dopo gli eventi suddetti. È doveroso ricordare le numerose vittime “sconosciute”: sono le vittime coreane, cinesi, taiwanesi e degli altri paesi asiatici, condotte forzatamente in Giappone durante la guerra dalla politica imperialistico-militare del governo giapponese in Estremo Oriente. Il 25 febbraio 1981 Giovanni Paolo II nel suo messaggio da Hiroshima scriveva: «Ricordare Hiroshima è impegnarsi per il futuro. Ricordare Hiroshima è aborrire la guerra nucleare. Ricordare Hiroshima è impegnarsi per la pace» (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. IV/1, p. 535).

¹⁰⁵⁹ Cf. COMMISSIONE PER I RAPPORTI RELIGIOSI CON L’EBRAISMO, *Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoah*, del 16 marzo 1998, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 17, nn. 520-550, pp. 320-343; AA. VV., *Il bene e il male dopo Auschwitz*. Implicazioni etico-teologiche per l’oggi, Paoline, Milano 1998.

¹⁰⁶⁰ A partire dal 1962 con la messa in scena del dramma di Rolf Hochhuth, *Il Vicario*, si è scatenata un’astiosa polemica che ha dato adito alla confezione di una sorta di “leggenda nera”: la Chiesa cattolica e, in particolare, papa Pio XII (1939-1958) si sono resi colpevoli - per motivi politici, per inettitudine, per complicità, per pavidità - di un imperdonabile silenzio di fronte all’Olocausto e alle tragedie vissute in Europa, fra il 1939 e il 1945, per colpa del nazifascismo. Papa Pacelli è stato addirittura definito da J. CORNWELL, *Il Papa di Hitler*. Garzanti, Milano 2002. Il dibattito fra storici e testimoni (tra “accusatori” e “beneficati”) ha indotto il Vaticano, meglio, la Santa Sede, a pubblicare la voluminosa collana degli *Actes et Documents*, che contengono i documenti d’archivio dell’epoca con attestazioni sull’operato del papa e dei suoi collaboratori in favore della pace e degli ebrei e dei tanti infelici vessati dall’orrore nazista. Una polemica non ancora sopita, sospesa tra pregiudizio, sete di verità, non informazione e malafede; per saperne qualcosa di più, cf. P. BLET, *Pio XII e la seconda guerra mondiale negli archivi vaticani*. San Paolo, Roma 1999;

L'inizio del secolo ventesimo è stato per il Portogallo un periodo di forte instabilità politica e sociale. Il 1 febbraio 1908 vengono uccisi il re Carlo e l'erede al trono Filippo; il 5 ottobre 1910 il secondogenito Manuel viene deposto da un colpo di stato militare, cui segue la proclamazione della Repubblica. Il 20 aprile 1911 viene promulgata la legge sulla separazione fra Stato e Chiesa, con l'intento di togliere a questa l'autonomia e la rilevanza giuridica; a ciò si aggiungono esili, bandi, carcerazioni e spoliazioni di chiese, di monasteri e di beni ecclesiastici; l'obiettivo dichiarato è quello di ottenere la completa scomparsa del cristianesimo – ritenuto la principale causa dei mali della nazione portoghese – al massimo entro due generazioni. Iniziata la guerra mondiale in Europa, nel 1914, il Portogallo cerca inizialmente di mantenere una posizione neutrale, ma l'alleanza con l'Inghilterra e la necessità di proteggere le sue colonie lo obbligano a entrare nel conflitto; la Chiesa portoghese non approva e solidarizza con i non interventisti. La profonda crisi economica e il diffuso senso di insicurezza sociale alimentano nella popolazione il bisogno religioso; anche nella zona di Fatima, dove molti giovani vengono chiamati al servizio militare nelle colonie, i familiari esorcizzano la paura della guerra con preghiere e comunioni collettive e col costante ricorso al patrocinio della Vergine.¹⁰⁶¹ Nel mag-

G. MICCOLI, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII*, Rizzoli, Milano 2000; M. L. NAPOLITANO, *Pio XII tra guerra e pace. Profezia e diplomazia di un papa (1939-1945)*, Città Nuova, Roma 2002; G. SALE, *Hitler, la Santa Sede e gli Ebrei*. Con i documenti dell'Archivio Segreto Vaticano, Jaca Book, Milano 2004.

¹⁰⁶¹ Cf. D. VITI SOGLIAN, *Portogallo (Storia)*, in AA.VV., *Grande Dizionario Enciclopedico*, UTET, Torino 1990, vol. XVI, pp. 409-410; A. MATOS FERREIRA, *La Penisola Iberica*, in AA. VV., *Storia del Cristianesimo. Religione-Politica-Cultura. Guerre mondiali e totalitarismi (1914-1958)*, Borla-Città Nuova, Roma, vol. 12, pp. 390-405.

gio del 1917 anche il Portogallo invia i suoi soldati nel carnaio delle Fiandre; lo stesso mese papa Benedetto XV annuncia per il 1 giugno una solenne invocazione alla Vergine, “Regina della pace.”

2. FATIMA 1917: “LA PIÙ PROFETICA”

DELLE MARIOFANIE MODERNE

Francesco D’Alpa, neurofisiopatologo e appassionato cultore delle pseudoscienze, che rilegge ipercriticamente i “fatti di Fatima” (ritenuta sostanzialmente “una favola del tempo moderno”), con una chiave di indagine psicologica, sociale e politica, nella convinzione che fare chiarezza su un evento da decenni *esibito* come straordinario sia un dovere imprescindibile di ogni studioso serio, afferma: «bisogna rifarsi soprattutto ai documenti dell’epoca, eliminando sovrastrutture interpretative, spesso fuorvianti, su vicende fortemente storizzate, figlie di un periodo in cui è particolarmente forte la resistenza della Chiesa alla modernità e alla ricerca del progresso, avvertite come piaghe morali e gravi minacce all’edificio stesso della religione». Con questa puntigliosa e rivelativa “premessa epistemologica”, l’autore, a proposito dei “fatti mariofanici” in Cova da Iria, scrive:

«Le apparizioni di Fatima hanno luogo nei mesi che precedono le nuove elezioni politiche e sono ampiamente strumentalizzate a fini elettorali. Il 14 ottobre 1917, la destra conservatrice di Sidonio Pais sale al potere e ben presto abolisce le leggi anticlericali. La vittoria dei partiti clericali è celebrata come prima concreta grazia della Madonna alla nazione, e molti anni dopo verrà considerata una grazia ancor più grande lo scampato coinvolgimento del

Paese nella guerra civile spagnola e nel secondo conflitto mondiale». ¹⁰⁶²

Nessuno storico della Chiesa nega l'oggettiva difficoltà della Chiesa del tempo di dialogare con le ideologie e i sistemi politici della cosiddetta "modernità", sovente spocchiosamente se non ferocemente anticristiana. ¹⁰⁶³ In mezzo a tendenze socio-politiche e ideologiche avverse, è venuta a trovarsi inevitabilmente la Chiesa non solo europea, che ha tentato di tracciare, non senza difficoltà e irrigidimenti, il proprio itinerario forzatamente "autonomo" nella, per tanti versi, irreligiosa età moderna e postmoderna. ¹⁰⁶⁴

La storia dei fatti di Fatima, ¹⁰⁶⁵ è universalmente conosciuta e suscita in molti un particolare interesse soprattutto

¹⁰⁶² F. D'ALPA, *Fatima senza segreti*. Un'indagine critica, Avverbi Edizioni, Roma 2003, p. 166; si vedano ad integrazione: D. FERNÁNDEZ, *Aspectos político-sociales del mensaje de Fátima*, in *Ephemerides Mariologicae* 47 (1997) pp. 353-368; A. TORNIELLI, *Fatima il segreto svelato*, Gribaudi, Milano 2000.

¹⁰⁶³ Cf. MARTINA, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo*, pp. 578-596.

¹⁰⁶⁴ Ha scritto lo storico René Rémond († 2007): «Dinanzi all'attuale paesaggio culturale e religioso saremmo tentati di definire quest'inizio di millennio un'epoca piuttosto dura per il cristianesimo occidentale. Anche se oggi l'anticlericalismo di una volta non riscuote più successo e alcune opposizioni classiche sono ormai scomparse, pare tuttavia che i detrattori del cristianesimo e del suo ruolo nella storia stiano fomentando nei suoi riguardi una nuova polemica, spesso violenta, che sa fare appello ad argomentazioni di forte eco presso il grande pubblico. Stranamente, questa offensiva non proviene dai tradizionali ambienti laici, ma da pensatori iconoclasti» (R. RÉMOND, *Il nuovo anticristianesimo*, Lindau, Torino 2007, p. 5).

¹⁰⁶⁵ Sui fatti, sui contenuti e sulle interpretazioni della mariofanie portoghesi, cf. L. G. DA FONSECA-J. M. ALONSO, *Le meraviglie di Fátima*. Apparizioni, culto, miracoli, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997³; SUH, *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*, pp. 242-248; DE FIORES, *Fatima*, in *Maria*, vol. I, pp. 695-724; R. LAURENTIN, *Fatima*, in LAURENTIN-SBALCHIERO (EDD), *Dictionnaire des «Apparitions» de la Vierge Marie*, pp. 316-346. Si veda anche il volume di: M. E. SANTO, *Fátima magica*. Le apparizioni di

per quanto riguarda il suo “terzo segreto”,¹⁰⁶⁶ di cui si dimentica o si sottovaluta il significato teologico ed escatologico per il nostro tempo, nel senso, come osservava nel 2000 nel suo *Commento Teologico* il cardinale Joseph Ratzinger, di «un nutrimento della fede, della speranza e della carità, che sono per tutti la via permanente della salvezza».¹⁰⁶⁷

Tutto è iniziato nel 1917 nel villaggio portoghese di Fatima. Tre pastorelli, i fratelli Francesco e Giacinta Marto (9 e 7 anni) e la loro cugina Lúcia dos Santos (10 anni), il 13 maggio 1917, già destinatari l'anno precedente dell'apparizione dell'Angelo della Pace,¹⁰⁶⁸ mentre portavano le loro

Fátima fra cristianesimo popolare e misticismo islamico. Editrice Besa, Nardò 1999, ove il sociologo dell'università di Lisbona rintraccia elementi imprevisti di gnosi sciita e di mistica *sufi* nei racconti dei tre pastorelli che nel 1917, nella località di Cova da Iria ebbero le visioni mistiche di un Angelo prima e, successivamente, della Madre di Cristo. Al di là di quell'omonimia tra il luogo che è oggi una delle mete per eccellenza del culto mariano e Fátima, figlia di Maometto e moglie del primo *Imam* sciita, l'autore si sofferma su quello che ritiene uno dei casi più eclatanti di *sincretismo religioso* popolare tra due universi culturali diversi e per molti versanti contrapposti.

¹⁰⁶⁶ Dalle parole di suor Lucia dos Santos († 2005), osserva il De Fiores, «risulta improprio parlare di “segreti” di Fatima. La veggente parla di un solo “segreto” distinto in tre parti. La prima è la visione dell'inferno, la seconda si riferisce alla devozione al Cuore Immacolato di Maria, la terza riguarda la persecuzione della Chiesa da parte di governi atei e l'attentato al Papa» (S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori*. Storia culturale della mariologia, San Paolo, Cinisello Balsano 2005, p. 533; T. BERTONE, *Presentazione*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, n. 984, pp. 530-531).

¹⁰⁶⁷ J. RATZINGER, *Commento teologico*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, n. 1006, p. 559.

¹⁰⁶⁸ Circa i due problemi che sono stati sollevati dagli studiosi a proposito di questa *Figura* del cielo e del correlativo culto dell'Angelo del Portogallo, a cui le “apparizioni” di Fatima hanno associato gli epiteti “Pace” ed “Eucaristia”, e che riguardano, da una parte l'antichità della devozione e, dall'altra, l'identificazione del Messaggero celeste, cf. J. F. MAR-

pecore al pascolo nella località di Cova da Iria, raccontarono di aver visto scendere una nube e, dal suo diradarsi, apparire la *figura* di una Donna vestita di bianco con in mano un rosario. Dopo questa prima apparizione la Donna, riconosciuta come la Vergine Maria, avrebbe dato appuntamento ai bambini per il 13 del mese successivo, e così per altri quattro incontri. Il 13 ottobre 1917 le visioni si conclusero con il fenomeno chiamato “miracolo del sole”; mentre pioveva ed una spessa nube ricopriva il cielo, d’un tratto la pioggia cessò e si aprì il cielo. Il sole, tornato visibile, avrebbe, secondo la testimonianza di migliaia di persone, cominciato a roteare su sé stesso fino ad ingrandirsi, come se stesse precipitando sulla terra. I tre *Pastorinhos* dissero di aver visto anche la Santa Vergine, San Giuseppe e Gesù Bambino, mentre benedicevano il mondo tracciando un ampio segno di croce.¹⁰⁶⁹ Per quanto riguarda l’antefatto e il fatto del “miracolo del sole”, bisogna tener conto che la

«proclamazione di un miracolo pubblico suscitò animate speculazioni in tutto il Portogallo: per gli oppositori della Chiesa, [specie *massoni*]¹⁰⁷⁰ sembrava fosse giunta l’occasione tanto attesa di infliggere un colpo mortale alla religione, come sarebbe certamente accaduto se alla Cova da Iria il 13 ottobre non si fosse verificato nulla. Il giornalista Ave-lino de Almeida pubblicò un articolo satirico su tutta la faccenda sul giornale antireligioso “O Seculo” e, così facendo, attirò ancora di più l’attenzione sulle apparizioni. Nella Co-

QUES, *Angelo del Portogallo*, in MOREIRA AZEVEDO-CRISTINO (EDD), *Enciclopedia di Fatima*, pp. 23-29.

¹⁰⁶⁹ Si veda quanto scrive a tal riguardo FOLEY, *Il libro delle apparizioni mariane*, pp. 347-353.

¹⁰⁷⁰ Sulle origini e sugli sviluppi storici e sugli influssi socio-politici di questa antica organizzazione e sui difficili rapporti con la Chiesa, cf. A. TRAMPS, *La massoneria nell’età moderna*, Laterza, Roma-Bari 2001.

va da Iria confluirono da altre parti del Paese decine di migliaia di persone giunte con qualunque mezzo di trasporto, malgrado il violento temporale che la vigilia del 13 aveva sferzato la zona montagnosa vicino a Fatima [...]. Sebbene la pioggia continuasse a scorrere a torrenti profondi diversi centimetri, le persone si inginocchiavano nel fango davanti ai bambini presentando le loro richieste [...]. Lucia, mossa da un impulso interiore, disse a tutti di abbassare gli ombrelli e di recitare il rosario. Poi i bambini videro il lampo di luce e davanti a loro apparve Maria [...]. Mentre Lucia assisteva a tutto questo, gridò: “Guardate il sole”, e la vasta folla vide qualcosa di molto diverso, un vero miracolo. Tutti gli occhi si rivolsero al cielo e la gente vide le nuvole che si allontanavano dal sole, e che il sole, simile a un opaco disco grigio, diventava visibile. La folla si rese conto di poter agevolmente guardarlo in modo diretto, come riportò il giornale laico di Lisbona *O Dia...*».¹⁰⁷¹

Con la sesta apparizione del 13 ottobre 1917 le mariofanie di Fatima si conclusero¹⁰⁷² e i tre Pastorelli ripresero, come potevano e come gli fu permesso, la vita di sempre, anche se costantemente assediati dalla morbosa curiosità e dall’interesse di un numero sempre maggiore di persone; la fama dei fatti fatamitici si diffuse gradualmente in tutto il mondo. Lo storico di Fatima J. M. Alonso, nel 1985, attesta altre *apparizioni complementari*; la Vergine aveva infatti promesso di tornare ancora due volte. Quando, come e a chi i tre pastorelli non lo sapevano. È a Pontevedra dove Lúcia

¹⁰⁷¹ FOLEY, *Il libro delle apparizioni mariane*, pp. 347-352.

¹⁰⁷² Si veda il resoconto delle sei apparizioni fatto dalla veggente: *Lucia racconta Fatima*. Memorie lettere e documenti di Suor Lucia, Querianiana, Brescia 1999⁴, pp. 118-125; consigliamo dello stesso volume, anche la lettura della *prefazione* alla seconda edizione italiana del 1987 e la *prefazione* alla prima edizione nel 1977 curate da Antonio M. Martins, uno dei più noti studiosi di Fatima.

era postulante delle suore di santa Dorotea, che la notte del 10 dicembre 1925 ricevette nella sua cameretta la visita della Vergine e di Gesù bambino. Il testo dell'apparizione della Vergine a Tuy (1929) fu trascritto letteralmente dal direttore spirituale di Lúcia, P. José Bernardo Gonçalves (†1967), da uno dei manoscritti ora scomparsi della veggente.¹⁰⁷³ «Qui - scrive l'esperto fatamita Alonso - lo storiografo critico deve dichiarar chiusa la manifestazione di Fatima, dal momento che non possiede ragioni documentabili in contrario».¹⁰⁷⁴

Francesco e Giacinta morirono in tenera età; il primo a causa della maligna febbre "spagnola",¹⁰⁷⁵ il 4 aprile 1919, dopo aver ricevuto la prima Comunione; mentre la piccola pastorella dopo lunga malattia (pleurite purulenta e una carie alle vertebre molto dolorosa), come le aveva predetto nostra Signora, dopo aver ricevuto il sacramento della Riconciliazione e dell'Eucaristia morì in ospedale, sola e lontana dai familiari, il 20 febbraio 1920. Il suo corpo fu traslato a Fatima e sepolto insieme a quello del cuginetto Francesco, fino a quando entrambi furono trasferiti nella basilica mariana. Sembra che durante le giornate trascorse in ospe-

¹⁰⁷³ Cf. *Lucia racconta Fatima*, pp. 141-142 (è pubblicato il resoconto di padre Gonçalves).

¹⁰⁷⁴ J. M. ALONSO, *Fatima*, in DE FIORES-MEO (EDD), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, p. 573.

¹⁰⁷⁵ Il primo ad ammalarsi di "spagnola" fu il soldato statunitense Albert Gitchell, capocuoco di Camp Funeston, a Fort Riley, nel Kansas. Dopo 4 giorni di febbre alta e di tosse persistente egli morì il 15 marzo 1918 nonostante le cure prestategli dall'infermeria militare: è il primo caso ufficialmente registrato come "spagnola", l'epidemia più devastante mai sofferta sinora dall'umanità. Il *virus* che partì dal Kansas si diffuse rapidamente colpendo, tra il 1917 e il 1919, un miliardo di persone, metà della popolazione di allora e uccise, secondo il *Bullettin of Medical History*, fra 50 e 100 milioni di malati. Nessun paese, nessun continente sarà risparmiato: l'unico posto abitato in cui non furono registrate casi di "febbre spagnola" fu l'isola di Marajò, alle foci del Rio delle Amazzoni, in Brasile.

dale, la piccola Giacinta ebbe il dono dell'apparizione della Signora celeste, fatto che comunicò a padre Fomigão, il sacerdote che aveva interrogato i pastorelli dopo le apparizioni e che da questa esperienza di grazia si convinse a fondare a Fatima una congregazione religiosa di suore dedicate a una vita di preghiera e di sacrificio.¹⁰⁷⁶

«Nel frattempo, dal 1917 in poi, la Chiesa aveva mantenuto il silenzio sulle apparizioni. Fu solo nel maggio del 1922 che il vescovo Correia pubblicò una lettera pastorale al riguardo. In essa, il prelado parlò del gran numero di pellegrini che si recavano a Fatima, per via dei fenomeni testimoniati da migliaia di persone alla Cova, e di come egli stesso aveva interrogato Lucia giungendo alla conclusione che la ragazza, ora quattordicenne, fosse una testimone veritiera e affidabile, sebbene non istruita. Egli, infine, sottolineò che le autorità [civili] avevano fatto tutto il possibile, ma senza raggiungere lo scopo, per impedire ai pellegrini di andare a Fatima, e che la Chiesa aveva agito con prudenza, per evitare di essere falsamente accusata di incoraggiare la gente a credere alle apparizioni. Egli, infine, manifestò l'intenzione di istituire una commissione con il compito di condurre un'indagine sugli avvenimenti di Fatima [...]. La commissione istituita dal vescovo Correia terminò i lavori e, nel 1930, egli pubblicò un'altra lettera pastorale che, dopo una presentazione degli eventi di Fatima, conteneva la seguente affermazione, tanto breve quanto importante: *In virtù delle considerazioni rese note e di altre che, per brevità omettiamo, invocando umilmente lo Spirito Divino e ponendoci sotto la protezione della Santissima Vergine, e dopo aver udito le opinioni dei Reverendi Consiglieri di questa diocesi, con la presente: 1. Dichiariamo degne di fede le visioni dei pa-*

¹⁰⁷⁶ Cf. J.-F. DE LOUVENCOURT, *Françoise et Jacinthe de Fatima. Deux petites étoiles de lumière dans la nuit du monde*, Éditions de l'Emmanuel, Paris 2010.

*storelli nella Cova da Iria, parrocchia di Fatima, in questa diocesi, dal 13 maggio al 13 ottobre 1917; 2. Permettiamo il culto ufficiale della Madonna di Fatima».*¹⁰⁷⁷

L'approvazione ufficiale dell'autorità ecclesiale,¹⁰⁷⁸ comunque, non ha esentato Fatima da sospetti e da critiche da parte di cattolici e di protestanti, come anche da parte di diversi esponenti delle scienze umane.¹⁰⁷⁹ Lúcia, invece, si fece religiosa, dapprima nell'Istituto di Santa Dorotea e, il 25 marzo 1948, entrò nel monastero carmelitano di San Giuseppe a Coimbra ove ha vissuto per ben 57 anni. Suor Lúcia dos Santos dopo una lunga vita spesa nella preghiera e nella contemplazione, soprattutto come testimone privilegiata dei "fatti di Fatima", è morta il 13 febbraio 2005 alle ore 17,25, poco prima della dipartita del suo grande estimatore, il papa Giovanni Paolo II.¹⁰⁸⁰ Terminava così una fase significativa della vicenda di Fatima. Chi aveva atteso eccitanti rivelazioni apocalittiche sulla fine del mondo o sul futuro oscuro corso della storia umana e della stessa Chiesa, è rimasto deluso.¹⁰⁸¹

¹⁰⁷⁷ FOLEY, *Il libro delle apparizioni mariane*, pp. 355-356.

¹⁰⁷⁸ Cf. J. GERALDES FREIRE, *Processo canonico*, in MOREIRA AZEVEDO-CRISTINO (EDD), *Enciclopedia di Fatima*, pp. 357-360.

¹⁰⁷⁹ Cf. FOLEY, *Il libro delle apparizioni mariane*, pp. 377-379; si veda anche: D'ALPA, *Fatima senza segreti*, pp. 243-248.

¹⁰⁸⁰ Per una breve biografia, cf. M. F. SOUSA E SILVA, *Lúcia de Jesus dos Santos*, in MOREIRA AZEVEDO-CRISTINO (EDD), *Enciclopedia di Fatima*, pp. 265-268; mentre una commovente memoria dei numerosi anni trascorsi nel Carmelo di Coimbra dalla veggente, l'ha offerta la sua ultima superiora, MARIA CELINA DI GESÙ CROCIFISSO, *In memoria di suor Lucia breve profilo biografico*, Edizioni Carmelo, Coimbra 2006².

¹⁰⁸¹ Cf. J. RATZINGER, *Commento teologico*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, n. 1020, p. 568.

Il 13 maggio 1917 la Madre del Signore iniziò le sue *visite* a Fatima, in Portogallo, a tre pastorelli, iniziando così una vicenda che ha segnato in modo significativo il cristianesimo del XX secolo e alcuni suoi protagonisti, tra i quali spicca la grande figura carismatica e mistica di papa Giovanni Paolo II.¹⁰⁸² Infatti, tra il Pontefice e Fatima c'è stata una profonda consonanza a tutti nota: il Papa sin da bambino è stato un grande e fervente devoto della Vergine Madre di Cristo; quando il 13 maggio 1981 è stato colpito da Ali Agcà in piazza san Pietro, egli è stato prossimo alla morte: una mano materna ha deviato il corso delle pallottole salvandogli e prolungandogli la vita per ben 24 anni! Da quel giorno Papa Wojtyła è divenuto *il Papa di Fatima*.¹⁰⁸³

«È noto che Giovanni Paolo II si era riconosciuto in quel “vescovo vestito di bianco” di cui si parla nella terza parte del Segreto di Fatima. Quella parte che, rimasta inedita fino al giugno del 2000, venne resa pubblica proprio per volere di Giovanni Paolo II. Ebbene, quel segreto fu rivelato dalla Vergine ai tre veggenti nell'apparizione del 13 luglio 1917. Cioè tre anni prima che Karol Wojtyła venisse al mondo. Questo significa che di Wojtyła, la Vergine Santa, Dio, Gesù, insomma coloro che abitano nella dimensione della Realtà suprema, si erano interessati quando lui non era ancora pensato dai suoi genitori per avere un posto in questo mondo. È vero che ogni essere vivente è stato previsto, come dice san Paolo, prima della creazione del mondo. Ma in questo specifico caso, l'esistenza di Wojtyła è stata, in un certo senso, anche “annunciata” al mondo prima della sua nascita. Karol, perciò, è ve-

¹⁰⁸² Cf. AA.VV., *Fatima una luce sulla storia del mondo*, pp. 19-114.

¹⁰⁸³ L. GUERRA, *Giovanni Paolo II e Fatima (1920-2005)*, in MOREIRA AZEVEDO-CRISTINO (EDD), *Enciclopedia di Fatima*, pp. 191-195.

nuto tra noi con una precisa grande missione da svolgere, una missione che, come vedremo, riguardava la salvezza dell'umanità». ¹⁰⁸⁴

La lunga storia delle apparizioni mariane, ¹⁰⁸⁵ inoltre, è una testimonianza inequivocabile del compimento del disegno provvidente di Dio nella tormentata storia dell'umanità, intercedente la Madre del suo Figlio. Fatima a questo riguardo è un'importante conferma, scrive papa Benedetto XVI nella lettera indirizzata al cardinale segretario di stato vaticano Tarcisio Bertone in occasione della pubblicazione del libro *L'ultima veggente di Fatima*:

«... “Da quando Dio stesso ha un cuore umano ed ha così rivolto la libertà dell'uomo verso il bene, verso Dio, la libertà per il male non ha l'ultima parola”. Il messaggio di Fatima ne è ulteriore conferma». ¹⁰⁸⁶

¹⁰⁸⁴ R. ALLEGRI, *Il Papa di Fatima*. Vita di Karol Wojtyła, Mondadori, Milano 2006, pp. 16-17; cf. anche S. M. PERRELLA, *Fatima chiave interpretativa della storia in Giovanni Paolo II*, in AA.VV., *Fatima una luce sulla storia del mondo*, pp. 53-114.

¹⁰⁸⁵ Per apparizioni si intendono entità, dimensioni, risultati o condizioni che da invisibili, inudibili o inafferrabili, divengono visibili, udibili e afferrabili ai sensi umani; questo avviene nell'ambito del soprannaturale, nell'azione delle Persone celesti (Dio, Cristo, Vergine, Angeli, Santi, Spiriti e persino Satana) le quali si rendono visibili mediante l'immagine del corpo in circostanze particolari e al di fuori di ogni spiegazione terrena, razionale. Le apparizioni non sono dimostrabili secondo il criterio della *prova* in uso nei processi naturali, cioè l'osservazione della casualità del fenomeno in oggetto e allo stesso tempo richiedendone la ripetibilità. Se ne deduce allora che sono soprannaturali e che si è davvero di fronte a un intervento del mondo celeste e all'incontro con il divino per mezzo della manifestazione dello Spirito Santo (cf. A. MACKENZIE, *Apparizioni e fantasmi*, Paoline, Roma 1983).

¹⁰⁸⁶ BENEDETTO XVI, *Presentazione*, in BERTONE, *L'ultima veggente di Fatima*, p. 10; la lettera pontificia è stata anche pubblicata in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. III/1, pp. 270-272.

Nonostante queste autorevoli attestazioni, constata il De Fiore:

«cercare Fatima nei trattati di mariologia del XX secolo equivale a mettersi alla ricerca di uno spillo in un pagliaio. È impresa destinata all'insuccesso o ad una striminzita mietitura. In realtà la maggioranza dei manuali mariologici non ne parla (per esempio A. Plessis, H. Lennerz, C. Boyer, M. Schmaus, J. Keuppens, G. Gironés, C. Pozo, D. Bertetto, B. Forte, U. Casale, L. Melotti, J. Auer, D. Fernández, M. Ponce Cuéllar...). Altri, dedicando un paragrafo o un'appendice alle apparizioni di Maria, non menzionano Fatima. Altri ne fanno tutt'al più un breve cenno [...]. Fatima balza in prima pagina negli anni '80 [del secolo XX] dopo l'attentato del 13 maggio 1981 a Giovanni Paolo II [...]. Tale fatto drammatico provoca un nuovo interesse anche nell'ambito della mariologia che dedica a Fatima parecchi studi».¹⁰⁸⁷

L'attentato al Pontefice del 13 maggio 1981 ridà interesse all'evento mariofanico del lontano 1917, suscitando in molti un particolare interesse soprattutto per quanto riguarda l'intricata questione del suo "terzo segreto" che verrà svelato per volontà pontificia il 13 maggio 2000, durante la beatificazione dei due piccoli Veggenti di Fatima.

3. IL "MESSAGGIO DI FATIMA":

UN DOCUMENTO COMPLESSO E DISCUSO

Il 26 giugno 2000 è apparso in più lingue il complesso e discusso documento *Il Messaggio di Fatima* redatto dalla Congregazione per la Dottrina della Fede e voluto da Giovanni Paolo II. Tale documento ha visto l'attiva partecipa-

¹⁰⁸⁷ DE FIORES, *Il segreto di Fatima*, pp. 18-22.

zione di due importanti dicasteri della Sede Apostolica: la Segreteria di Stato e la Congregazione per la Dottrina della Fede; entrambi sono i più immediati collaboratori del Vescovo di Roma sia sotto l'aspetto del *munus regendi* (Segreteria di Stato) sia per quanto riguarda il *munus docendi* (Congregazione per la Dottrina della Fede).¹⁰⁸⁸ Oggi che

¹⁰⁸⁸ I due dicasteri fanno parte della Curia Romana, traggono la loro esistenza e il loro servizio, come tutti gli altri organismi congregazionali, dalla volontà del Pontefice, a cui debbono far sempre riferimento. Vivono ed operano in quanto sono in relazione con il servizio universale del Papa e su di esso si fondano. La caratteristica principale di ogni Congregazione è quella di essere uno strumento di consultazione e di ausilio di governo, per un determinato settore, per il Papa. Esistono diverse forme in cui si manifesta il servizio petrino mediante la collaborazione delle Congregazioni romane; quanto alla materia le Congregazioni si occupano principalmente della risoluzione di dubbi dottrinali, dell'amministrazione della giustizia in via disciplinare, dell'applicazione dei canoni, della tutela della disciplina ecclesiastica e della concessione di grazie o di dispense ecclesiastiche. Perciò la giurisdizione di cui sono investite, come già detto, è *ordinaria e vicaria*. *Ordinaria*, in quanto è annessa ad un ufficio; *vicaria*, in quanto non è esercitata a nome proprio, ma a nome del Papa. Se i decreti e le istituzioni emanate da una Congregazione toccano temi circa la fede e i costumi, i documenti da essa emanati prima della pubblicazione devono essere sottoposti alla revisione e al *placet* della Congregazione per la Dottrina della Fede. In considerazione della loro natura di organi posti al servizio del *munus regendi* del Papa, le Congregazioni romane, prima di poter procedere alla pubblicazione dei propri decreti, debbono necessariamente ottenere l'approvazione del Sommo Pontefice, il quale è solito concederla in forma *comune* o in forma *specificata*. Mentre i decreti approvati in forma *comune* restano inalterati nella loro essenza, poiché rimangono sempre decreti della Congregazione che li ha emanati, quelli, invece, approvati in forma *specificata* acquistano la qualità di decreti pontifici; una volta approvati dal Papa in uno dei due modi suddescritti, i decreti delle Congregazioni vaticane, quando occorre, vengono solitamente pubblicati negli *Acta Apostolicae Sedis* (cf. A. SILVESTRELLI, *La Congregazione della Dottrina della Fede*, in AA.VV., *La Curia Romana nella costituzione apostolica «Pastor Bonus»*, pp. 225-237; P. V. PINTO, *Congregazioni*, in AA.VV., *Commento alla «Pastor Bonus» e alle norme sussidiarie della Curia Romana*, LEV, Città del Vaticano 2003, vol. 3, pp. 69-73).

siamo in piena crisi veritativa e in un contesto culturale particolarmente sfavorevole alla *receptio magisterii*,¹⁰⁸⁹ questo documento, apparentemente secondario nella scala dei pronunciamenti ecclesiali,¹⁰⁹⁰ pone dei problemi circa la sua accoglienza e il suo valore. La principale difficoltà in ambito teologico circa la “recezione” dei documenti del magistero ecclesiale riguarda anche la questione del *riconoscimento* di una dottrina insegnata dal magistero ordinario e universale come rivelata o da tenersi definitivamente e i criteri di questo riconoscimento.¹⁰⁹¹ Tutto ciò sembra il frutto di

¹⁰⁸⁹ Il verbo latino *recipere* possiede un senso giuridico preciso; ad esempio un’ autorità ecclesiastica *recepisce* le decisioni emanate da un’ altra autorità o da un’ altra Chiesa (cf. Y. CONGAR, *La «réception» comme réalité ecclésiologique*, in *Révue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 56 [1976] pp. 369-403; L. SARTORI, *L’ermeneutica del magistero nella Chiesa cattolica*, in *Il Regno-Attualità* 22 [1977] pp. 521-523; B. SESSOÛÈ, *Il Vaticano II e la prova della «recezione»*, in AA.VV., *Storia dei Dogmi*, vol. 4, pp. 528-544).

¹⁰⁹⁰ In materia di fede e di morale, si distinguono quattro forme di intervento magisteriale che richiedono diversi gradi o modi di accoglienza da parte dei fedeli: 1) la *dichiarazione solenne*, su una dottrina contenuta nella Rivelazione, richiede *l’adesione della fede teologale*; 2) una *definizione con atto definitivo*, su verità di fede e di costume non divinamente rivelate, ma strettamente e intimamente connessa con la Rivelazione, richiede d’essere *accettata e fermamente ritenuta*; 3) una *dottrina non espressa con atto definitivo*, richiede un *ossequio religioso della volontà e dell’ intelletto*; 4) *interventi prudenziali su questioni dibattute*, richiedono *l’ossequio religioso e leale*, che non esclude l’impegno di chiarificazioni e di approfondimenti ulteriori (cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum veritatis* 23-24, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 12, nn. 272-276, pp. 208-213).

¹⁰⁹¹ Basta pensare, ad esempio, alle perplessità suscitate dal “motu proprio” di Giovanni Paolo II, *Ad tuendam fidem* del 18 maggio 1998 e dalla correlativa *Nota dottrinale illustrativa della formula conclusiva della Professione di fede* della Congregazione per la Dottrina della Fede, del 29 giugno 1998 (cf. *Enchiridion Vaticanum*, vol. 17, nn. 801-807, pp. 508-517; nn. 1137-1155, pp. 856-875); si vedano anche: AA. VV., *Senso della fede e disciplina della verità. Riflessioni sul motu proprio Ad tuendam fidem*, in *Il Regno-Documenti* 45 (2000) supplemento al n. 11, pp. 1-35.

una certa tendenza a vedere nella *infallibilità/indefettibilità*¹⁰⁹² la condizione della *verità* di una determinata dottrina e la sua definitività nel pronunciamento solenne.¹⁰⁹³ Ci si dimentica, osserva ed afferma la Congregazione per la Dottrina della Fede, che non solo alle definizioni *ex cathedra* del Romano Pontefice o a quelle di un Concilio Ecumenico, ma anche agli insegnamenti del magistero ordinario e universale talvolta viene attribuito il carattere dell'infallibilità (cf. *Lumen gentium* 25) e che il magistero può insegnare una dottrina da credere come divinamente rivelata o da *ritenere in maniera definitiva* anche attraverso un *atto non definitorio*.¹⁰⁹⁴

La classificazione diplomatica¹⁰⁹⁵ del documento *Il Messaggio di Fatima* incontra, come abbiamo già enunciato,

¹⁰⁹² Cf. G. MUCCI, *La competenza del magistero infallibile*, in *La Civiltà Cattolica* 139 (1988) n. 3, pp. 17-25; G. CALABRESE, *Infallibilità*, in CALABRESE-GOYRET-PIAZZA (EDD), *Dizionario di Ecclesiologia*, pp. 717-740.

¹⁰⁹³ Cf. T. BERTONE, *Sulla recezione del magistero e sul dissenso*, in *Il Regno-Documenti* 42 (1997) pp. 109-110; SULLIVAN, *Capire e interpretare il magistero*, pp. 21-36.

¹⁰⁹⁴ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale illustrativa della formula conclusiva della Professione di fede*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 17, n. 1145, p. 865; WERBICK, *Essere responsabili della fede*, pp. 1007-1031, specialmente le pp. 1018-1025 («Che cosa significa dottrina definitiva»).

¹⁰⁹⁵ Con il termine *diplomatica* intendiamo la scienza che interpreta i documenti, esaminandoli secondo il loro contenuto, la loro forma e la loro finalità; padre di questa scienza è considerato il benedettino francese J. Mabillon, che nel 1681 pubblicò a Parigi il: *De re diplomatica*. Su questo argomento si vedano U. BELLOCCHI, *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici dal 1740. 250 anni di storia visti dalla Santa Sede. Benedetto XIV. (1740-1758)*, LEV, Città del Vaticano 1993, vol. 1, pp. 7-25; C. MANARESI, *Diplomatica*, in AA.VV., *Enciclopedia Italiana di Scienze Lettere ed Arti*, Rizzoli, Milano 1931, vol. 12, pp. 954-962; A. PRATESI, *Genesi e forme del documento medievale*, Jouvence Società Editoriale, Roma 1999³.

alcune difficoltà,¹⁰⁹⁶ infatti, se esso in sé ha un autore ben definito e nominale, la Congregazione per la Dottrina della Fede,¹⁰⁹⁷ in realtà esso è sotto certi aspetti un po' *spurio* in quanto in esso convergono diversi testi che hanno autori diversi, che riuniti in un'unica veste redazionale hanno dato origine all'attuale documento finale, che rappresenta un vero *sui generis* nei soliti documenti magisteriali,¹⁰⁹⁸ in cui convergono autori diversi, con tipologie diverse e quindi con la necessità di porre in atto da parte del lettore diverse ermeneutiche per la ricezione e comprensione autentica di esso. Il documento del 26 giugno 2000, infatti, non è *sic et simpliciter* la lettura commentata del testo della terza parte del segreto di Fatima, ma è composto di sei diversi docu-

¹⁰⁹⁶ Tra le altre difficoltà risulta essere la datazione, che se è vero che la data *cronica*, ossia d'emanazione è il 26 giugno 2000, come quella *topica*, ossia del luogo d'emanazione è Roma presso san Pietro; tuttavia bisogna tener conto anche delle altre date topiche e croniche contenute nel documento per non perdere la visione d'insieme.

¹⁰⁹⁷ «[La Congregazione per la Dottrina della Fede] promuove e tutela la dottrina sulla fede e sui costumi in tutta la Chiesa cattolica, quindi la sua competenza si estende a tutto ciò che in qualunque modo tocca tale materia [...], giudica, in linea sia di diritto che di fatto, circa il privilegio in favore della fede [...]; presso di essa sono costituite la *Pontificia Commissione Biblica* e la *Commissione Teologica Internazionale*» (G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*. Mistero di comunione, San Paolo-PUG, Cinisello Balsamo-Roma 2006⁴, p. 558).

¹⁰⁹⁸ La difficoltà si ricava anche dal fatto che esistono pochi commenti autorevoli del medesimo, tra cui menzioniamo, per quanto ci consta, quelli di: R. FISICHELLA, *Introduzione*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, Paoline, Milano 2002, pp. 3-10; PERRELLA, *Fatima chiave interpretativa della storia in Giovanni Paolo II*, in AA.VV., *Fatima una luce sulla storia del mondo*, pp. 95-107; J. J. FERREIRA DE FARIAS, *Les révélations privées dans la vie de l'Église, à propos du «Message de Fatima» de la Congrégation pour la Foi (26 Juin 2000). Analyse et interprétation*, in AA.VV., *Apparitions Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia*, vol. 1, pp. 57-76.

menti che presentano interamente l'iter e gli scopi del complesso documento:

1. *Presentazione*: redatta dall'arcivescovo Tarcisio Bertone, segretario della CDF;¹⁰⁹⁹
2. *Il Segreto di Fatima*: prima e seconda parte del "segreto", redazione fatta da suor Lúcia nella terza memoria del 31 agosto 1941;¹¹⁰⁰ terza parte del "segreto" nella redazione compiuta dalla medesima veggente e scritta a Tuy il 3 gennaio 1944;¹¹⁰¹
3. *L'interpretazione del "segreto"*: lettera personale di Giovanni Paolo II a suor Lúcia del 19 aprile 2000;¹¹⁰²
4. *Colloquio*: di mons. Tarcisio Bertone segretario della CDF a nome del Papa con la presenza del vescovo di Leiria-Fatima mons. Serafim de Sousa Ferreira e Silva, con suor Lúcia nel monastero di Coimbra, avvenuto il 27 aprile 2000;¹¹⁰³
5. *Comunicazione*: del card. Angelo Sodano, segretario di Stato di sua Santità fatta al termine dell'Eucaristia di beatificazione dei pastorelli Giacinta e Francesco Marto, presieduta dal Pontefice Karol Wojtyła sulla spianata del santuario di Fatima, il 13 maggio 2000;¹¹⁰⁴
6. *Commento Teologico*: redatto dal card. Joseph Ratzinger, prefetto della CDF. Commento diviso in tre paragrafi: - rivelazione pubblica e rivelazioni private e il loro luogo teo-

¹⁰⁹⁹ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, nn. 974-985, pp. 524-531.

¹¹⁰⁰ Cf. *ibidem*, nn. 986-987; pp. 532-537: testo originale portoghese e traduzione in italiano.

¹¹⁰¹ Cf. *ibidem*, n. 989; pp. 538-545: testo originale in portoghese e traduzione in italiano.

¹¹⁰² Cf. *ibidem*, n. 990; pp. 546-549: testo in originale portoghese e traduzione in italiano.

¹¹⁰³ Cf. *ibidem*, nn. 991-994; pp. 548-551.

¹¹⁰⁴ Cf. *ibidem*, nn. 995-999; pp. 550-555.

logico; - la struttura antropologica delle rivelazioni private;
- un tentativo di interpretazione del “segreto” di Fatima.¹¹⁰⁵

Appare molto netto lo sforzo di rendere trasparente e fruibile la lettura del *segreto* così che il documento vaticano nel suo complesso appare un *dossier* in cui ai testi in lingua originale (portoghese) si affianca in sinossi la traduzione in lingua italiana per poi proporre testi originali in lingua italiana. I documenti appaiono riprodotti in copia anastatica,¹¹⁰⁶ in cui anche attraverso la calligrafia della veggente suor Lúcia si può intravedere il cammino non solo spirituale, ma anche umano ed intellettuale che va dalla bambina analfabeta alla persona adulta e consacrata a Dio nel Carmelo, che con chiarezza evoca, descrive ed esprime l'evento mariofanico e trasmette i messaggi ricevuti da Nostra Signora in quel lontano 1917. La struttura del documento vaticano, seppur complessa, aiuta a sfatare le molte voci che facevano del messaggio fatamitico una lettura quasi esclusivamente millenarista e catastrofista;¹¹⁰⁷ rimane invece un messaggio di fede e di speranza nel Dio provvidente di Cristo evocatici dalla Madre celeste.

La Chiesa ha il dovere e il mandato di trasmettere la verità dell'Unitrino rivelataci dal Verbo incarnato, parola perfetta e definitiva del Padre.¹¹⁰⁸ Certo, con la venuta del Ri-

¹¹⁰⁵ Cf. *ibidem*, nn. 1000-1021; pp. 556-569.

¹¹⁰⁶ «Nella traduzione si è rispettato il testo originale anche nelle imprecisioni di punteggiatura che per altro non impediscono la comprensione di quanto la veggente ha voluto dire» (*ibidem*, nota 8, p. 539).

¹¹⁰⁷ Lettura che tuttavia continua con alcuni autori che parlano di parziale rivelazione del terzo segreto. Cf. A. SOCCI, *Il quarto segreto di Fatima*, Mondadori, Milano 2006; M. TOSATTI, *La profezia di Fatima*. Il quarto segreto e il futuro del mondo, Piemme, Casale Monferrato 2007.

¹¹⁰⁸ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 74-95; *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, nn. 11-17: «La trasmissione della Rivelazione Divina».

velatore e il «dono dello Spirito la Rivelazione è ormai pienamente compiuta, anche se nel corso dei secoli la fede della Chiesa dovrà coglierne gradualmente tutta la portata»,¹¹⁰⁹ il senso e la meta. Della verità su Cristo, autore e perfezionatore della nostra fede (cf. Eb 12,2), Maria di Nazaret è parte integrante, e la sua cordiale accoglienza entra perciò a far parte della *oboedientia fidei*. Dalla testimonianza evangelica della Chiesa degli inizi, comunità in preghiera in attesa dello Spirito del Risorto (cf. At 1,14), afferma Giovanni Paolo II nella catechesi mariana del 1 settembre 1995, «spicca la persona di Maria, la sola che viene ricordata con il proprio nome, oltre agli Apostoli: ella rappresenta un volto della Chiesa diverso e complementare rispetto a quello ministeriale o gerarchico». ¹¹¹⁰ Ecco perché anche in questo documento squisitamente mariofanico e profetico-agonistico pubblicato dalla CDF nel giugno del 2000, la “verità su Maria” traspare evidente anche quando ci si sofferma sulla diversa ma anche simile *ministerialità del cuore* di lei nella e per la Chiesa dei discepoli e delle discepole. Basti citare un breve e denso brano, ad esempio, del card. Ratzinger nel *Commento Teologico* al “segreto” dove asserisce:

«Il *fiat* di Maria, la parola del suo cuore, ha cambiato la storia del mondo, perché ella ha introdotto in questo mondo il Salvatore – perché grazie a questo “Sì” Dio poteva diventare uomo nel nostro spazio e tale ora rimane per sempre. Il maligno ha potere in questo mondo, lo vediamo, lo sperimentiamo continuamente; egli ha potere, perché la nostra libertà si lascia continuamente distogliere da Dio. Ma da quando Dio stesso ha un cuore umano e ha così rivolto la libertà dell’uomo verso il bene, verso Dio, la libertà per

¹¹⁰⁹ *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, n. 9.

¹¹¹⁰ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XVIII/2, p. 305.

il male non ha più l'ultima parola. Da allora vale la parola: "Voi avrete tribolazione nel mondo, ma abbiate fiducia; io ho vinto il mondo" (Gv 16,33). Il messaggio di Fatima ci incita ad affidarci a questa promessa».¹¹¹¹

Come abbiamo già avuto modo di accennare, alla terza apparizione, il 13 luglio 1917 la Santa Vergine rivela ai tre pastorelli il famoso "segreto", passato alla storia come il "Segreto di Fatima"; una comunicazione divisa in tre parti che ha segnato indubbiamente la vita spirituale di molti cattolici e non cattolici.¹¹¹²

¹¹¹¹ J. RATZINGER, *Commento Teologico*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, n. 1021, p. 569.

¹¹¹² Nella redazione stilata da suor Lúcia nella "terza memoria" del 31 agosto 1941 destinata al vescovo di Leiria-Fatima, il "segreto di Fatima" va distinto in tre parti: - la visione dell'inferno; - la devozione al Cuore immacolato di Maria; - la visione della Donna dell'Apocalisse (cf. Ap 12) che grazie alla forza di Dio e alla sua preclara santità neutralizza le forze del male e la persecuzione della Chiesa e dei cristiani da parte di governi atei con l'assassinio di molti credenti, a cominciare dal Papa e dai vescovi (cf. *Il "Segreto di Fatima"*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, nn. 986-989, pp. 538-545). In una rivista portoghese, l'autore tentando di indovinare il contenuto del "terzo segreto" - evidentemente siamo prima della pubblicazione del documento vaticano -, lo vede nell'eclissi o nella desertificazione sociale della fede in Occidente o nell'apostasia della società attuale riguardo al cristianesimo (J. J. FERREIRA DE FREITAS, *Elementos para uma espiritualidade trinitária do "segreto"*, in *Didaskalia* 30 (2000) pp. 83-108). Lo stesso autore, nel suo *A paz nos documentos de Fátima e nas mensagens papais*, invece, «rilegge in chiave apocalittica il significato di Fatima, nella misura in cui la situa nel contesto della 'nuova era' post- o iperindustriale, in quanto organizza in rete d'interdipendenza tanto stretta che può facilmente arrivare a un punto critico e collassare. Per l'autore, più della Scuola di Francoforte, che già insisteva sulla necessità della 'teologia' come mezzo di sopravvivenza in un mondo vuoto di senso, la Vergine di Fatima avverte di cambiare direzione per evitare la catastrofe» (BOFF, *Mariologia sociale*, p. 689, nota 171).

«I segreti hanno un formidabile potere di attrazione psicologica. Tutti volevano conoscere il contenuto di quel segreto. Le autorità religiose, quelle civili, i parenti, la gente, e tutti tormentavano quei poveri bambini nella speranza di riuscire a farli parlare. I tre piccoli *veggenti/percipienti* furono addirittura imprigionati per quel segreto, ma non cedettero. Solo nel 1927, Lucia, che nel frattempo era rimasta l'unica in vita, ricevette il permesso della Vergine di rivelarne due parti, mentre la terza doveva rimanere sconosciuta fino al 1960 e poi poteva essere svelata a discrezione del Papa». ¹¹¹³

Sino al 2000, infatti, la terza parte del “segreto di Fatima” rivelato dalla Vergine il 13 luglio 1917 rimase nel cuore di suor Lúcia, che solo il 3 gennaio 1944 la scrisse in una lettera indirizzata al vescovo di Leiria-Fatima, mons. José Silva, che glielo aveva ordinato in occasione di una grave malattia che l'aveva colpita. ¹¹¹⁴ Dalla *Presentazione* dell'arcivescovo Tarcisio Bertone del documento *Il Messaggio di Fatima* veniamo a sapere che soltanto tre Papi nel Novecento hanno avuto l'opportunità di conoscere anche la terza parte del “segreto” di Fatima: - Giovanni XXIII (1958-1963); ¹¹¹⁵ - Paolo VI

¹¹¹³ ALLEGRI, *Il Papa di Fatima*, pp. 17-18.

¹¹¹⁴ Va detto che suor Lúcia ha scritto le *memorie delle apparizioni* a grande distanza dai fatti avvenuti: - le prime “due parti” si riferiscono alla *Memoria* scritta del 31 agosto 1941, mentre l'8 dicembre 1941 vi aggiunse qualche annotazione; - la “terza parte” fu scritta a Tuy, in Spagna, il 13 gennaio 1944. Ciò ha causato perplessità e critiche, che possono essere fugate dalle recenti notizie più dettagliate sulla redazione delle “Memorie di Fatima” date dal cardinale BERTONE, *L'ultima veggente di Fatima*, pp. 54-57.

¹¹¹⁵ Papa Roncalli non è mai stato a Fatima in questa veste; vi è stato in visita da cardinale patriarca di Venezia il 13 maggio 1956, due anni prima di divenire Vescovo di Roma dopo il lungo e tormentato pontificato di Pio XII.

(1963-1978);¹¹¹⁶ - Giovanni Paolo II (1978-2005),¹¹¹⁷ il quale il 13 maggio 2000 nel suo viaggio pastorale a Fatima¹¹¹⁸ beatificava i due *Pastorinhos*, affermando, tra l'altro: «Desidero una volta di più celebrare la bontà del Signore verso di me, quando, duramente colpito in quel 13 maggio 1981, fui salvato dalla morte».¹¹¹⁹

¹¹¹⁶ Papa Montini si recò in pellegrinaggio a Fatima il 13 maggio 1967 pubblicando contestualmente l'esortazione apostolica *Signum magnum*, ove si ribadisce, fra l'altro, il valore teologico e i contenuti del titolo mariano *Mater Ecclesiae* (cf. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*, pp. 167-171).

¹¹¹⁷ Cf. T. BERTONE, *Presentazione*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, nn. 978-979, pp. 525-526).

¹¹¹⁸ Il Pontefice è stato tre volte a Fatima: - nel 1982, un anno dopo l'attentato alla sua vita per ringraziare la Vergine per la scampata morte; - nel 1991, dieci anni dall'attentato subito a piazza san Pietro; - nel 2000 in occasione della beatificazione dei due pastorelli Giacinta e Francesco.

¹¹¹⁹ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XXIII/1, p. 867; cf. l'intero intervento all'udienza generale del 17 maggio 2000 alle pp. 866-869: «Da Fatima si diffonde su tutto il mondo un messaggio profondamente inserito nella storia». Si veda in tal senso anche la testimonianza dell'antico segretario personale del Papa, ora cardinale arcivescovo di Cracovia, Stanislaw Dziwisz, che il 13 maggio 2000 presso l'Università Cattolica di Lublino, ricevendo la *laurea honoris causa* in Teologia, teneva la *lectio magistralis* in cui confermava come il 13 maggio 1981, giorno dell'attentato e giorno della memoria mariofanica e liturgica di Fatima, la «Divina Provvidenza, per intercessione della Madre Santissima, salvò il Santo Padre dalla morte per mano dell'attentatore» (S. DZIWIŚZ, *13 maggio 1981*. Supplemento a L'Osservatore Romano, LEV, Città del Vaticano 2000). Sarà interessante la lettura del breve studio di: K. PEK, *Messages from Fatima: commentary by Paul VI and John Paul II*, in *Ephemerides Mariologicae* 56 (2006) pp. 513-524, ove l'autore si domanda qual è la spiritualità che promana dalle mariofanie fatamitiche, segnalando alcuni interventi episcopali e pontifici su di esse, tra cui l'esortazione apostolica *Signum magnum* pubblicata contestualmente al viaggio pastorale di Papa Montini in quel luogo nel 1967, per poi soffermarsi sulle interpretazioni proposte sull'evento mariofanico da Giovanni Palo II, specialmente relative al "terzo segreto", per poi proporre Fatima in una *lettura polisegnica*: il segno

Nel *Commento Teologico* del cardinale Ratzinger, allora prefetto della Congregazione vaticana, vengono anche individuati e precisati i criteri teologici per tentare un'interpretazione del *linguaggio simbolico*, proprio della terza parte del cosiddetto "segreto" di Fatima: la chiara distinzione tra "rivelazione pubblica", propria della Sacra Scrittura, e "rivelazioni private", a cui appartiene anche il messaggio di Fatima, induce a non sovraccaricare di significati teologici ed ecclesiali una "profezia" di difficile interpretazione e che non impegna la fede del credente.¹¹²⁰

Arrivati a questo punto, comunque, ci sembra giusto ed utile soffermarci, lasciandoci accompagnare dalle intuizioni teologiche di K. Rahner e di J. Ratzinger, sul *sensu dei "segreti"*, secondo cui essi fundamentalmente sono carismi, cioè doni profetici che hanno come scopo il richiamare l'umanità, soprattutto i redenti, ad affidarsi, con libera consapevolezza di proposito, percorrendo la salutare via della conversione e della penitenza riparatrice, all'Amore misericordioso di Dio.¹¹²¹ A tal riguardo scrive il teologo Alberto Cozzi:

della Montagna Bianca; il valore dei "segni dei tempi"; il segno della mano materna della Provvidenza palesatasi in modo particolare il 13 maggio 1981, giorno dell'attentato a Papa Wojtyła.

¹¹²⁰ Cf. J. RATZINGER, *Commento Teologico*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, nn. 1000-1021, pp. 556-569.

¹¹²¹ A tal riguardo non si può non tener conto come dalla stessa Scrittura emergono dei criteri per considerare e valutare il messaggio profetico, e che questo a sua volta conosce l'impiego di molti generi letterari, utilizzati di frequente in forma mista, quali ad esempio: - l'oracolo di giudizio; - il racconto di visione; il racconto di vocazione (cf. M. SETTEMBRINI, *Profezia*, in PENNA-PEREGO-RAVASI [EDD], *Temi Teologici della Bibbia*, pp. 1082-1091; A. SPREAFICO, *La voce di Dio per capire i profeti*, EDB, Bologna 2003).

«In questa direzione si muove l'interpretazione teologica di Ratzinger, che vede nei "segreti" non rivelazioni del futuro affidate alla curiosità della ragione, ma imperativi di Dio per guidare la volontà dei credenti. Rahner su questo aspetto, proprio nel rimando a Fatima, si mostra critico sull'ambiguità dell'esistenza di "segreti": che senso avrebbe una profezia che mantiene dei "segreti" su ciò che sarà? La profezia non è affidata alla Chiesa perché "sappia" dove muove la volontà di Dio? L'obiezione è interessante nella misura in cui problematizza il nesso tra *intuizione profetica* sulla direzione del cammino (senso e fine della storia) e "misteri o segreti", che sembrerebbero prefigurare una sorta di pre-determinazione che perde il senso del cammino. In verità bisogna chiedersi se il senso dei "segreti" e la loro "modificabilità" non dipenda invece proprio dall'incognita della libertà: nella profezia il veggente dice ciò che sarà "se l'uomo non si pente e non si converte". Indica una direzione, un'inclinazione pericolosa rispetto alla mozione divina. I gradi e i modi di una conversione riuscita non sono però comunicati e pre-determinati e quindi il *contenuto* dei "segreti" rimane abbastanza indeterminato o comunque aperto. Detto altrimenti: proprio perché Dio prende sul serio la risposta dell'uomo, al punto di interpellare la sua libertà mediante una sorta di anticipazione dell'esito disastroso di un certo comportamento, la profezia ha una dimensione di segreto o di mistero che "prevede un certo effetto", ma lasciando aperto un altro esito "se la risposta libera" si dispone diversamente. La profezia non è falsa o fallita se ciò che minaccia non si realizza (Giona). È vero invece che ha ottenuto l'effetto voluto, ossia la conversione dell'uomo. A questo livello si potrebbe recuperare il parallelismo suggerito da Rahner stesso tra il funzionamento delle rivelazioni private (*visioni*), intese come indicazione della direzione in cui spinge la mozione di Dio in un determinato momento storico (*imperativo storico*), e i segni del discernimento (*ignaziano*) della mozione di Dio

che si realizza nella vocazione del singolo. Si tratta del riconoscimento di una chiamata che corrisponde a un imperativo per il tempo presente, inclinando a scegliere quello stato di vita che meglio (di più/*màs*) realizza concretamente la mozione della grazia “ad maiorem Dei gloriam” e così conduce alla pienezza del tempo. In tal senso, di nuovo, le visioni non sono squarci su un futuro misterioso affidate alla contemplazione di pochi, ma forme della mozione divina che guida la storia al suo compimento». ¹¹²²

In tale contesto non si può ignorare il grande apporto dato da colei, la Madre di Gesù, che per volontà e disegno provvidente divino e quale vero e costante *sistema di valori* valido in ogni momento storico appare, stimola, esorta, prega e coinvolge da par suo il credente/Chiesa anche mediante i suoi latori (i veggenti/percipienti) a direzionare o meglio a inclinare decisamente i propri sentieri verso i *desiderata* benefici di Dio. ¹¹²³ In questo modo la Vergine realizza il “*kairos*” antropologico, culturale e religioso di una determinata epoca e si impone quale sintesi dei valori di una civiltà. Per cui, anche nel caso delle mariofanie di Fatima e del suo messaggio profetico, un’interpretazione eccessivamente o esclusivamente troppo attenta ai *segreti*, in prospet-

¹¹²² A. COZZI, *Approccio teologico-sistematico alle apparizioni. In dialogo con K. Rahner*, in *La Scuola Cattolica* 138 (2010) pp. 247-248.

¹¹²³ Su questo aspetto ci appaiono calzanti le osservazioni del De Fiores: «Si tratta di cogliere le interazioni tra ideale religioso e vita civile che trasformano la figura di Maria, ricca di attributi e di funzioni, in uno spazio in cui gli uomini e le donne si interrogano su se stessi: le descrizioni della Vergine diventano auto-descrizioni dell’uomo» (DE FIORES, *Maria sintesi di valori*, p. 20). È questo un importante servizio di mediazione sociale e antropologica che la Madre del Signore svolge da sempre e che segna indelebilmente tutta la storia della vita umana e culturale non solo cristiana, come ha anche mostrato Clodovis Boff nel suo volume: BOFF, *Mariologia sociale*, pp. 258-282: «Bilancio dell’influenza di Maria nella storia dei popoli».

tiva catastrofista, infecondamente e analfabeticamente apocalittica, lascerebbe cadere o metterebbe in secondo piano, tra l'altro, tutto il positivo fiduciale del pio esercizio della consacrazione al cuore della Madre del Signore e la stessa prassi penitenziale connessa (gli ammonimenti del Cielo servono per facilitare il *ritorno* dei *dispersi/smarriti* al Cuore di Dio [cf. Gv 11,52] e non ad espellere da così gran Cuore l'umanità che è costata tanto al Figlio di Dio, che sino all'ultimo sa attendere e spera nel ravvedimento del peccatore, come insegna il brano evangelico del "ladrone pentito" presso la croce del solo Giusto: cf. Lc 23,39-43).¹¹²⁴ A ragione, allora, Alberto Cozzi può asserire:

«Di fronte a un destino apocalittico che schiaccia la storia su un esito tragico inevitabile, si smarrisce la promessa di Dio legata a una certa pratica spirituale e si perde la dimensione profetica di appello alla libertà chiamata a decidersi per Dio, così da cambiare/contenere l'esito disastroso degli eventi. Il ritmo, così ricco, di predizione/rimedio/esito che caratterizza il messaggio di Fatima viene alterato a favore di un ingrediente connesso alla curiosità dei fedeli più che all'impegno di fede che vuole corrispondere alla mozione divina. Ma così si snatura il funzionamento profetico del messaggio, mentre se ne perde la dimensione ecclesiale».¹¹²⁵

Quindi, se si perde o si sottovaluta il genuino *senso ultimo* delle mariofanie, dei messaggi e dei segreti venienti dal Cuore di Dio tramite la Madre del suo Figlio, avvenimenti soprannaturali sempre volti ad un sincero e permanente ri-

¹¹²⁴ Sui contenuti teologici di tale pratica religiosa di consacrazione/affidamento/consegna a Maria, cf. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, n. 204, pp. 167-169.

¹¹²⁵ A. COZZI, *Approccio teologico-sistematico alle apparizioni. In dialogo con K. Rahner*, in *La Scuola Cattolica* 138 (2010) p. 251.

torno a Lui, le apparizioni perdono inevitabilmente la forma e la forza di una “mozione divina” che aiuta l’evento storico-salvifico dell’Alleanza a rinnovare nella libertà responsabile ed amante l’adesione alla salvezza offerta gratuitamente dall’Unitrino, rimanendo così stucchevolmente solo legate a un banale livello *paranormale* e quindi non autenticamente cristiano.¹¹²⁶ Bisogna perciò convincersi che le apparizioni e le mariofanie sono in definitiva impronta e segni di Dio nella nostra storia di pellegrini.

4. LA SPINOSA QUESTIONE DEL TERZO “SEGRETO”

Uno studioso fatamita, osservando gli sviluppi e gli influssi degli avvenimenti e dei messaggi delle note mariofanie portoghesi, afferma che Fatima è comprensibile solo a partire dalla Chiesa cattolica, ma allo stesso tempo essa

«contiene un messaggio che supera la Chiesa cattolica, ma che non può essere compreso in un’ermeneutica letteraria, storica e religiosa senza tener conto del suo rapporto con la Chiesa cattolica. È una sfida alla Chiesa e all’umanità – un grido strano, paradossale, storico e apocalittico, profetico ed ecclesiale. San Paolo, nella sua prima lettera ai Tessalonicesi afferma: “Non spegnete lo Spirito, non disprezzate le profezie, esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono” (1 Ts 5,19-21). Fatima appartiene a questo Spirito di Dio, sempre attento all’umanità, e a questo tipo di profezia, di espressioni, simboli e immagini sconcertanti».¹¹²⁷

¹¹²⁶ Cf. DERMINE, *Mistici veggenti e medium*, pp. 67-78.

¹¹²⁷ J. CARREIRA DAS NEVES, *Messaggio*, in MOREIRA AZEVEDO-CRISTINO (EDD), *Enciclopedia di Fatima*, p. 289; cf. l’intera voce alle pp. 288-293; si veda anche C. MOREIRA AZEVEDO, *Simbolica di Fatima*, *ibidem*, pp. 469-472.

Su questo versante, la *terza parte* del segreto di Fatima, che ha sempre suscitato morbose curiosità, rivelata per volontà esplicita di Giovanni Paolo II nel 2000 e riproposta integralmente nel documento *Il Messaggio di Fatima* a cura della Congregazione per la Dottrina della Fede il 26 giugno del medesimo anno,¹¹²⁸ è nient'altro che una "visione". Una *visione enigmatica, inquietante*, conseguenza diretta di quanto già spiegato nella seconda parte del "segreto", ma qui con riferimenti crudi soprattutto riguardanti la sorte del Papa e della Chiesa. Possiamo considerarla una sorta di *rappresentazione-drammatizzazione* martiriale della Chiesa del ventesimo secolo, ma che continua anche nei primi anni del ventunesimo. Per consentire ai fedeli di comprendere rettamente la *terza parte* del segreto di Fatima, Giovanni Paolo II ha voluto che la Congregazione per la Dottrina della Fede preparasse e rendesse noto un opportuno *Commento* teologico, spirituale, profetico e simbolico. Il testo del "terzo segreto", scritto e trasmesso da suor Lúcia per obbedienza al vescovo diocesano col consenso della Santa Vergine, è un testo complesso, di non facile lettura e comprensione, in quanto trasmette sostanzialmente, affermava l'allora cardinale segretario di Stato Angelo Sodano su mandato del Papa il 13 maggio 2000, una "visione profetica" paragonabile a quelle della Bibbia:

«Tale testo costituisce una *visione profetica* paragonabile a quelle della Sacra Scrittura, che non descrivono in senso fotografico i dettagli degli avvenimenti futuri, ma sintetizzano e condensano su un medesimo sfondo fatti che si distendo-

¹¹²⁸ *Terza Parte del «Segreto»*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, n. 989, pp. 538-545 (fotocopia del testo originale portoghese di suor Lucia, con traduzione).

no nel tempo in una successione e in una durata non precisate. Di conseguenza la chiave di lettura del testo non può che essere di *carattere simbolico*. La visione di Fatima riguarda soprattutto la lotta dei sistemi atei contro la Chiesa e descrive l'immane sofferenza dei testimoni della fede dell'ultimo secolo del secondo millennio». ¹¹²⁹

¹¹²⁹ A. SODANO, *Comunicazione*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, n. 996, p. 553; si sofferma a declinare la natura e la finalità delle visioni profetiche con puntuali osservazioni anche J. Ratzinger, secondo cui: «Al riguardo occorre tener presente che la profezia nel senso della Bibbia non significa prevedere il futuro, ma spiegare la volontà di Dio per il presente e quindi mostrare la retta via verso il futuro. Colui che predice l'avvenire viene incontro alla curiosità della ragione, che desidera squarciare il velo del futuro; il profeta viene incontro alla cecità della volontà e del pensiero e chiarisce la volontà di Dio come esigenza e indicazione per il presente. L'importanza della predizione del futuro in questo caso è secondaria. Essenziale è l'attuazione dell'unica rivelazione, che mi riguarda profondamente: la parola profetica è avvertimento o anche consolazione o entrambe insieme. In questo senso si può collegare il carisma della profezia con la categoria dei "segni del tempo", che è stata messa in luce dal Vaticano II [...]. Interpretare i segni del tempo alla luce della fede significa riconoscere la presenza di Cristo in ogni tempo. Nelle rivelazioni private riconosciute dalla Chiesa – quindi anche in Fatima – si tratta di questo: aiutarci a comprendere i segni del tempo e a trovare per essi la giusta risposta nella fede» (J. RATZINGER, *Commento Teologico*, *ibidem*, n. 1007, pp. 560-561). Sulla questione esegetico-biblica circa la profezia nella sua forma apocalittica, cf. R. A. PÉREZ MÁRQUEZ, *L'Antico Testamento nell'Apocalisse*. Storia della ricerca, bilancio e prospettive, Cittadella, Assisi 2010, specialmente le pp. 337-376: «L'uso dell'Antico Testamento nell'Apocalisse»; G. BIGUZZI, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, Paideia, Brescia 2004, pp. 229-248: «Capitolo 10. L'Apocalisse e lo spirito di vendetta». L'espressione "segno dei tempi", invece, è di matrice biblica e ricorre per la prima volta in Mt 16,3 e, incidentalmente, in Lc 12,54-56; essa si riferisce ai tempi messianici con il "grande segno" del Messia che compie "segni" inediti e straordinari (cf. R. FISICHELLA, *Quando la fede pensa*, Piemme, Casale Monferrato 1997, pp. 173-190). Il tema è stato riproposto da Giovanni XXIII nella costituzione apostolica *Humanae salutis*, con la quale convocava il Concilio Vaticano II (cf. *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, n. 4,* pp. *4-5*); dallo stesso Concilio nella costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo

La decisione di Giovanni Paolo II di rendere pubblica la *terza parte del segreto*,¹¹³⁰ asserisce la Congregazione, ha sgombrato il campo da ogni ingiustificata ed errata *interpretazione apocalittica*,¹¹³¹ nel senso che

contemporaneo *Gaudium et spes*, 4.11.44, del 7 dicembre 1965; da Paolo VI nell'enciclica *Ecclesiam suam* del 1964 (cf. *ibidem*, vol. 2, n. 184, pp. 242-243); da Giovanni Paolo II nel suo poderoso insegnamento (cf. I. KORZENIOWSKI, *I segni dei tempi*. Nel pensiero di Giovanni Paolo II, Dehoniane, Roma 1997).

¹¹³⁰ Cf. A. MIGUEL, *Totus tuus*. Il segreto di Fatima nel pontificato di Giovanni Paolo II, Itaca, Castel Bolognese 2003; DE FIORES, *Maria sintesi di valori*, pp. 532-537: «La rivelazione della terza parte del segreto di Fatima (13 maggio e 26 giugno 2000)»; si vedano a tal riguardo anche: A. DELFIM TEXEIRA, *O segredo de Fátima*. Estudo histórico, bíblico e teológico, Pontificia Faculdade Teológica Marianum, Roma 2001, tesi di licenza in teologia con specializzazione in mariologia; M. C. CONSOLARO, *Il Messaggio di Fatima profetico ponte di speranza*. Contro i muri dell'odio ancora resistenti nel nuovo millennio, Segno, Udine 2005, studio che riproduce con alcune modifiche la tesi di licenza già conseguita presso la medesima facoltà romana.

¹¹³¹ Il compianto studioso spagnolo J. Alonso, a questo riguardo scriveva nel 1985: «Il messaggio di Fatima non contiene dottrine esoteriche e stravaganti, né toni apocalittici terrificanti. Tali non sono gli urgenti appelli evangelici alla penitenza e l'annuncio di profezie comminatorie» (J. M. ALONSO, *Fatima*, in DE FIORES-MEO [EDD], *Nuovo Dizionario di Mariologia*, p. 574). Era comunque comune a tanti "profeti di sventura" la convinzione di previsioni di immani sciagure per l'umanità e per la stessa Chiesa cattolica rivelate dalla Vergine a suor Lucia, come mostra ad esempio il *reportage* giornalistico ad opera di TORNIELLI, *Fatima il segreto svelato*, pp. 64-78: «Quarant'anni di paure e di illazioni». La sovrapposizione tra sventura-castigo-distruzione-annientamento e apocalittica, fino alla loro pratica coincidenza, è il risultato dell'evoluzione storico-culturale-religiosa europea. Essa ha assunto diverse forme nel corso del tempo; ma non va dimenticato che, dal punto di vista squisitamente biblico-teologico, il problema del "porre un limite" al male e ai sofferenti da esso provocati attraverso le sue dinamiche, restituendo loro la voce e la dignità di cui sono stati ingiustamente privati, è l'esperienza centrale della riflessione apocalittica. «Nel loro contesto storico, le apocalissi, con la loro forza immaginativa e il loro potente contenuto simbolico, furono una sorgente di speranza per le vittime dell'oppressio-

«chiude un tratto di storia, segnata da tragiche volontà umane di potenza e di iniquità, ma permeata dall'amore misericordioso di Dio e dalla premurosa vigilanza della Madre di Gesù e della Chiesa. Azione di Dio, Signore della storia, e corresponsabilità dell'uomo, nella sua drammatica e feconda libertà, sono i due perni sui quali si costruisce la storia dell'umanità. La Madonna apparsa a Fatima ci richiama a questi valori dimenticati, a questo avvenire dell'uomo in Dio, di cui siamo parte attiva e responsabile».¹¹³²

A tal riguardo, inoltre, l'arcivescovo Tarcisio Bertone, nella *Presentazione* del documento vaticano, offre l'interpretazione della "terza parte" di questo sovente strumentalizzato terzo segreto scritto a Tuy il 3 gennaio 1944 da suor Lúcia.

«La terza parte del segreto [scrive suor Lúcia] si riferisce alle parole di Nostra Signora: "Se no [la Russia] spargerà i suoi errori per il mondo, promuovendo guerre e persecuzioni alla Chiesa. I buoni saranno martirizzati, il Santo Padre

ne e dell'alienazione. Scritte entrambe durante le persecuzioni, le apocalissi di Daniele e di Giovanni rifiutano tutte e due di approvare coloro che volevano opporvisi con la violenza [...]. La letteratura apocalittica può ancora consolare gli oppressi, a condizione di non dimenticare che noi vediamo per enigmi, come in uno specchio (1 Cor 13,12) e che non è in nostro potere calcolare il giorno e l'ora della venuta di Dio» (J. J. O'COLLINS, *Apocalyptique*, in LACOSTE [ED], *Dictionnaire critique de théologie*, p. 88; l'intera voce copre le pp. 85-88; si vedano anche: AA. VV., *Jugement*, *ibidem*, pp. 735-740; P. BOVATI, *Colère de Dieu*, *ibidem*, pp. 280-281; IDEM, *Vengeance de Dieu*, *ibidem*, pp. 1475-1476; IDEM, *Ristabilire la giustizia*. Procedure, vocabolario, orientamenti, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1997²). Il teologo Metz parla, a questo proposito, di una cristologia che deve ritornare ad essere sensibile all'apocalittica e alla questione della teodicea da essa veicolata: cf. METZ, *Memoria passionis*, pp. 60-71; 135-161.

¹¹³² T. BERTONE, *Presentazione*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, n. 985, p. 531.

avrà molto da soffrire, varie nazioni saranno distrutte” (13-VII-1917). La terza parte del segreto è una rivelazione simbolica, che si riferisce a questa parte del Messaggio, condizionato dal fatto se accettiamo o no ciò che il Messaggio stesso ci chiede: “Se accetteranno le mie richieste, la Russia si convertirà e avranno pace; se no, spargerà i suoi errori per il mondo, ecc.”. Dal momento che non abbiamo tenuto conto di questo appello del messaggio, verifichiamo che esso si è compiuto, la Russia ha invaso il mondo con i suoi errori. E se non constatiamo ancora la consumazione completa del finale di questa profezia, vediamo che vi siamo incamminati a poco a poco a larghi passi. Se non rinunciamo al cammino di peccato, di odio, di vendetta, di ingiustizia violando i diritti della persona umana, di immoralità e di violenza, ecc. E non diciamo che è Dio che così ci castiga; al contrario sono gli uomini che da se stessi si preparano il castigo. Dio premurosamente ci avverte e chiama al buon cammino, rispettando la libertà che ci ha dato; perciò gli uomini sono responsabili». ¹¹³³

La rivelazione del “terzo segreto”, comunque, ha suscitato nello stesso tempo in alcuni delusione, in altri soddisfa-

¹¹³³ *Ibidem*, n. 984, pp. 530-531; sulla questione della consacrazione al Cuore Immacolato di Maria fatta da Pio XII il 31 ottobre 1942 e il 15 dicembre 1951, riportiamo le esplicite parole di Papa Pacelli pronunciate nel 1942: «A voi, al vostro Immacolato Cuore, in quest’ora tragica della storia umana, *affidiamo, rimettiamo, consacriamo* non solo la Santa Chiesa, corpo mistico del vostro Gesù [...], ma anche tutto il mondo»: come si vede non c’è nessuna menzione esplicita della Russia; così anche nei testi pronunziati da Papa Wojtyła il 25 marzo 1984 e il 13 maggio 2000 in piazza san Pietro attorniato da centinaia di vescovi di tutto il mondo (cf. G. M. ROSCHINI, *La consacrazione della Chiesa e del genere umano all’Immacolato Cuore di Maria*, in *Marianum* 5 [1943] pp. 1-10; DE FIORES, *Il segreto di Fatima*, pp. 79-83; PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*, pp. 279-296; A. TORRES NEIVA, *Consacrazione*, in MOREIRA AZEVEDO-CRISTINO [EDD], *Enciclopedia di Fatima*, pp. 119-127; J. BARRETO, *Russia e Fatima*, *ibidem*, pp. 428-431).

zione e in altri ancora indifferenza.¹¹³⁴ Altri, invece, specialmente dopo la morte dell'ultima veggente, suor Lúcia dos Santos, hanno con insistenza ipotizzato una sorta di "quarto segreto" edulcorato o addirittura nascosto dalle autorità ecclesiastiche.¹¹³⁵ È, ad esempio, il caso del giornalista radiotelevisivo italiano Antonio Socci, che ritiene *autentica* la parte rivelata del "terzo segreto" da parte della Congregazione per la Dottrina della Fede ne *Il Messaggio di Fatima* (quella

¹¹³⁴ Cf. DE FIORES, *Il segreto di Fatima*, pp. 15-16. È interessante riportare l'impressione del noto filosofo italiano Gianni Vattimo, uno dei padri del "pensiero debole" del tempo postmoderno: «Confesso di essere tra i tanti delusi soprattutto perché il mistero in cui è stato così a lungo tenuto faceva pensare, se non alla fine del mondo, certo a qualche altra previsione di carattere epocale» (in DE FIORES, *Il segreto di Fatima*, p. 15; cf. SGUBBI, *Dio di Gesù Cristo Dio dei filosofi*, pp. 197-232: «Pensiero debole, cristianesimo e spiritualità postmoderna. In ascolto di Gianni Vattimo»).

¹¹³⁵ È anche il caso, ad esempio, di un volume tradotto in più lingue, assai polemico e denigratorio nei riguardi della gerarchia ecclesiastica, in particolare del segretario di stato card. Tarcisio Bertone che avrebbe di proposito decurtato e quindi occultato *per motivi interni* alla Chiesa il terzo segreto di Fatima, dando piena ragione alle accuse del giornalista italiano Antonio Socci (cf. C. A. FERRARA, *Il segreto ancora nascosto*, Good Counseil Publications, Pound Ridge [New York] 2008); a nostro avviso il volume si palesa per essere ancorato a *congetture* piuttosto che a serie *prove* solo enfaticamente conclamate con ricostruzioni verosimiglianti, ma ahimé condite da imprecisioni e deduzioni alquanto *ingenue* che per forza di cose fortemente incrinano l'asserita storicità e verità dell'assunto dell'autore, secondo cui – riprendendo il Socci – «mentre Giovanni Paolo II aveva in animo di rivelare il Terzo Segreto nella sua interezza, venne invece "raggiunta una soluzione di compromesso". Si decideva di rivelare la parte mancante del Terzo Segreto *indirettamente*, attraverso il sermone pronunciato dal Papa a Fatima il 13 maggio 2000, durante il quale il Papa stesso (come fece Suor Lucia) collegò il Segreto all'apostasia della Chiesa tramite riferimenti mirati ai versetti 1,3 e 4 del Capitolo 12 del Libro dell'Apocalisse» (*ibidem*, p. 5). Questa strategia vaticana era stata messa a punto con l'intento «di star compiendo il proprio dovere di fronte a Dio, "proteggendo" la Chiesa dallo shock e dal panico dovuti ad una "falsa" rivelazione. Bisogna tenere bene a mente questa possibile spiegazione se si vuole comprendere appieno quanto presentato nelle pagine seguenti» (*ibidem*, p. 5) del volume di Christopher A. Ferrara.

del «vescovo vestito di bianco» che cade ucciso «da fucilate e frecce») ma che essa, allo stesso tempo, costituisce solo un *frammento* di esso. Nella sua intenzione, in effetti, il messaggio conterrebbe parole terribili sulla crisi della fede, sul tradimento di parte della gerarchia, sugli eventi catastrofici che attenderebbero la Chiesa e l'umanità intera. Giovanni XXIII e Paolo VI, sia per scetticismo, sia per non fornire argomenti ai critici del Concilio Vaticano II, avrebbero impedito la pubblicazione del testo. Giovanni Paolo II e il suo stretto collaboratore il card. Joseph Ratzinger sarebbero stati bloccati dal rifiuto dei Papi summenzionati e dalla indisponibilità di gran parte dell'episcopato mondiale alla "consacrazione" della Russia chiesta dalla celeste Signora ai tre pastorelli nelle note apparizioni del 1917. Così durante il Grande Giubileo dell'anno 2000 le più alte autorità della Chiesa avrebbero fatto ricorso a un *escamotage*: rivelare una sola parte del testo, facendo credere per giunta che si riferiva al passato. Gli altri contenuti sarebbero stati svelati «non esplicitamente bensì implicitamente», in omelie, discorsi, documenti di Giovanni Paolo II e del cardinale J. Ratzinger. Chi poteva intendere, perciò, intendesse.¹¹³⁶ Il Socci, tra l'altro, scrive:

«Ho cercato comunque di capire le ragioni del Vaticano per combattere le accuse degli ambienti "fatimiti" [coloro che ritengono e avversano il documento vaticano su "Il Messaggio di Fatima" del 26 giugno 2000 perché lo ritengono assolutamente *falso*¹¹³⁷]. Ho indagato sugli elementi concreti e

¹¹³⁶ Cf. SOCCI, *Il quarto segreto di Fatima*, pp. 15-38.

¹¹³⁷ Scrive il Socci: «Le critiche di parte "tradizionalista" alle scelte della gerarchia su Fatima, da Pio XI in avanti, si trovano espresse con eccezionale documentazione nella monumentale opera di Frère Michel de la Sainte Trinité, *Toute la vérité sur Fatima*, Editions de la Contre-Réforme Catholique. I tre volumi, essendo usciti fra il 1984 e il 1985, non trattano tuttavia del Terzo segreto come è stato svelato nel 2000» (*ibidem*, nota 5, p. 13).

attendibili di critica in una quantità di teoremi, invettive, assurdità e anche “si dice” senza alcun riscontro [...]. Non mi aspettavo la scoperta di un colossale enigma, di un mistero che attraversa la storia della Chiesa del Novecento, qualcosa di indicibile, di “agghiacciante” che ha letteralmente terrorizzato i diversi pontefici che si sono succeduti in mezzo secolo, *qualcosa che certamente riguarda la Chiesa, ma anche il futuro prossimo* nostro e dei nostri figli». ¹¹³⁸

Ha respinto con fermezza l'ipotesi apocalittico-ecclesiale e mondiale del Socci e del Ferrara, come anche di Marco Tosatti, ¹¹³⁹ l'attuale segretario di Stato di Benedetto XVI, il cardinale Tarcisio Bertone, che conosce bene la “questione fatamitica”, avendo lavorato al testo vaticano del 2000 in qualità di arcivescovo segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede e per aver incontrato tre volte suor Lúcia per mandato di Giovanni Paolo II. Lo ha fatto con parole secche e dure:

«Sono pure farneticazioni. Scusi, vuole che la profezia di Fatima riguardi l'apostasia della Chiesa di Roma? Roma luogo dell'Anticristo? [...]. Si possono scrivere libri basandosi sulla dietrologia, su esegesi precostituite, frasi fissate qua e là che denuncerebbero la presenza di una congiura, di un complotto ordito per non dire la verità, ma trasmetterla in codice. E chi può intendere intenda. No, è una ricostruzione, un'inchiesta [...] che è un'invenzione tipica dell'antica massoneria per screditare la Chiesa. Mi meraviglio che giornalisti e scrittori, che si proclamano cattolici, si prestino a questo gioco». ¹¹⁴⁰

La Chiesa non aveva e non ha alcun interesse a celare, edulcorare o falsare i *veri fatti* e i *veri documenti* di Fatima

¹¹³⁸ *Ibidem*, p. 14; il corsivo è mio.

¹¹³⁹ Cf. TOSATTI, *La profezia di Fatima*.

¹¹⁴⁰ BERTONE-DE CARLI, *L'ultima veggente di Fatima*, pp. 77-78.

per motivi interni! A tal riguardo, Marco Tosatti riporta il pensiero di uno dei diversi movimenti fatamiti che ritengono invece il contrario: i seguaci della “Madonna delle Rose”, secondo cui la Vergine avrebbe detto (il 13 maggio 1978) e ribadito in una locuzione interiore (il 29 aprile 1992), a Veronica Lueken di Bayside (New York) scomparsa nel 1995, che la gerarchia cattolica per paura di esporsi non avrebbe reso noto il vero terzo Segreto.¹¹⁴¹ Per sostenere questa tesi il movimento statunitense si è rivolto a un laboratorio di analisi che ha comparato gli scritti autografi di suor Lúcia¹¹⁴² con quelli proposti in fotocopia anastatica da *Il Messaggio di Fatima* del 26 giugno 2000; il risultato sarebbe sorprendente: i testi autografi della veggente di Fatima non sarebbero suoi, ma sarebbero stati scritti da mano esperta e

«“allenata nell’uso della penna da adulto. Persone del genere sono rare in questi giorni, con l’eccezione della Chiesa cattolica e ortodossa russa e greca”. Insomma la Bayside.org presenta l’immagine di un certosino che verga un testo “ad hoc”».¹¹⁴³

La Santa Sede dinanzi a queste accuse ha preferito, come è sua rodada tradizione, non rispondere direttamente:

«Ma la polemica è stata ripresa da Michael Hesemann, uno scrittore cattolico tedesco, che ha però preso in esame, ol-

¹¹⁴¹ Cf. TOSATTI, *La profezia di Fatima*, pp. 99-104: «Un falso? La guerra delle perizie».

¹¹⁴² «Oltre al testo del Terzo Segreto ricavato da un sito web, Robert Kulmann, l’analista dello studio, ha avuto a disposizione, come materiale, cinque lettere di suor Lúcia: del 17 dicembre 1917, del 29 maggio 1930, del 17 novembre 1935, del 13 aprile 1980 e del 13 luglio 1989. “Compito del mio esame – scrive Kulmann nella sua lettera ai committenti – è di determinare se lo scritto del Terzo Segreto e gli scritti che si pretende siano noti di suor Lúcia sono stati scritti dalla stessa persona”» (*ibidem*, pp. 100-101).

¹¹⁴³ *Ibidem*, p. 103.

tre al testo del Terzo Segreto reso noto dalla Santa Sede, le *Memorie* scritte da suor Lucia nel 1941, e non le lettere studiate dai “Speckin Forensic Laboratories”. Un esperto tedesco, Fidelio Koberle, di Düsseldorf, è giunto a concludere che non ci sono stati sostanziali differenze nella calligrafia, e che quindi “può essere detto con il più alto grado di probabilità, se non di certezza, che la scrittura è identica, e che quindi il segreto di Fatima è autentico”. Ma c’è chi avanza dubbi e perplessità di natura diversa». ¹¹⁴⁴

Noi personalmente non possiamo non dare credito alle asserzioni del cardinale Tarcisio Bertone secondo cui non esiste alcun “quarto segreto di Fatima”! ¹¹⁴⁵ A tal riguardo ci sembra pertinente proporre la testimonianza di papa Ratzinger circa la redazione del documento vaticano del 2000, che rimane ancora oggetto di “contestazione”. Infatti, il Pontefice, scrivendo il 22 febbraio 2007 un chirografo al suo segre-

¹¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 104. I dubbi di natura diversa riguarderebbero l’ipotesi dell’esistenza di due testi del “terzo segreto” redatti da suor Lucia (cf. *ibidem*, pp. 105-122); tesi asserita sia da S. PAOLINI, *Fatima: non disprezzate le profezie*, Segno, Udine 2005; sia da SOCCI, *Il quarto segreto di Fatima*, pp. 139-178.

¹¹⁴⁵ Il noto giornalista Vittorio Messori, presentando il contestato testo del Socci su *Il quarto segreto di Fatima*, al termine della sua pacata e condivisibile riflessione così scrive: «Improbabile, dunque, magari ingannevole – seppure in ottima fede – la certolina fatica del Socci? *Deliramenta*, i suoi, come appaiono anche a lui certi estremismi dei “fatamiti”? No, non ci pare che sia così. Pur con forzature, o ingenuità, derivate dall’affastellamento delle ipotesi più diverse, queste pagine possono rendere pensosi. E vanno comprese – almeno in una prospettiva di fede – le loro intenzioni: il desiderio (si direbbe, talvolta, l’affanno) di sapere quali siano davvero gli avvertimenti che il cielo avrebbe voluto farci giungere. E la preoccupazione di risparmiare alla Chiesa conseguenze devastanti, qualora la “censura” ipotizzata del testo consegnato da suor Lucia fosse impugnata da avversari malevoli» (V. MESSORI, *Fatima, c’è un «quarto segreto» da rivelare. Ma non va cercato tra le righe dei testi di Ratzinger e Wojtyła*, in *Il Corriere della Sera*, 21 novembre 2006, p. 49).

tario di Stato card. Tarcisio Bertone in occasione della pubblicazione di un volume del porporato a cura del giornalista Giuseppe De Carli († 2010), così ricostruisce i fatti:

«Il grande Pontefice che mi ha preceduto, Giovanni Paolo II, fecondo di ispirazioni profetiche e personalmente convinto che “la mano materna” della Vergine avesse deviato la pallottola che avrebbe potuto essere per lui mortale, vide che era giunto il momento di sciogliere l’alone di mistero che ricopriva l’ultima parte del segreto consegnato dalla Vergine ai tre pastorelli di Fatima. Ne fu incaricata la Congregazione per la Dottrina della Fede, che conservava il prezioso documento scritto da Suor Lucia. Fu un tempo di luce, non solo perché il messaggio poté così essere conosciuto da tutti, ma perché veniva così disvelata la verità nel confuso quadro delle interpretazioni e speculazioni di tipo apocalittico che circolavano nella Chiesa, creando turbamento fra i fedeli più che invitarli alla preghiera e alla penitenza [...]. Ho provveduto io stesso a redigere il *commento teologico* della vicenda, dopo aver intensamente pregato e profondamente meditato le parole autentiche della terza parte del segreto di Fatima contenute nei fogli scritti da Suor Lucia».¹¹⁴⁶

Nonostante questa autorevole testimonianza, non possiamo non constatare come la *querelle* continui.¹¹⁴⁷ Arrivati a questo punto, però, ci paiono calzanti e condivisibili le riflessioni proposte qualche anno addietro da un mio antico studente, ora apprezzato teologo e docente all’università Gregoriana di Roma:

«In questo tempo, collocato tra l’ascensione del Signore e la parusia, la comunità lotta contro il drago e i falsi profeti per mantenersi salda nella persecuzione e nella professio-

¹¹⁴⁶ BENEDETTO XVI, *Presentazione*, in BERTONE, *L’ultima veggente di Fatima*, pp. 9-10.

¹¹⁴⁷ Cf. FERRARA, *Il segreto ancora nascosto*, pp. 239-275.

ne di fede nell'evento Cristo, vero Dio e vero uomo. Maria, madre e sorella, continua a svolgere in sinergia con lo Spirito la sua funzione esemplare e interceditrice [...]. A nostro avviso, di per sé le apparizioni mariane [...], sono ordinariamente da collocarsi nel contesto degli *ultimi tempi*: esse non preannunciano la “fine del mondo”, bensì la necessità di risvegliare il senso più profondo di una vita interpellata e interpretata dalla fede in un contesto in cui essa vacilla o decade nell'indifferenza generale. Non a caso la prima apparizione mariana della storia, come racconta il Nisseno, ebbe come fine quello di confortare nell'ortodossia Gregorio Taumaturgo († 270 ca.)¹¹⁴⁸ impegnato allora a confutare la deriva origenista della dottrina trinitaria».¹¹⁴⁹

Rimane comunque imprescindibile l'esortazione alla preghiera sincera ed incessante come via per la «salvezza delle anime» e nello stesso senso il richiamo alla penitenza e alla conversione al Dio buono e misericordioso presenta-

¹¹⁴⁸ Il racconto mariofanico è pubblicato in: G. GHARIB-E.TONIOLO-L. GAMBERO-G. DI NOLA (EDD), *Testi Mariani del Primo Millennio*, Città Nuova, Roma 1988, vol. 1, pp. 329-330.

¹¹⁴⁹ FORLAI, *Maria e il regno che verrà*, pp. 122-123. Sulla tematica escatologico-parusaica degli “ultimi tempi”, che intende declinare l'intera storia della fede cristiana a partire dalla pasqua di Cristo e dello Spirito, che avrà la sua pienezza nella gloriosa venuta del Figlio di Dio, vincitore del Male e della morte, cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 668-682; *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, nn. 133-135: «Di là verrà a giudicare i vivi e i morti». In questa prospettiva, avevo osservato: «Come ogni *profezia* il segno della teofania, dell'angelifania, della cristofania, della mariofania e dell'aghiofania (apparizione dei santi) ha lo scopo di operare una fusione di orizzonti tra la storia e il Vangelo di Gesù, anche mediante la “contestazione celeste” (*rjb* in ebraico) di un modo di credere e di vivere la fede; semplificando possiamo asserire che tali rivelazioni siano in definitiva un *aiuto* soprannaturale affinché singolo e popolo credente rispondano alla domanda sul *come* testimoniare congruamente l'alleanza e la fede nel Dio di Gesù Cristo» (PERRELLA, *Le apparizioni mariane*, p. 75; cf. FORLAI, *Maria e il regno che verrà*, p. 112).

toci e manifestatosi in modo ipostatico nella persona di Gesù, figlio di Dio e della Vergine di Nazaret, donna dal cuore immacolato e misericordioso.¹¹⁵⁰

«Il *Messaggio di Fatima* è una profezia di speranza proprio perché il profeta è l'uomo della "speranza promessa nel Vangelo" (Col 1,23) che, malgrado le difficoltà del tempo in cui vive, è capace di guardare al futuro con la fiducia in un mondo migliore». ¹¹⁵¹ Certamente il senso della *profezia* nel Nuovo Testamento non era deformato da ottuse forme millenaristiche che incutono paura; a tal riguardo, Rino Fisichella, nel suo commento introduttivo al documento in questione, scrive:

«[...] nel NT la profezia non è mai data come un elemento che crea pura paura e angoscia e, tantomeno, come una forma di condanna [...]; sia negli Atti degli Apostoli che nelle Lettere di Paolo, i profeti hanno un compito preciso; esso consiste nel "consolare", "incoraggiare" e "fortificare" i credenti (cf. At 15,32; 1 Cor 14,3). Ogni forma di profezia, dunque, che si allontanasse da questa prospettiva non potrebbe essere considerata una genuina profezia cristiana». ¹¹⁵²

Il genuino senso del messaggio mariano di Fatima lo possiamo allora trovare nella parola di Gesù che ai discepoli dice:

«"Molte cose ho ancora da dirvi ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. Quando però verrà lo Spirito di verità egli vi guiderà alla verità tutta intera" (Gv 16,12-13). La Pa-

¹¹⁵⁰ Cf. M. AUGÉ, *Cuore Immacolato*, in DE FIORES-FERRARI SCHIEFER-PERRELLA (EDD), *Mariologia*, pp. 370-376.

¹¹⁵¹ CONSOLARO, *Il Messaggio di Fatima profetico ponte di speranza*, p. 21.

¹¹⁵² FISICHELLA, *Introduzione*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, p. 3.

rola può crescere, in un certo senso, attraverso la meditazione dei fedeli, la loro esperienza spirituale e liturgica, la predicazione di “coloro che hanno ricevuto un carisma certo di verità: i vescovi con la loro funzione e servizio di magistero”». ¹¹⁵³

Guardare al futuro con speranza significa sperare fortemente nel Dio di Gesù Cristo, il Dio dei nostri padri e della nostra storia. Opzione che segna una svolta e indica una metodologia evangelico-pastorale che evita l'inutile e precario equilibrio tra una linea *incarnazionistica*, che radica la speranza “nel presente della storia”, e quella marcatamente *escatologista*, che la proietta “in un futuro” solo da attendere come “provvidenza” e come *fuga mundi*. ¹¹⁵⁴ Il teologo Orazio Francesco Piazza lo ribadisce con forza:

«Non si pone, pertanto, un'alternativa tra speranza *antropo-centrica* e speranza *teocentrica*; né, in questo confronto, il tutto può ridursi alla legittimazione teologica delle attese umane, o, al contrario, a una qualche credibilità antropologica della speranza cristiana: le ragioni dell' homo *absconditus* (Bloch) non sono più o meno determinanti di quelle del *Deus absconditus* (Barth)». ¹¹⁵⁵

Gesù di Nazaret, uomo-Dio, è la chiave ermeneutica necessaria per pienamente comprendere, nella fede, le ragioni di entrambi, cioè di Dio e dell'uomo. ¹¹⁵⁶ La speran-

¹¹⁵³ PERRELLA, *Fatima chiave interpretativa della storia in Giovanni Paolo II*, in AA.VV., *Fatima una luce sulla storia del mondo*, p. 103.

¹¹⁵⁴ Cf. C. MOLARI, *Modelli di speranza cristiana*, in *Credere Oggi* 6 (1984) pp. 24-45.

¹¹⁵⁵ O. F. PIAZZA, *La speranza. Logica dell'impossibile*, Paoline, Milano 1998, p. 20.

¹¹⁵⁶ Cf. M. BORDONI-N. CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, EDB, Bologna 1988; B. FORTE, *Confessio theologi. Ai teologi*, Cronopio, Napoli 1995; E. MAZZARELLA, *Filosofia e teologia di fronte a Cristo*, Cronopio, Napoli 1996.

za, inoltre, è importante virtù teologale per tutti i credenti come lo è stata per la Vergine di Nazaret che è stata donna dalla speranza affidabile sin dagli inizi e che con la Chiesa invita a coltivare e a vivere con lo sguardo fiducioso rivolto al Cielo.¹¹⁵⁷ Il filo d'oro della «speranza che non delude» (cf. Rm 5,5), di cui la Madre del Signore Crocifisso e Risorto è “segno” radioso, è filo ancorato alla fedeltà di Dio verso le sue promesse – prima fra tutte quella donata per grazia ai progenitori caduti in peccato, e attuata in Cristo avendo nella Madre la solerte ed umile collaboratrice –, percorre la storia delle generazioni, dei secoli, delle culture e dei millenni: è un filo di luce e di vita, mai infranto da nessuna azione deleteria delle creature e del Maligno, che infonde coraggio e intraprendenza nel costruire con sempre maggiore impegno la città terrena, sapendo di camminare verso una Città non costruita da mani d'uomo nei cieli.¹¹⁵⁸

5. IL “TERZO SEGRETO” E L'ANNO SACERDOTALE DI BENEDETTO XVI

Il 16 giugno 2009 papa Benedetto XVI, con una lettera inviata a tutti i sacerdoti del mondo, ha indetto uno speciale “Anno sacerdotale” iniziato il 19 giugno 2009, solennità del Sacratissimo Cuore di Gesù, e concluso l'11 giugno 2010

¹¹⁵⁷ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1817-1821; *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, n. 387: «La speranza»; CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Lettera ai cercatori di Dio*, pp. 80-83: «Maria madre della speranza».

¹¹⁵⁸ Cf. PERRELLA, *Ecco tua Madre (Gv 19,27)*, pp. 354-375: «Maria, donna della speranza».

giorno della medesima festività liturgica.¹¹⁵⁹ L'anno sacerdotale è stato occasionato dal 150° anniversario della morte di san Giovanni Maria Vianney († 1859), sacerdote e parroco dei parroci della Chiesa, comunemente conosciuto come il santo curato d'Ars.¹¹⁶⁰ Con tale celebrazione, scrive il Papa nella lettera, si è voluto «contribuire a promuovere l'impegno d'interiore rinnovamento di tutti i sacerdoti per una loro più forte ed incisiva testimonianza evangelica nel mondo di oggi». ¹¹⁶¹ Se l'anno dedicato all'apostolo Paolo (2008-2009) ha richiamato l'intera comunità cristiana a rafforzare nella propria esperienza credente il primato della Parola di Dio, con l'anno dedicato al santo Curato d'Ars, esemplare per il suo ministero di sacerdote e parroco in un tempo oltremodo difficile, il Pontefice ha inteso riportare alla ribalta ecclesiale il fondamentale servizio e testimonianza di coloro che per grazia, vocazione e ministero sacro, sono chiamati ad essere pastori secondo il cuore e la vita di Gesù, il Pastore buono delle nostre anime.

Alla Madre del Signore, Benedetto XVI ha affidato l'Anno Sacerdotale chiedendole «di suscitare nell'animo di ogni presbitero un generoso rilancio di quegli ideali di tota-

¹¹⁵⁹ Cf. BENEDETTO XVI, *Lettera per l'indizione di un Anno sacerdotale in occasione del 150° anniversario del dies natalis del Santo Curato D'Ars*, del 16 giugno 2009, LEV, Città del Vaticano 2009. Sulla figura e sulla missione del presbitero oggi, cf. M.G. MASCIARELLI, *L'asino di Cristo. Il prete, servo per amore*, Tau Editrice, Todi 2010.

¹¹⁶⁰ Sulla vita e le opere del santo Curato d'Ars rimandiamo a studi di provata serietà e reperibilità: R. FOURREY, *Giovanni Maria Vianney*, in AA.VV., *Bibliotheca Sanctorum*, Istituto Giovanni XXIII-Pontificia Università Lateranense, Roma 1965, vol. VI, coll. 1040-1045; L. TESTA, *Giovanni Maria Battista Vianney*, in AA. VV., *Il Grande Libro dei Santi*. Dizionario Enciclopedico, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, vol. 2, pp. 940-945.

¹¹⁶¹ BENEDETTO XVI, *Lettera per l'indizione di un Anno sacerdotale in occasione del 150° anniversario del dies natalis del Santo Curato D'Ars*, p. 3.

le donazione a Cristo ed alla Chiesa che ispirarono il pensiero e l'azione del Santo Curato d'Ars». ¹¹⁶² È questa una consuetudine che i Papi sovente hanno rinnovato nella ferma speranza che la Madre di Cristo sommo sacerdote come ha servito il suo divin Figlio serve con la sua materna carità coloro che lui ha scelto per continuare la sua evangelizzazione e la sua opera di salvezza a gloria di Dio. A tal riguardo basti ricordare quanto scriveva il compianto Giovanni Paolo II nella prima lettera ai sacerdoti del Giovedì Santo nel 1979: «C'è nel nostro sacerdozio ministeriale la dimensione stupenda e penetrante della vicinanza della Madre di Cristo. Cerchiamo dunque di vivere in questa dimensione. Se è lecito far qui riferimento anche alla propria esperienza, vi dirò che, scrivendo a voi, mi rifaccio soprattutto alla mia esperienza personale». ¹¹⁶³ Proprio dall'esperienza spirituale che il sacerdote, come il laico o il religioso, intesse con la Madre del Signore emerge un dato ineludibile e caro che richiama al cuore un fatto indiscutibile: tra santa Maria e il presbitero sussiste una profonda e rodata consonanza basata sulla medesima vocazione, servizio, affetto e testimonianza ai valori del Regno di Dio. Per cui è stata una felice idea quella di Benedetto XVI di indire un "Anno sacerdotale" in modo che l'intera comunità ecclesiale possa riscoprire la bellezza e l'impegno di così grande mistero e ministero sgorgato dal cuore misericordioso e premuroso di Cri-

¹¹⁶² *Ibidem*, p. 23; una interessante *collectio* di testi ratzingeriani sulla tematica in corso, cf. E. GUTIÉRREZ DE CEA, *Antologia di testi di Benedetto XVI sulla vocazione al sacerdozio ministeriale (2005-2009)*, in *Seminarium* 59 (2009) pp. 47-56.

¹¹⁶³ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera ai Sacerdoti* 11, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. II/1, p. 879: l'intera lettera pontificia promulgata in lingua latina e poi tradotta in italiano si trova alle pp. 841-862 (versione latina); pp. 863-880 (versione in lingua italiana).

sto, e che declina la vicinanza e la grande attenzione di Dio per la nostra vita di credenti in vista della nostra destinazione escatologica, supplice Maria, la Madre nostra e la madre celeste dei sacerdoti.¹¹⁶⁴ La stessa Chiesa sa di averla a titolo vitale, comunionale ed esemplare quale nobile porzione del popolo santo, come pure sa che Maria richiama alla memoria di tutti anche la pienezza del suo particolare *status* e *carisma* sacerdotale, che consiste nell'essere stata parte del popolo dell'Alleanza, nell'aver offerto l'intera sua esistenza al Dio di Gesù, dando lode e gloria alla sua maestà e bontà, servendo con dedizione la persona e la salvezza del Figlio-Redentore, associandosi alla Chiesa dei discepoli come membro e memoria vivente del Signore.¹¹⁶⁵ Ella, una volta assunta alla gloria del cielo, accompagna con la sua potente e materna intercessione la comunità dei crismati dallo Spirito, essendo peraltro presente nel mistero della comunione dei santi ogni volta che la Chiesa mediante i suoi ministri celebra l'Eucaristia quale anamnesi sacramentale e salvifica di Gesù,¹¹⁶⁶ dando così ragione e concretezza anche al suo

¹¹⁶⁴ Cf. AA. VV., *Maria e il sacerdozio*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 2010.

¹¹⁶⁵ Cf. R. A. M. PÉREZ MÁRQUEZ, *Il sacerdozio d'Israele, popolo sacerdotale*, *ibidem*, pp. 51-68; R. ZAS FRIZ DE COL, *La dimensione mariana del sacerdozio comune dei fedeli e della vita consacrata oggi*, *ibidem*, pp. 109-137; S. DE FIORES, *Maria "Virgo sacerdos" nell'orizzonte del popolo sacerdotale*, *ibidem*, pp. 139-160; M. G. MASCIARELLI, *L'esercizio del presbiterato con Maria*, *ibidem*, pp. 283-341.

¹¹⁶⁶ Per alcuni studiosi non ci sarebbero dati biblici neotestamentari che dicano qualcosa sul rapporto tra la Vergine e la comunità che celebra e tra Maria e l'Eucaristia *sic et simpliciter*; per altri vi sarebbero solo dei semplici indizi in cui si accenna alla partecipazione della primitiva comunità alla Cena del Signore (cf. 1 Cor 11,16-20) o alla frazione del Pane (cf. At 2,42-47; 20,7). Ci si è chiesti pure della presenza o meno della Madre alla prima Eucaristia del Figlio, non esclusa per due essenziali ragioni: - secondo Gv 19,27 Maria era a Gerusalemme nei giorni dell'ultima pasqua

servizio testimoniale-ecclesiale di “donna eucaristica”,¹¹⁶⁷ che favorisce nei credenti la coscienza di appartenere e di essere come lei, nonostante i limiti propri di ciascuno, vere persone ecclesiali.¹¹⁶⁸

Proprio nel cuore dell’Anno Sacerdotale è *ri-scoppiata* nella Chiesa cattolica, con grande clamore, la penosa e grave questione delle denunce – spesso tardive e talvolta sospette – di violenze sui minori da parte del personale ecclesiastico, arrecando tristezza e sconforto in molti credenti e una grande sofferenza allo stesso Pontefice, preso più volte di mira con virulenti attacchi da parte dei mass-media. Dinanzi a questa incresciosa situazione il Santo Padre oltre a inasprire le pene dei colpevoli e di coloro che hanno dolosamente latitato in responsabilità, ha scritto una accorata lettera pastorale ai fedeli d’Irlanda, in cui esprime la vergogna e il rimorso e la riparazione che si deve attuare dinanzi a questi indegni atti che sfigurano il volto della

terrena di Cristo, quando istituì il sacramento della Cena; - secondo la ritualità ebraica spettava alla madre di famiglia – ancora oggi – accendere le luci rituali...; - la indubitabile presenza della Madre di Gesù nella comunità della Pentecoste (cf. At 1,14). È lo stesso evangelista Giovanni che tramanda due scene altamente simboliche dal punto di vista eucaristico: - l’episodio delle nozze di Cana (cf. Gv 2,1-11); - nel racconto dell’affidamento della Madre al discepolo, Gesù emette lo spirito, l’acqua e il sangue: offre cioè i doni pasquali del Pneuma divino e dei Sacramenti della Chiesa (cf. Gv 19,30.34). Cf. A. AMATO, *Eucaristia*, in DE FIORES-MEO [EDD], *Nuovo Dizionario di Mariologia*, pp. 530-531).

¹¹⁶⁷ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia de Eucharistia* 53-58, lettera enciclica del 17 aprile 2003, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 22, nn. 304-315, pp. 274-281: «Ad Mariae scholam, mulieris “Eucharisticae”»; PERRELLA, *Ecco tua Madre* (Gv 19,27), pp. 405-435.

¹¹⁶⁸ Cf. S. M. PERRELLA, *Maria madre dei sacerdoti. Riflessioni sull’Anno sacerdotale*, in *L’Osservatore Romano*, sabato 29 maggio 2010, p. 6.

Chiesa di Cristo.¹¹⁶⁹ Diversi hanno commentato con sarcasmo e acrimonia queste brutte notizie. Ernesto Galli della Loggia, noto esponente della cultura laica italiana, riflettendo su un “Italia anticristiana” afferma che nel nostro Paese (questo potrebbe valere anche per altre realtà occidentali) viviamo

«il cinismo che sa come va il mondo [...]; che appena sente predicare il bene sospetta il male; che ha il piacere dello sporco, del proclamare l’ubiquità e la forza. Quel feroce tratto nazionale che per principio non può credere in alcuna cosa che cerchi la luce, che miri oltre e tenga lo sguardo rivolto in alto, perché ha sempre bisogno di abbassare tutto alla sua bassezza».¹¹⁷⁰

¹¹⁶⁹ Cf. BENEDETTO XVI, *Lettera pastorale ai cattolici d’Irlanda*, del 19 marzo 2010, in *La Civiltà Cattolica* 161 (2010) n. 2, pp. 62-72. A tal riguardo, Charles J. Scicluna, promotore di Giustizia della Congregazione per la Dottrina della Fede, in una intervista rilasciata al quotidiano dei vescovi italiani *Avvenire* del 3 marzo 2010, poi rilanciata dalla Sala Stampa della Santa Sede nelle principali lingue straniere, ha comunicato che negli anni 2001-2010 sono stati valutati dal dicastero vaticano circa 3.000 casi per delitti commessi negli ultimi 50 anni (60% per violenze efebofile, 30% eterosessuali, 10% di pedofilia). Il 20% si è concluso con una sentenza a livello diocesano, un altro 20% a Roma (con qualche assoluzione e molte condanne, cioè riduzione allo stato laicale imposta o accettata), il 60% con una censura per l’età avanzata degli interessati, equivalenti, asserisce mons. Scicluna, a una condanna (cf. *Il Regno-Documenti* 55 [2010] n. 7, pp. 196-197). Sarà utile la lettura di: G. CUCCI-H. ZOLLNER, *Osservazioni psicologiche sul problema della pedofilia*, in *La Civiltà Cattolica* 161 (2010) n. 2, pp. 211-222; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Guida alla comprensione delle procedure di base della Congregazione per la Dottrina della Fede (CDF) riguardo alle accuse di abusi sessuali*, *ibidem*, pp. 272-273.

¹¹⁷⁰ E. GALLI DELLA LOGGIA, *Un’Italia “anticristiana”*, in *Corriere della Sera*, del 21 marzo 2010. Sarà utile soffermarci su questo non banale editoriale. Dal “non possiamo non dirci cristiani” di Benedetto Croce nel 1942, un enorme salto di visione sociale contrassegna questo articolo che, sebbene l’autore non abbia l’autorevolezza storica del grande filosofo li-

Con questo cinismo dei nostri giorni, che «ha sempre bisogno di abbassare tutto alla sua bassezza», devono fare i conti il cristianesimo e la Chiesa, sapendo bene che tali bassezze non sono ignote a diversi credenti e pastori, e che possono essere ben riassunte nella severa esclamazione proferita dall'allora card. Ratzinger durante la *via Crucis* del 25 marzo 2005, venerdì santo, pochi giorni prima della morte di Giovanni Paolo II e della sua elezione a Vescovo di Roma:

«Quanta sporcizia c'è nella Chiesa, e proprio anche tra coloro che, nel sacerdozio, dovrebbero appartenere completamente a lui! Quanta superbia, quanta autosufficienza! [...]. Il tradimento dei discepoli, la ricezione indegna del suo Corpo e del suo Sangue è certamente il più grande dolore del Redentore, quello che gli trafigge il cuore. Non ci rimane altro che rivolgergli, dal più profondo dell'animo, il grido: *Kyrie, eleison* – Signore, salvaci (cf. Mt 8,25)».¹¹⁷¹

berale, merita non di meno di essere meditato. La tesi di fondo (ma l'editoriale va letto integralmente) è che ad *una secolarizzazione silenziosa della nostra società* è subentrato un *atteggiamento sprezzante verso il cristianesimo*, una irrisione impaziente e un'aperta aggressività che non è più, come una volta, solo di cerchie colte e ristrette. Il *bersaglio sono quasi sempre il cattolicesimo e la sua Chiesa*. Lo stesso senso comune della maggioranza degli italiani pare stia diventando di fatto anticristiano. E. Galli Della Loggia indica tre motivi di questa trasformazione: - *l'illuminismo "popolaristico"*, in sostanza la modernità sembra voler dire che siamo capaci di dire noi stessi quali sono i limiti che dobbiamo porci senza che qualcuno ci insegni dov'è il bene e dov'è il male; - *l'ignoranza della storia e la pretesa di applicare i criteri di oggi ai fatti di ieri con la condanna delle "malefatte" addebitabili al cristianesimo*; - *il classico cinismo italiano*, sappiamo noi come va il mondo e nessuno può "darcela a bere". Quando si sente predicare il bene, si sospetta subito il male.

¹¹⁷¹ UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE, *Via Crucis al Colosseo*. Meditazioni e preghiere del cardinale Joseph Ratzinger, Tipografia Vaticana, Città del Vaticano 2005, p. 63: «Nona stazione: Gesù cade per la terza volta».

In modo impensabile la brutta questione è ritornata di attualità nel recente viaggio apostolico che papa Benedetto XVI ha compiuto nel maggio 2010 in Portogallo e al santuario mariano di Fatima. Infatti, nell'intervista concessa ai giornalisti durante il volo aereo verso il Portogallo martedì 11 maggio 2010,¹¹⁷² padre Federico Lombardi direttore della sala stampa vaticana ha proposto a papa Ratzinger una domanda che *ha riaperto la questione delle apparizioni e dell'attualità del terzo segreto di Fatima*. La domanda di padre Lombardi circa un possibile rapporto tra la visione fatimitica delle sofferenze della Chiesa contemporanea e dei suoi pastori, a iniziare dal Papa, «per i peccati degli abusi sessuali sui minori» da parte di qualche ecclesiastico,¹¹⁷³ pur *scabrosa e sorprendente*, ha dato a papa Ratzinger la possibilità di ben contestualizzare e motivare l'inopinato collegamento. Al Pontefice preme innanzitutto esternare la sua gioia di incontrare a Fatima nella preghiera quella stessa Madre del Signore che apparve nel 1917 ai tre *Pastorinhos*, nella consapevolezza che l'evento mariofanico «per noi è un segno della presenza della fede, che proprio dai piccoli nasce una nuova forza della fede, che non si riduce ai piccoli, ma che ha un messaggio per tutto il mondo e tocca la storia proprio nel suo presente e illumina questa storia».¹¹⁷⁴

¹¹⁷² Cf. *Intervista a Papa Benedetto XVI*, in *L'Osservatore Romano*, giovedì 13 maggio 2010, p. 8.

¹¹⁷³ Padre Lombardi: «[...] Santità, quale significato hanno oggi per noi le Apparizioni di Fatima? E quando Lei presentò il testo del terzo segreto nella Sala Stampa Vaticana, nel giugno 2000, c'erano diversi di noi e altri colleghi di allora, Le fu chiesto se il messaggio poteva essere esteso, al di là dell'attentato a Giovanni Paolo II, anche alle altre sofferenze dei Papi. È possibile, secondo Lei, inquadrare anche in quella visione le sofferenze della Chiesa di oggi, per i peccati degli abusi sessuali sui minori?» (*ibidem*, p. 8).

¹¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 8.

Il Papa teologo poi sosta sull'esperienza spirituale dell'incontro con Colei, che privilegiando i piccoli e gli umili come il suo Figlio-Signore, trasmette un evangelico messaggio sempre attuale capace di illuminare le oscurità dei nostri giorni. Tenendo conto del suo "Commento Teologico" al *Messaggio di Fatima* a dieci anni dalla sua redazione, papa Ratzinger, quasi a sorpresa, ha proposto e fatto emergere due novità rispetto al suo precedente testo dell'anno 2000, che non possiamo non rilevare:

1. nell'intervista aerea dell'11 maggio 2010 il Pontefice adopera, *apertis verbis*, il termine *apparizione* unitamente a quello di *visione* da lui esclusivamente adoperato nel testo vaticano dandone poi una sintetica ma dettagliata descrizione: «Nel 2000, nella presentazione, avevo detto che un'*apparizione*, cioè un *impulso soprannaturale*, non viene solo dall'immaginazione della persona, ma in realtà dalla Vergine Maria, dal soprannaturale, e che un tale impulso entra in un soggetto e si esprime nelle possibilità del soggetto. Il soggetto è determinato dalle sue condizioni storiche, personali, temperamentali, e quindi traduce il grande impulso soprannaturale nelle sue possibilità di vedere, di immaginare, di esprimere, ma in queste espressioni, formate dal soggetto, si nasconde un contenuto che va oltre, più profondo, e solo nel corso della storia possiamo vedere tutta la profondità, che era – diciamo – "vestita" in questa *visione* possibile alle persone concrete»;¹¹⁷⁵

2. nella medesima intervista aerea (accurata nel linguaggio e solida nei contenuti) il Pontefice svincola la portata profetica del messaggio di Fatima (contenuto nel "terzo segreto") dai limiti temporali del secolo XX estendendone

¹¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 8.

le prospettive che ora vanno oltre il sofferto pontificato dei Vescovi di Roma del Novecento, in particolare di quello di Papa Wojtyła, arrivando a dire: «Così direi, anche qui, oltre questa grande visione della sofferenza del Papa, che possiamo in prima istanza riferire a Papa Giovanni Paolo II, sono indicate realtà del futuro della Chiesa che man mano si sviluppano e si mostrano. Perciò è vero che oltre il momento indicato nella visione, si parla, si vede la necessità di una passione della Chiesa, che naturalmente si riflette nella persona del Papa, ma il Papa sta per la Chiesa e quindi sono sofferenze della Chiesa che si annunciano. Il Signore ci ha detto che la Chiesa sarebbe stata sempre sofferente, in modi diversi, fino alla fine del mondo».¹¹⁷⁶

Sarà dunque utile soffermarci su questi due punti affrontati da Benedetto XVI nel suo viaggio verso Fatima che suscitano, a nostro modesto avviso, curiosità e necessari approfondimenti, seppur brevi.

1) In relazione al primo punto, l'allora cardinale Ratzinger nel suo *Commento Teologico al Messaggio di Fatima*, facendo riferimento alla distinzione tradizionale in uso nell'antropologia teologica circa le tre forme di percezione o visione (- visione con i sensi, quindi la percezione esterna corporea; - percezione interiore; - visione spirituale), aveva affermato:

«È chiaro che nelle visioni di Lourdes, Fatima, etc... [più sotto il porporato aggiunge "in tutte le grandi visioni dei santi"], non si tratta della normale percezione esterna dei sensi: le immagini e le figure, che vengono vedute, non si trovano esteriormente nello spazio, come vi si trovano ad esempio un albero o una casa [...]. Quindi si tratta della *categoria di mezzo*, la percezione interiore, che certamente ha

¹¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 8.

per il veggente una forza di presenza, che per lui equivale alla manifestazione esterna visibile». ¹¹⁷⁷

Ora questo brano ci sembra esemplificativo del *modus operandi* dell'illustre Autore che in tutto il testo dell'anno 2000 fa riferimento esclusivo alla categoria biblico-teologica delle "visioni", in cui prevale su tutto la *percezione interiore* del veggente. Il documento ratzingeriano, infatti, non adopera mai il termine "apparizione", che invece i teologi connotano di solito come «interventi circostanziati» di Colui o di Coi che si mostra o si fa ascoltare, etc., mettendo in secondo piano le modalità cognitive-percettive del veggente, riconoscendo quindi priorità all'evento in sé di comunicazione soprannaturale. ¹¹⁷⁸

¹¹⁷⁷ J. RATZINGER, *Commento Teologico*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, n.1008, p. 561.

¹¹⁷⁸ Scrive a tal proposito l'esperto Joachim Bouflet: «Secondo un'opinione ben consolidata la distinzione tra *visione* privata e *apparizione* a carattere pubblico si sarebbe precisata alla fine del Medioevo, allorché entrarono in gioco le nozioni di sfera privata e sfera pubblica; prima tutte le comunicazioni soprannaturali sarebbero state indicate con il termine generico di *rivelazioni* [...]. Le visioni, che hanno un carattere di molteplicità e ripetitività, si inseriscono in un'esperienza mistica strettamente individuale [...]. L'*apparizione* è invece, salvo casi rarissimi, un fatto isolato, limitato nel tempo. Chi ne beneficia viene riconosciuto messaggero per la comunità [...]. Il *messaggio*, spesso orale, non si limita a una semplice comunicazione verbale della Vergine al veggente o ai veggenti che dovranno poi trasmetterlo al popolo. L'*apparizione* è di per sé messaggio: incarnando la realtà invisibile dell'ordine soprannaturale, ne rivela l'esistenza» (BOUFLET, *Apparizioni mariane antiche e moderne*, pp. 6-7). Merita attenzione quanto afferma il Laurentin: «Le apparizioni antiche avevano un *carattere personale e privato*. Esse facevano parte dell'aureola dei santi, ai quali venivano attribuite in maniera eccessiva. Nell'epoca moderna, dopo Guadalupe (1531), le grandi apparizioni che occupano la scena hanno un *carattere pubblico e profetico*, che rimette in questione l'appellativo di "apparizioni private": diremmo piuttosto "particolari"» (LAURENTIN, *Prefazione*, in LAURENTIN-SBALCHIERO [EDD], *Dizionario delle «apparizioni»*, p. 52).

Alcune domande, a questo punto ci sembrano legittime e opportune:

- le dichiarazioni di Benedetto XVI del maggio 2010, rispetto a quelle del suo *Commento Teologico* del 2000, sono per caso indicative di una nuova prospettiva?;

- inoltre, l'utilizzo del termine "apparizioni" nell'intervista aerea vuol forse sottintendere che il pensiero del Papa teologo è oggi più orientato a considerare la *presenza/vista/incontro* di Maria a Fatima, come per altre mariofanie (veri e propri contatti interpersonali tra la Vergine glorificata e i veggenti), in un senso reale/corporeo/spirituale (nel senso inteso da 1Cor 15)?,¹¹⁷⁹ ben sapendo allo stesso tempo che la "visione interiore", come giustamente egli stesso asserì nel noto *Commento Teologico* del 2000, non è mera fantasia!¹¹⁸⁰

Arrivati a questo punto, possiamo, quindi ritenere che l'*apparizione* come la *visione* e i correlativi *messaggi*, quando ci sono, debbano essere considerati un prezioso dono della divina Provvidenza fatto non a chiunque e a caso, ma a dei «testimoni prescelti da Dio» (cf. At 10,41) per il

¹¹⁷⁹ Scrive il teologo Tommaso Turi: «Il senso della fede cristiana nella *presenza celeste* di Maria è antico così come antiche sono le prime testimonianze delle apparizioni della Vergine dopo la sua morte [...]. L'accertamento dell'automanifestazione udibile e visibile, in anima e corpo, di Maria risorta e ascesa al cielo dice la continuità trasfigurata e trascendente tra la sua presenza terrena e la sua presenza celeste, ha un'analogia con quella di Gesù Cristo, anch'egli apparso, da risorto, in diversi modi e luoghi, prima e dopo l'ascensione» (T. TURI, *Presenza*, in DE FIORES-FERRARI SCHIEFER-PERRELLA [EDD], *Mariologia*, pp. 1005-1006).

¹¹⁸⁰ Cf. J. RATZINGER, *Commento Teologico*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, n. 1010, p. 562, dove il porporato descrive cosa significa e cosa comporta l'asserzione secondo cui la *visione interiore* non è banale frutto della fantasia del veggente/percipiente.

bene comune.¹¹⁸¹ Su questo versante si poneva, ad esempio, il beato Giovanni XXIII che nel suo messaggio del 18 febbraio 1959 in occasione della chiusura del centenario delle mariofanie di Lourdes (1858-1958),¹¹⁸² contro una accertata e tradizionale *diffidenza istituzionale* compensata da un *facile coinvolgimento popolare*, raccomandava all'attenzione di tutti, clero, teologi e laici, «le luci soprannaturali che Dio ama concedere liberamente ad alcune anime privilegiate non per proporre dottrine nuove ma per dirigere la nostra condotta».¹¹⁸³

Per quanto riguarda, invece, il secondo punto circa la portata profetica del “terzo segreto” di Fatima,¹¹⁸⁴ all'inter-

¹¹⁸¹ A tal riguardo Gianni Colzani osserva: «La maggior parte degli autori segue il pensiero di J. Maréchal che, nei suoi studi, aveva provato a chiarire come le apparizioni siano doni, come tali frutto della grazia soprannaturale; il modo con cui questa grazia interferisce con quel patrimonio che, nel veggente, è frutto di un normale sviluppo psichico e spirituale rappresenta un elemento di complessità. La tradizione distingue tra una *visione esteriore* e corporea, legata ai sensi, una *visione interiore* radicata nella psiche ed una *visione spirituale*; mentre precisa il tipo di utilizzo del normale patrimonio di una persona, queste indicazioni mantengono Dio quale causa transpsichica di questi eventi» (G. COLZANI, *Apparizioni*, in DE FIORES-FERRARI SCHIEFER-PERRELLA [EDD], *Mariologia*, p. 136); gli studi evocati dal Colzani sono: J. MARÉCHAL, *Étude sur la psychologie des mystiques*, Beyaert & Alcan, Bruges-Paris 1924, vol. 1; IDEM, *Dalla percezione sensibile all'intuizione mistica*, LEF, Firenze 1913.

¹¹⁸² Cf. GIOVANNI XXIII, *Radiomessaggio a coronamento delle celebrazioni del centenario in Lourdes*, in *Discorsi Colloqui Messaggi del Santo Padre Giovanni XXIII*. Primo anno del pontificato, 28 ottobre 1958-28 ottobre 1959, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1963, vol. 1, pp. 154-166.

¹¹⁸³ «... les lumières surnaturelles qu'il plaît à Dieu de dispenser librement à certaines âmes privilégiées, non pour proposer des doctrines nouvelles, mais pour guider notre conduite» (*ibidem*, p. 158).

¹¹⁸⁴ Cf. J. J. FERREIRA DE FARIAS, *Segreto*, in MOREIRA AZEVEDO-CRISTINO (EDD), *Enciclopedia di Fatima*, pp. 455-459, ove agli inizi si scrive: «La *Documentazione critica di Fatima*, le *Memorie* e gli *Appelli* di Lucia

no dello stesso *Commento Teologico* l'allora cardinale Ratzinger asseriva:

«[...] nella visione noi possiamo riconoscere il secolo trascorso come secolo dei martiri, come secolo delle sofferenze e delle persecuzioni della Chiesa, come il secolo delle guerre mondiali e di molte guerre locali, che ne hanno riempito tutta la seconda metà ed hanno fatto sperimentare nuove forme di crudeltà. Nello “specchio” di questa visione vediamo passare i testimoni della fede di decenni».¹¹⁸⁵

Il cardinal Prefetto della CDF, dopo aver sinteticamente ricordato l'interminabile e dolorosa *via crucis* percorsa in modo speciale dalla Chiesa del Novecento¹¹⁸⁶ sino all'attentato al Papa del 13 maggio 1981, asserisce:

costituiscono le fonti principali d'accesso al mistero di Fatima, che rimane tale, sfuggendo a un approccio storico-critico perché in ultima istanza, anche a partire dalla ricezione ecclesiale del messaggio, questo appartiene o si inserisce nella logica della testimonianza. Il concetto di “segreto” assume nelle *Memorie* [...] un significato più ampio di quello abituale e che può, seppur per analogia, essere messo in rapporto con la nozione di *mistero*, poiché entrambi i concetti si rivolgono a un'istanza sita nel fondo abissale dell'uomo, nella profondità incommunicabile delle sue esperienze spirituali, nel senso di libertà, di amore, dei sentimenti che raccontano il modo in cui l'uomo entra in rapporto con l'universo. Questa evocazione della relazione *segreto-mistero* è suggerita dalle *Memorie*, sia nella confessione della veggente che traduce verbalmente quanto visto e ascoltato, sia soprattutto per quanto riguarda l'*esperienza della luce* (luce di Dio) in cui i pastorelli si vedevano come riflessi in uno specchio» (*ibidem*, p. 455).

¹¹⁸⁵ J. RATZINGER, *Commento Teologico*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, n. 1017, pp. 566-567.

¹¹⁸⁶ Nell'esortazione post-sinodale *Ecclesia in Europa* (28 giugno 2003) Giovanni Paolo II invitava a non dimenticare i martiri del Novecento. In risposta a tale autorevole invito *La Civiltà Cattolica* in un suo *Editoriale* ha dapprima cercato di *ripensare* il martirio, mostrando che la *causa* di esso non è soltanto la fede, ma anche la carità, la giustizia, la purezza, la difesa dei poveri; poi osservando che il martirio cristiano richiede il riferimento chiaro ed esplicito a Gesù e al Vangelo, e che la morte non dev'essere né

«La conclusione del “segreto” ricorda immagini che Lucia può aver visto in libri di pietà e il cui contenuto deriva da antiche intuizioni di fede. È una visione consolante, che vuole rendere permeabile alla potenza risanatrice di Dio una storia di sangue e lacrime [...]. La visione della terza parte del “segreto”, così angustiante al suo inizio, si conclude quindi con una immagine di speranza: nessuna sofferenza è vana, e proprio una Chiesa sofferente, una Chiesa dei martiri, diviene segno indicatore per la ricerca di Dio da parte dell'uomo».¹¹⁸⁷

Il card. Joseph Ratzinger conclude il suo “Commento Teologico” a *Il Messaggio di Fatima* facendo proprie alcune considerazioni dell'allora segretario di stato di Giovanni Paolo II, il cardinal Angelo Sodano, nell'ormai suo noto intervento a Fatima del 13 maggio 2000 al termine della Messa di beatificazione dei pastorelli Giacinta e Francesca:

«... dobbiamo affermare con il Cardinale Sodano: “... le vicende a cui fa riferimento la terza parte del ‘segreto’ di Fatima sembrano ormai appartenere al passato. Nella misura in cui i singoli eventi vengono rappresentati, essi ormai appartengono al passato”».¹¹⁸⁸

cercata né provocata, ma subita senza resistenza e perdonando i carnefici. L'Editoriale si sofferma quindi sul “secolo del martirio”, il Novecento, facendo rapidi cenni alla rivoluzione dei *Boxer* cinesi, all'eccidio degli armeni, alla persecuzione messicana e alla violenta persecuzione spagnola, per soffermarsi poi più a lungo sulla persecuzione scatenata dal comunismo europeo e asiatico e dall'orribile nazismo hitleriano (cf. EDITORIALE, *Il Novecento, un secolo di martiri*, in *La Civiltà Cattolica* 156 [2005] n. 1, pp. 319-328); C. CÀRCEL ORTÍ, *Buio sull'altare. 1931-1939. La persecuzione della Chiesa in Spagna*, Città Nuova, Roma 1999; G. BENSOUSSAN, *L'eredità di Auschwitz. Come ricordare?*, Einaudi, Torino 2002; G. SALE, *Il Novecento tra genocidi, paure e speranze*, Jaca Book, Milano 2006).

¹¹⁸⁷ J. RATZINGER, *Commento Teologico*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, n. 1019, pp. 567-568.

¹¹⁸⁸ *Ibidem*, n. 1020, p. 568.

Da alcuni fatti e da alcuni interventi successivi al documento del 26 giugno 2000, sappiamo che la questione del “terzo segreto” di Fatima, è ancora lontana dal ritenersi una questione riguardante solo eventi del passato, sia pure prossimo.

6. I QUESITI DI MONS. HNILICA E LE RISPOSTE DI PAPA RATZINGER

Le ultime affermazioni dell'allora cardinale Joseph Ratzinger sembravano far ritenere conclusa la portata storico-profetica ed attuale del “terzo segreto” di Fatima, che aveva avuto il suo tragico compendio con l'attentato in piazza san Pietro del 13 maggio 1981. Però, l'approfondimento di questa tematica ci ha permesso, tra l'altro, di rintracciare uno scambio epistolare realizzatosi tra l'allora cardinale Ratzinger, prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede e mons. Paolo Maria Hnilica, vescovo titolare di Rusado, che sovente frequentava Papa Wojtyła. Monsignor Hnilica, in data 13 settembre 2000, inviava al cardinale Prefetto una lettera in cui esternava con rispetto alcune sue perplessità connesse al suo *Commento Teologico* contenuto nel documento “Il Messaggio di Fatima”. In particolare il presule nella sua missiva poneva al futuro papa Benedetto XVI sostanzialmente tre questioni fondamentali, che sarà bene riportare quasi integralmente:

1) «Mi riferisco specificatamente a quel passo in cui Vostra Eminenza facendo riferimento alla distinzione tradizionale della teologia spirituale circa le tre forme di percezione o visione: 1) visione con i sensi, quindi percezione esterna corporea, 2) percezione interiore, 3) visione spirituale (*visio sen-*

«La conclusione del “segreto” ricorda immagini che Lucia può aver visto in libri di pietà e il cui contenuto deriva da antiche intuizioni di fede. È una visione consolante, che vuole rendere permeabile alla potenza risanatrice di Dio una storia di sangue e lacrime [...]. La visione della terza parte del “segreto”, così angustiante al suo inizio, si conclude quindi con una immagine di speranza: nessuna sofferenza è vana, e proprio una Chiesa sofferente, una Chiesa dei martiri, diviene segno indicatore per la ricerca di Dio da parte dell’uomo».¹¹⁸⁷

Il card. Joseph Ratzinger conclude il suo “Commento Teologico” a *Il Messaggio di Fatima* facendo proprie alcune considerazioni dell’allora segretario di stato di Giovanni Paolo II, il cardinal Angelo Sodano, nell’ormai suo noto intervento a Fatima del 13 maggio 2000 al termine della Messa di beatificazione dei pastorelli Giacinta e Francesca:

«... dobbiamo affermare con il Cardinale Sodano: “... le vicende a cui fa riferimento la terza parte del ‘segreto’ di Fatima sembrano ormai appartenere al passato. Nella misura in cui i singoli eventi vengono rappresentati, essi ormai appartengono al passato”».¹¹⁸⁸

cercata né provocata, ma subita senza resistenza e perdonando i carnefici. L’Editoriale si sofferma quindi sul “secolo del martirio”, il Novecento, facendo rapidi cenni alla rivoluzione dei *Boxer* cinesi, all’eccidio degli armeni, alla persecuzione messicana e alla violenta persecuzione spagnola, per soffermarsi poi più a lungo sulla persecuzione scatenata dal comunismo europeo e asiatico e dall’orribile nazismo hitleriano (cf. EDITORIALE, *Il Novecento, un secolo di martiri*, in *La Civiltà Cattolica* 156 [2005] n. 1, pp. 319-328); C. CÀRCEL ORTÍ, *Buio sull’altare. 1931-1939. La persecuzione della Chiesa in Spagna*, Città Nuova, Roma 1999; G. BENSOUSSAN, *L’eredità di Auschwitz*. Come ricordare?, Einaudi, Torino 2002; G. SALE, *Il Novecento tra genocidi, paure e speranze*, Jaca Book, Milano 2006).

¹¹⁸⁷ J. RATZINGER, *Commento Teologico*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, n. 1019, pp. 567-568.

¹¹⁸⁸ *Ibidem*, n. 1020, p. 568.

Da alcuni fatti e da alcuni interventi successivi al documento del 26 giugno 2000, sappiamo che la questione del “terzo segreto” di Fatima, è ancora lontana dal ritenersi una questione riguardante solo eventi del passato, sia pure prossimo.

6. I QUESITI DI MONS. HNILICA E LE RISPOSTE DI PAPA RATZINGER

Le ultime affermazioni dell'allora cardinale Joseph Ratzinger sembravano far ritenere conclusa la portata storico-profetica ed attuale del “terzo segreto” di Fatima, che aveva avuto il suo tragico compendio con l'attentato in piazza san Pietro del 13 maggio 1981. Però, l'approfondimento di questa tematica ci ha permesso, tra l'altro, di rintracciare uno scambio epistolare realizzatosi tra l'allora cardinale Ratzinger, prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede e mons. Paolo Maria Hnilica, vescovo titolare di Rusado, che sovente frequentava Papa Wojtyła. Monsignor Hnilica, in data 13 settembre 2000, inviava al cardinale Prefetto una lettera in cui esternava con rispetto alcune sue perplessità connesse al suo *Commento Teologico* contenuto nel documento “Il Messaggio di Fatima”. In particolare il presule nella sua missiva poneva al futuro papa Benedetto XVI sostanzialmente tre questioni fondamentali, che sarà bene riportare quasi integralmente:

- 1) «Mi riferisco specificatamente a quel passo in cui Vostra Eminenza facendo riferimento alla distinzione tradizionale della teologia spirituale circa le tre forme di percezione o visione: 1) visione con i sensi, quindi percezione esterna corporea, 2) percezione interiore, 3) visione spirituale (*visio sen-*

sibilis - imaginativa - intellectualis), afferma: “È chiaro che nelle visioni di Lourdes, Fatima, etc... (più sotto aggiunge “in tutte le grandi visioni dei santi”) non si tratta della normale percezione esterna dei sensi: le immagini e le figure che vengono vedute non si trovano esteriormente nello spazio”... “Quindi si tratta *della categoria di mezzo, la percezione interiore*, che certamente ha per il veggente una forza di presenza, che per lui equivale alla manifestazione esterna visibile”. Ho molto rispetto e molto riguardo per Vostra Eminenza, che è anche un celeberrimo teologo, per cui riconosco volentieri il peso teologico, o come dicevano una volta “la nota teologica”, della parola di Vostra Eminenza. Però mi pare, per quanto ci abbia io girato intorno tutta l’estate, che non ci sia prova della appartenenza di tutte le apparizioni e visioni della Madonna a quella che Lei chiama delicatamente “la categoria di mezzo” o “percezione interiore” (se non ci sono prove, è chiaro che non si può dire “è chiaro”)).¹¹⁸⁹

2) «[...] mi chiedo se dobbiamo rifiutare così rapidamente, senza prove e aprioristicamente la possibilità della presenza corporale, nelle sue apparizioni, della Vergine Maria assun-

¹¹⁸⁹ Il card. Ratzinger per proporre la “nota teologica” (come la chiama mons. Hnilica) della “categoria di mezzo”, cioè della *percezione interiore*, avrà tenuto in debito conto del principio filosofico del *Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur* («Qualsiasi cosa si riceve secondo la predisposizione del ricevente a ricevere»); assunto altrettanto presente nei messaggi che una persona può ricevere da Dio, dalla Glorificata Madre di Dio, dai Santi, etc. Per cui tramite l’analisi psicologica della percezione umana arriviamo alla conclusione che la memoria affettiva determina la recezione affettiva; in questa maniera la realtà oggettiva viene filtrata da posizioni soggettive, desideri, paure e motivi inconsci. Questo significa e comporta che le apparizioni non sarebbero mai *pure fotografie dell’aldilà*, nel senso che esse portano con sé le possibilità ma anche i limiti del percipiente/veggente che li osserva. A tal riguardo può essere di utilità il sibillino brano della Bibbia che icasticamente afferma: «Una parola ha detto Dio, due ne ho udite» (Sal 62,12). Come vedremo e come risponderà il cardinale al vescovo, egli non esclude la possibilità di apparizioni della Vergine col suo corpo glorioso.

ta con il suo corpo. *Perché la Vergine Maria assunta con il suo corpo non potrebbe apparire con il suo corpo?* Proprio il mio confratello P. Eduardo Dhanis S.I., che Lei cita e che io ho ben conosciuto e stimato, era soprattutto e più di tutto un esperto del tema della Resurrezione di Cristo [...]. Circa le apparizioni del Signore risorto è fuori di ogni genere di dubbio che furono apparizioni corporee anche se, come lo spiega molto bene il P. Dhanis S.I., la fisica di quelle apparizioni - come lo mostrano apertamente i Vangeli - era in parte diversa da quella ordinaria e precedente alla Resurrezione del corpo di Gesù. Gesù risorto infatti apparteneva contemporaneamente ai due mondi, a questo mondo e alla vita eterna e quindi gli erano proprie delle caratteristiche nuove non ordinarie: andava camminando con i due di Emmaus senza che lo riconoscessero, ... col suo corpo risorto poté entrare nel cenacolo a porte chiuse... (non godrebbe forse il corpo della Madonna Assunta di caratteristiche analoghe?). In effetti quando il Signore risorto è apparso nel Cenacolo ai discepoli, sembrava che qualcuno di loro potesse pensare che quella apparizione facesse parte della “categoria di mezzo” (“immaginativa-percezione interiore”), tanto è vero che nostro Signore stesso ha dovuto cercare di far superare questo ostacolo. Io non credo che noi dovremmo [...] lasciare intendere che il vero corpo della Vergine Maria non può mai apparire, né essere visto da nessuno con “percezione esterna corporea”. Onestamente, girandoci intorno finché si vuole, mi pare che non ci sia la prova che non lo si possa vedere - e non lo si sia visto - con visione esterna corporea, analogicamente, ad esempio, a come era visto con visione esterna corporea il corpo di Cristo risorto. Per cui questo punto, della apparizione corporea della Vergine Maria a Fatima e altrove, mi sembra che dovrebbe restare aperto all’intuito di fede dei semplici fedeli ed inoltre alla discussione e alla ricerca libera dei teologi e dei mistici, (con il massimo e completo rispetto per le opinioni differenti)».

3) «Ci sarebbero in effetti altri due punti che mi hanno creato un dubbio, ma essendo di portata differente non vorrei esporli in questa lettera. Semplicemente li enumero: 1) il tema del Cuore Immacolato di Maria mi sembra espresso in forma più astratta e intellettuale di quanto Vostra Eminenza stessa abbia fatto in altre occasioni, e forse proprio nella tradizione mistica anglosassone e tedesca si potrebbero rintracciare degli spunti calorosi; 2) la impressione che, chiudendosi il secolo 1900-2000, si voglia chiudere lì dentro e perciò concludere, l'effetto e il valore della "profezia di Fatima", come Vostra Eminenza la chiama. Il Cardinale Sodano stesso nel sottolineare questo punto, ha dovuto però ammettere - nel suo intervento a Fatima il 13 maggio scorso - che qua e là nel mondo ci sono ancora dei prolungamenti di quelle dolorose esperienze per le quali valeva la profezia di Fatima».¹¹⁹⁰

Come si vede, si tratta di questioni non marginali che interpellano ancora oggi la teologia, la mariologia e, in modo particolare per il primo e secondo punto di domanda, la questione teologica della presenza del corpo glorificato di Cristo e della Vergine assunta, a cui abbiamo dato un certo rilievo non solo in questo studio quando ci siamo soffermati sul testo di 1 Corinzi circa la questione del *somà pneumatikon*, cioè del corpo spiritualizzato, o del corpo glorioso!¹¹⁹¹

¹¹⁹⁰ In *Pro Deo et fratribus. Famiglia di Maria Corredentrice* 11 (2000), n. 36-37, novembre-dicembre: il carteggio è pubblicato in un inserto senza numerazione di pagina.

¹¹⁹¹ Per questo assunto biblico-teologico ed escatologico-pasquale dei corpi risuscitati, facciamo riferimento in modo particolare agli studi di: R. MORISETTE, *La condition de resuscité. 1 Corinthiens 15,35-49: structure littéraire de la péricope*, in *Biblica* 53 (1972) pp. 208-228; PIZZARELLI, *La presenza di Maria nella vita della Chiesa*, pp. 120-187, specialmente le pp. 155-160; M. IMPERATORI, *Escatologia e risurrezione dei corpi in san Tommaso d'Aquino*, in *La Civiltà Cattolica* 161 (2010) n. 4, pp. 257-268; mentre dal punto di vista mariofanico, non possiamo non rimandare a: PERRELLA, *Le apparizioni mariane*, pp. 47-55: «Mediazione celeste quale molte-

Tralasciando il secondo quesito che non è immediatamente riferito alla nostra trattazione, si scopre che le que-

plice presenza della Glorificata»; IDEM, *Le Mariofanie*, pp. 207-234. Il Pizzarelli, per quanto riguarda la corporeità gloriosa del Cristo e della Vergine rese presenti ai veggenti nelle apparizioni, riconosce che «trattandosi di corpi glorificati, essi possono essere percepiti nella loro forma corporea. Però rimane misterioso il modo in cui un corpo glorioso, vivente al di là del tempo e dello spazio, può entrare in contatto con noi e rendersi sperimentabile» (PIZZARELLI, *La presenza di Maria nella vita della Chiesa*, p. 155). A nostro avviso, nel *Commento Teologico a Il Messaggio di Fatima* del card. Ratzinger, manca sia la prospettiva pasquale, sia l'esplicito riferimento alla teologia paolina proposta in I Corinzi 15,35-49 circa i "corpi spirituali" dopo la risurrezione, anche se nella risposta che il futuro Pontefice darà al vescovo Hnilica accennerà alla questione delle diverse forme della presenza ritenuta oggettiva e reale. Per cui a ragione il Pizzarelli parla delle apparizioni come di *visioni presenziali*, in quanto «l'analogia con le apparizioni del Cristo risorto rende più comprensibile la stessa presenza della Vergine assunta in anima e corpo: anche lei nelle sue apparizioni si rende presente in modo personale, spirituale, immediato e misterioso» (*ibidem*, p. 159). Sulla questione si è brevemente soffermato A. Apollonio facendo ricorso al pensiero di Duns Scoto proposto nel XII volume della sua *Opera omnia*, secondo cui la plurilocazione di un corpo eccede le leggi della fisica, ma non della metafisica. Per cui «il corpo glorioso della Vergine è stato localmente presente sull'elce in Cova d'Iria, pur rimanendo in cielo, e fu visto dai veggenti quale esso è, nella misura e nel modo in cui la Vergine ha voluto. Sul modo di tale presenza locale, Duns Scoto affermerebbe senza mezzi termini che si tratta di un modo "circoscrittivo", ossia tale che il corpo glorioso riempie con tutta la sua quantità il luogo ad esso corrispondente (cf. *Op. oxon.*, IV, d. 49, q. 16, n. 16), e non semplicemente "definitivo" come nel sacramento eucaristico. Precisa, inoltre, che la dote della sottigliezza, per la quale il corpo glorioso può penetrare attraverso altri corpi, non toglie al corpo glorioso la sua naturale tangibilità, ossia la naturale proprietà di poter essere toccato. Tutto questo lo affermiamo, salvo migliore giudizio, della gloriosa Vergine Maria apparsa a Fatima, ma non necessariamente degli altri oggetti, immagini o visioni, soprattutto quelli concernenti il "terzo segreto", per i quali deve ammettere l'azione suppletiva, diretta o indiretta, di Dio sulle facoltà dei veggenti, volta alla rappresentazione di oggetti spirituali per sé invisibili (angeli) o futuri (il Papa assassinato)»: A. M. APOLLONIO, *Benedetto XVI pellegrino a Fatima. Le apparizioni della Vergine Santissima alla luce del realismo filosofico scotiano*, in *Immaculata Mediatrix* 10 (2010) pp. 156-157.

stioni mosse dal vescovo Hnilica in realtà richiamano quelle che ci siamo posti a distanza di 10 anni, specie dopo il viaggio pastorale a Fatima di Benedetto XVI e alcuni suoi interventi. Tuttavia, la scoperta è stata data dal fatto che lo stesso cardinale Ratzinger, già allora, e precisamente, in data 4 ottobre 2000, si preoccupò di rispondere, da par suo, cioè in maniera puntuale ed esaustiva alla lettera del presule. Ci sembra, quindi, opportuno riportare il testo integrale della risposta dell'allora cardinal Joseph Ratzinger:

«Eccellenza [...], ho letto con molto interesse la Sua lettera del 13 c. m. Le Sue riflessioni a lungo meditate, mi offrono l'occasione per esplicitare meglio il mio pensiero riguardo al fenomeno delle apparizioni, e per questo La ringrazio. Innanzitutto mi fa piacere sapere che Ella ha apprezzato il mio tentativo di interpretazione del "segreto" di Fatima. Ciò mi conforta, ben conoscendo la Sua profonda sensibilità mariana e la Sua devozione per la Madonna di Fatima. Circa la Sua domanda vorrei chiarire che *non escludo una apparizione della Vergine assunta col suo corpo glorioso*. Come Ella fa presente, *si dovrebbe distinguere all'interno delle diverse apparizioni, le diverse forme di presenza*. Quella che io ho chiamato la "categoria di mezzo" la "percezione interiore" non ha niente a che fare con il soggettivismo. *La presenza è oggettiva e reale*, solo il suo collocamento non è nel mondo materiale. Riguardo poi al mistero del Cuore Immacolato di Maria, non era mia intenzione ridimensionarne la portata, ma semplicemente non mi sembrava un argomento adatto per l'approfondimento del contenuto specifico della terza parte del "segreto" di Fatima. Inoltre, nel mio "commento" non intendevo attribuire esclusivamente al passato i contenuti del segreto, in maniera semplicistica. Le grandi visioni hanno sempre una duplice dimensione: un significato immediato e vicino, ed un valore permanente. L'esempio classico è il discorso escatologico del Signore; preannuncia co-

me imminente la catastrofe di Gerusalemme, ma fa trasparire in questo avvenimento del presente, la fine del mondo, e diventa così ammonizione alla vigilanza per tutte le generazioni. In modo analogo scorgiamo nel “segreto di Fatima” il martirologio del secolo scorso, nel quale si riflette però la persecuzione fino alla fine del mondo. Spero, Eccellenza, di aver risposto sufficientemente alle Sue domande e mi è gradita l’occasione per salutarLa con viva cordialità, in comunione di preghiera». ¹¹⁹²

Come si vede il card. Ratzinger tranquillizza mons. Hnilica ribadendo e chiarendo il suo pensiero: le apparizioni della Vergine assunta nel suo corpo glorioso sono presenza oggettiva e reale, ma il loro collocamento non è nel mondo materiale; per quanto riguarda, invece, l’attualità profetico-storica del “terzo segreto” ci sembra che nella risposta egli sia meno categorico rispetto al *Commento Teologico* asserendo che il martirologio del secolo scorso, nel quale si è consumata la persecuzione dei cristiani e della Chiesa, durerà, in virtù del duplice dinamismo profetico della immediatezza e della permanenza storica, si perpetuerà fino alla parusia. La questione delle apparizioni mariane e dell’attualità del “terzo segreto di Fatima”, non più prese in esame dal card. Joseph Ratzinger, saranno invece oggetto della sua attenzione da Pontefice, dieci anni dopo, durante il suo viaggio pastorale in Portogallo compiuto nel maggio del 2010 per commemorare il decennale della beatificazione dei due pastorelli Giacinta e Francesco Marto, compiuta dal suo predecessore Giovanni Paolo II.

Il 13 maggio 2010, nella grande spianata del santuario di Fatima dinanzi ad una sterminata folla di pellegrini, Benedetto XVI presiedeva l’Eucaristia concelebrata da numerosi

¹¹⁹² In *Pro Deo et fratribus. Famiglia di Maria Corredentrice* 11 (2000) n. 36-37.

stioni mosse dal vescovo Hnilica in realtà richiamano quelle che ci siamo posti a distanza di 10 anni, specie dopo il viaggio pastorale a Fatima di Benedetto XVI e alcuni suoi interventi. Tuttavia, la scoperta è stata data dal fatto che lo stesso cardinale Ratzinger, già allora, e precisamente, in data 4 ottobre 2000, si preoccupò di rispondere, da par suo, cioè in maniera puntuale ed esaustiva alla lettera del presule. Ci sembra, quindi, opportuno riportare il testo integrale della risposta dell'allora cardinal Joseph Ratzinger:

«Eccellenza [...], ho letto con molto interesse la Sua lettera del 13 c. m. Le Sue riflessioni a lungo meditate, mi offrono l'occasione per esplicitare meglio il mio pensiero riguardo al fenomeno delle apparizioni, e per questo La ringrazio. Innanzitutto mi fa piacere sapere che Ella ha apprezzato il mio tentativo di interpretazione del "segreto" di Fatima. Ciò mi conforta, ben conoscendo la Sua profonda sensibilità mariana e la Sua devozione per la Madonna di Fatima. Circa la Sua domanda vorrei chiarire che *non escludo una apparizione della Vergine assunta col suo corpo glorioso*. Come Ella fa presente, *si dovrebbe distinguere all'interno delle diverse apparizioni, le diverse forme di presenza*. Quella che io ho chiamato la "categoria di mezzo" la "percezione interiore" non ha niente a che fare con il soggettivismo. *La presenza è oggettiva e reale*, solo il suo collocamento non è nel mondo materiale. Riguardo poi al mistero del Cuore Immacolato di Maria, non era mia intenzione ridimensionarne la portata, ma semplicemente non mi sembrava un argomento adatto per l'approfondimento del contenuto specifico della terza parte del "segreto" di Fatima. Inoltre, nel mio "commento" non intendevo attribuire esclusivamente al passato i contenuti del segreto, in maniera semplicistica. Le grandi visioni hanno sempre una duplice dimensione: un significato immediato e vicino, ed un valore permanente. L'esempio classico è il discorso escatologico del Signore; preannuncia co-

me imminente la catastrofe di Gerusalemme, ma fa trasparire in questo avvenimento del presente, la fine del mondo, e diventa così ammonizione alla vigilanza per tutte le generazioni. In modo analogo scorgiamo nel “segreto di Fatima” il martirologio del secolo scorso, nel quale si riflette però la persecuzione fino alla fine del mondo. Spero, Eccellenza, di aver risposto sufficientemente alle Sue domande e mi è gradita l’occasione per salutarLa con viva cordialità, in comunione di preghiera». ¹¹⁹²

Come si vede il card. Ratzinger tranquillizza mons. Hnilica ribadendo e chiarendo il suo pensiero: le apparizioni della Vergine assunta nel suo corpo glorioso sono presenza oggettiva e reale, ma il loro collocamento non è nel mondo materiale; per quanto riguarda, invece, l’attualità profetico-storica del “terzo segreto” ci sembra che nella risposta egli sia meno categorico rispetto al *Commento Teologico* asserendo che il martirologio del secolo scorso, nel quale si è consumata la persecuzione dei cristiani e della Chiesa, durerà, in virtù del duplice dinamismo profetico della immediatezza e della permanenza storica, si perpetuerà fino alla parusia. La questione delle apparizioni mariane e dell’attualità del “terzo segreto di Fatima”, non più prese in esame dal card. Joseph Ratzinger, saranno invece oggetto della sua attenzione da Pontefice, dieci anni dopo, durante il suo viaggio pastorale in Portogallo compiuto nel maggio del 2010 per commemorare il decennale della beatificazione dei due pastorelli Giacinta e Francesco Marto, compiuta dal suo predecessore Giovanni Paolo II.

Il 13 maggio 2010, nella grande spianata del santuario di Fatima dinanzi ad una sterminata folla di pellegrini, Benedetto XVI presiedeva l’Eucaristia concelebrata da numerosi

¹¹⁹² In *Pro Deo et fratribus. Famiglia di Maria Corredentrice* 11 (2000) n. 36-37.

cardinali, da decine e decine di vescovi e da migliaia di sacerdoti. Nell'omelia, tra l'altro, egli si è soffermato sul significato delle mariofanie ritenute *visite* della "Signora venuta dal cielo", che ha trasformato i veggenti con questa esperienza di grazia, sottolineando in continuità ma con qualche interessante differenza col suo *Commento Teologico* al documento *Il Messaggio di Fatima* del 26 giugno 2000, il primato della fede sulla visione, in quanto Dio stesso si rende intimo al credente in modo talmente reale che lo stesso non riesce neanche ad immaginare. Per cui è necessaria una costante vigilanza del cuore in modo da scorgere ed accogliere la *beatitudine* della sua ineffabile ma reale presenza. Poi facendo riferimento al centenario della prima visita compiuta a Fatima dalla Signora che si celebrerà nel 2017, il Papa ha ricordato e fortemente sottolineato il primato della retta fede sulla visione in quanto la fede è, con la grazia, la sola che rende *prossimi e stabili* a Dio; anzi è Dio stesso che prende l'iniziativa offrendosi "alla nostra visione interiore", per cui è importante nel nostro tempo sovente distratto da Dio e dai suoi valori lasciarsi affascinare, guidare e sorreggere da Cristo parola sapiente e vivente di Dio in modo da costruire saldamente in lui il nostro futuro; una meta che conduce gli uomini nelle potenti ed accoglienti mani dell'Amore che sostiene il mondo così Benedetto XVI:

«... Tra sette anni [nel 2017] ritornerete qui per celebrare il centenario della prima visita fatta dalla Signora "venuta dal Cielo", come Maestra che introduce i piccoli veggenti nell'intima conoscenza dell'Amore trinitario e li porta ad assaporare Dio stesso come la cosa più bella dell'esistenza umana. Un'esperienza di grazia che li ha fatti diventare innamorati di Dio in Gesù, al punto che Giacinta esclamava: "Mi piace tanto dire a Gesù che Lo amo! Quando Glielo dico molte

volte, mi sembra di avere un fuoco nel petto, ma non mi brucio”. E Francesco diceva: “Quel che m’è piaciuto più di tutto, fu di vedere Nostro Signore in quella luce che la Nostra Madre ci mise nel petto. Voglio tanto bene a Dio!” (*Memorie di Suor Lucia*, I, 42 e 126). Fratelli, nell’udire queste innocenti e profonde confidenze mistiche dei Pastorelli, qualcuno potrebbe guardarli con un po’ d’invidia perché essi hanno visto, oppure con la delusa rassegnazione di chi non ha avuto la stessa fortuna, ma insiste nel voler vedere. A tali persone, il Papa dice come Gesù: “Non è forse per questo che siete in errore, perché non conoscete le Scritture, né la potenza di Dio?” (*Mc* 12,24). Le Scritture ci invitano a credere: “Beati quelli che non hanno visto e hanno creduto” (*Gv* 20, 29), ma Dio – più intimo a me di quanto lo sia io stesso (cf. S. Agostino, *Confessioni*, III, 6, 11) – ha il potere di arrivare fino a noi, in particolare mediante i sensi interiori, così che l’anima riceve il tocco soave di una realtà che si trova oltre il sensibile e che la rende capace di raggiungere il non sensibile, il non visibile ai sensi. A tale scopo si richiede una vigilanza interiore del cuore che, per la maggior parte del tempo, non abbiamo a causa della forte pressione delle realtà esterne e delle immagini e preoccupazioni che riempiono l’anima (cf. *Commento teologico del Messaggio di Fatima*, anno 2000). Sì! Dio può raggiungerci, offrendosi alla nostra visione interiore. Di più, quella Luce nell’intimo dei Pastorelli, che proviene dal futuro di Dio, è la stessa che si è manifestata nella pienezza dei tempi ed è venuta per tutti: il Figlio di Dio fatto uomo. Che Egli abbia il potere di infiammare i cuori più freddi e tristi, lo vediamo nei discepoli di Emmaus (cf. *Lc* 24,32). Perciò la nostra speranza ha fondamento reale, poggia su un evento che si colloca nella storia e al tempo stesso la supera: è Gesù di Nazaret. E l’entusiasmo suscitato dalla sua saggezza e dalla sua potenza salvifica nella gente di allora era tale che una donna in mezzo alla moltitudine – come abbiamo ascoltato nel Vangelo – esclama: “Beato il grembo che ti ha portato e il

seno che ti ha allattato”. Tuttavia Gesù rispose: “Beati piuttosto coloro che ascoltano la parola di Dio e la osservano!” (Lc 11, 27.28). Ma chi ha tempo per ascoltare la sua parola e lasciarsi affascinare dal suo amore? Chi veglia, nella notte del dubbio e dell’incertezza, con il cuore desto in preghiera? Chi aspetta l’alba del nuovo giorno, tenendo accesa la fiamma della fede? La fede in Dio apre all’uomo l’orizzonte di una speranza certa che non delude; indica un solido fondamento sul quale poggiare, senza paura, la propria vita; richiede l’abbandono, pieno di fiducia, nelle mani dell’Amore che sostiene il mondo». ¹¹⁹³

Continuando la sua densa e commossa omelia, Benedetto XVI, dopo aver mostrato la grande caratura teologale ed agapica dei tre *Pastorinhos* istruiti dalla stessa Vergine a ricercare e a scoprire l’universalità integrale dell’Amore divino-trinitario, il Pontefice ritorna sul “terzo segreto” asserendo sorprendentemente, rispetto al suo testo del 26 giugno 2000, ch’esso è ben lungi dall’essere concluso, esaurito nei suoi contenuti e prospettive storico-profetiche! Infatti, aggiunge:

«Si illuderebbe chi pensasse che la missione profetica di Fatima sia conclusa. Qui rivive quel disegno di Dio che interpella l’umanità sin dai suoi primordi: “Dov’è Abele, tuo fratello? [...]. La voce del sangue di tuo fratello grida a me dal suolo!” (Gen 4, 9). L’uomo ha potuto scatenare un ciclo di morte e di terrore, ma non riesce ad interromperlo... Nella Sacra Scrittura appare frequentemente che Dio sia alla ricerca di giusti per salvare la città degli uomini e lo stesso fa qui, in Fatima, quando la Madonna domanda: “Volete offrirvi a Dio per sopportare tutte le sofferenze che Egli vorrà mandarvi, in atto di riparazione per i peccati con cui

¹¹⁹³ BENEDETTO XVI, *Omelia della festa liturgica della Beata Vergine di Fatima*, in *L’Osservatore Romano*, venerdì-sabato 14-15 maggio 2010, p. 11.

Egli è offeso, e di supplica per la conversione dei peccatori?” (*Memorie di Suor Lucia*, I, 162). Con la famiglia umana pronta a sacrificare i suoi legami più santi sull’altare di gretti egoismi di nazione, razza, ideologia, gruppo, individuo, è venuta dal Cielo la nostra Madre benedetta offrendosi per trapiantare nel cuore di quanti le si affidano l’Amore di Dio che arde nel suo. In quel tempo erano soltanto tre, il cui esempio di vita si è diffuso e moltiplicato in gruppi innumerevoli per l’intera superficie della terra, in particolare al passaggio della Vergine Pellegrina, i quali si sono dedicati alla causa della solidarietà fraterna. Possano questi sette anni che ci separano dal centenario delle Apparizioni affrettare il preannunciato trionfo del Cuore Immacolato di Maria a gloria della Santissima Trinità». ¹¹⁹⁴

In ogni caso Fatima, come abbiamo visto, ci insegna che abbiamo nella Madre del Signore il più potente degli intercessori umani, per cui il futuro non deve crearci preoccupazioni. Facendo tesoro delle lezioni della storia, ora siamo ben consapevoli di quanto sia importante non disattendere gli appelli e gli ammonimenti che cotanta Madre ci invia. Fede e preghiera sono gli unici veri rimedi all’indolenza dei nostri dubbi e dei nostri timori verso gli appelli di Maria e l’unica difesa alle innumerevoli insidie del nostro tempo. Joseph Ratzinger - sempre nel *Commento al Messaggio di Fatima* - a questo proposito mentre ricordava come il fatto, seppur importante ma pur sempre congiunturale, che il 13 maggio 1981 una “mano materna” abbia deviato la pal-

¹¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 11. A quanto ci risulta, è la prima volta che in un testo pontificio, seppur non di magistero “autentico”, cioè universale ed autoritativo, che viene citato un testo della veggente di Fatima, suor Lúcia dos Santos. Per comprendere tale questione non solo puramente terminologica, cf. I. SCHINELLA, *Il magistero autentico genesi semantica e significato teologico di “autentico”*, in *La Scuola Cattolica* 118 (1990) pp. 253-263.

lottola mortale diretta a Giovanni Paolo II, «mostra ancora una volta che non esiste un destino immutabile, che fede e preghiera sono potenze, che possono influire nella storia e che alla fine la preghiera è più forte dei proiettili, la fede più potente delle divisioni». ¹¹⁹⁵ Non si può non concordare su questa decisività teologale.

Dall'analisi comparata delle tre fonti a cui si è fatto riferimento (l'intervista su *L'Osservatore Romano* del 12 febbraio 2010; il *Commento Teologico* al *Messaggio di Fatima* del 2000; lo *scambio epistolare* tra il cardinale Ratzinger e il vescovo Hnilica), pare possibile trarre una conclusione: quello che, nelle ultime dichiarazioni, sembrava un cambiamento di orientamento, nel pensiero di papa Ratzinger, deve essere, piuttosto, considerato come una chiarificazione nella linea della *continuità*. Infatti, per quanto riguarda il discorso della distinzione tra le categorie *visione-apparizione*, in merito al *Commento Teologico* del *Messaggio di Fatima*, papa Ratzinger presenta l'utilizzo esclusivo del termine *visione*, come una scelta non escludente la possibilità di una apparizione reale e "corporea" della Vergine; di conseguenza, ogni lettura diversa va riferita all'oggettivo limite del linguaggio e delle categorie umane, quando si parla di realtà che ci trascendono. ¹¹⁹⁶ Allo stesso modo, la percezione del valore profetico del messaggio delle mariofanie di Fatima, come limitato agli eventi del secolo trascorso, viene manifestata come una semplice incomprendimento, rispetto alle reali indicazio-

¹¹⁹⁵ J. RATZINGER, *Commento Teologico*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, n. 1018, p. 567.

¹¹⁹⁶ Cf. A.M. APOLLONIO, *Benedetto XVI pellegrino a Fatima...*, in *Immaculata mediatrix* 10 (2010), pp. 149-158.

ni del *Commento Teologico* ratzingeriano. Personalmente, crediamo si possano accogliere le spiegazioni del cardinale Ratzinger, contenute nella lettera a monsignor Hnilica, come emblematiche della continuità del pensiero teologico del nostro Papa, e del reale contenuto del documento “Il Messaggio di Fatima”. A nostro modesto parere, al tempo stesso, ci pare che ci siano le condizioni per asserire che le vicende del vissuto ecclesiale, specie degli ultimi anni, hanno favorito una comprensione più profonda della reale portata della *profezia* di Fatima. Scrive il teologo francescano Alessandro M. Apollonio:

«Fatima è dono dal Cielo, non frutto di politiche, ideologie, strategie umane. Per questo il suo valore non conosce l'usura del tempo. L'origine soprannaturale dei fenomeni, tuttavia, non dev'esser considerata in opposizione alla loro oggettiva realtà: “Il Papa afferma con singolare vigore la verità storica delle apparizioni, che non derivano dalla psicologia dei veggenti ma fanno irruzione nella loro vita dall'esterno, dal Cielo”.¹¹⁹⁷ Benedetto XVI, da parte sua, sottolinea il contributo personale attivo dei veggenti: essi non sono puri ripetitori meccanici di ciò che hanno visto e udito, a modo di automi. Al contrario, aderiscono con tutto il loro essere, segnato dai limiti dell'età e della loro cultura, a quella manifestazione sensibile soprannaturale. La conoscenza è sempre, ad un tempo, oggettiva e soggettiva, senza che i due aspetti si confondano e prendano il sopravvento l'uno sull'altro. È questo che Benedetto XVI, ieri da Cardinale e oggi da Papa, vuole sottolineare». ¹¹⁹⁸

¹¹⁹⁷ M. INTROVIGNE, *Fatima e il dramma della modernità. Il viaggio di Benedetto XVI in Portogallo*, in <<http://www.cesnur.org/2010/mi-papa-fatima2.html>>.

¹¹⁹⁸ APOLLONIO, *Benedetto XVI pellegrino a Fatima...*, in *Immaculata mediatix* 10 (2010), pp. 150-151.

Il *Messaggio di Fatima* sgorgato dal cuore solidale e materno-sororale della Madre del Signore e diretto ai tre *Pastorinhos-veggenti* perché lo facessero conoscere alla Chiesa e all'umanità del loro tempo posti in mezzo ai noti pericoli ed affanni del secolo XX, nella sua caratura profetica ancora attuale¹¹⁹⁹ – è il pensiero condiviso sia di papa Wojtyła sia di papa Ratzinger – intende offrire chiavi simboliche di una teologia della storia, come il libro dell'Apocalisse di Giovanni che elabora una specie di manuale di discernimento ecclesiale dei segni offerti in tutti i tempi, quindi anche nel nostro convulso tempo postmoderno, dall'Unitrino. Di conseguenza, per quanto da un certo punto di vista esse possano venir interpretate come già realizzate (ad esempio, in rapporto al 13 maggio 1981 con l'attentato alla vita del Pontefice Wojtyła), altrettanto si può parlare di una “realizzazione parziale” o *in fieri*, delle profezie. Come nella Sacra Scrittura, esse fanno certamente riferimento alla realtà storica ma non esauriscono i singoli avvenimenti e la loro attuazione; ciò conferma il valore delle profezie di Fatima non solo per la lettura del passato ma per la costante comprensione del pre-

¹¹⁹⁹ «È interessante, a questo livello, la precisazione di Rahner sul senso della profezia: non si tratta di “vedere un frammento del futuro”, anticipandone l'esito. Tale visione sarebbe così parziale, che non aiuterebbe a percepire il senso del cammino della storia, tesa tra tempo del pellegrinaggio e compimento. L'elemento discriminante in questa tensione è proprio la libertà dell'uomo, che tiene aperto il futuro, sullo sfondo però della mozione divina “senza pentimenti”. Il senso delle profezie, quindi, non è quello di anticipare il futuro per “mettere in guardia”, quanto piuttosto quello di mostrare la direzione della mozione divina, da un lato, e il possibile esito della ribellione dell'uomo rispetto a tale mozione, dall'altro. Il mezzo per recuperare la docilità alla direzione della Grazia si trova nella libertà dell'uomo che torna ad affidarsi a Dio» (A. COZZI, *Approccio teologico-sistematico alle apparizioni. In dialogo con K. Rahner*, in *La Scuola Cattolica* 138 [2010] pp. 247-248; cf. K. RAHNER, *Visioni e profezie*, pp. 113-130: «Alcune osservazioni sulle profezie»).

sente e del futuro, sempre pregni della provvidenza di Dio e della speranza dell'uomo.¹²⁰⁰ E circa il *linguaggio*, la *dimensione* e la *finalità* apocalittica delle mariofanie, sarà utile ricordare col teologo Luca Bressan, come:

«paragrafando il linguaggio di Fatima (e di altri eventi di apparizione: Medjugorie si mette su di una linea di sviluppo nella continuità, da questo punto di vista), potremmo affermare che queste esperienze hanno come scopo non tanto la trasmissione di un sapere astratto e generale sulla storia degli uomini, quanto la comunicazione di un giudizio molto concreto e partecipato sul destino dell'umanità, e sulla responsabilità degli uomini e delle donne di oggi nella realizzazione di questo destino. La colorazione apocalittica con cui questo senso viene comunicato va valutata bene, per quello che è: non un elemento secondario ma un carattere fondamentale, che – grazie alla sua carica emotiva di affascinatione e di immaginazione – permette ai singoli individui di situarsi, di reperire gli strumenti per combattere un “inconscio” (tutto ciò che l'esperienza quotidiana produce di paura, ansia e fallimento) in parte interno ad ognuno dei partecipanti ma in larga parte reificato, collocato esternamente a loro, nel cosmo e dentro la storia. Questa sorta di attrazione empatica attivata attraverso il registro apocalittico non sempre è costruita su valori positivi; può funzionare benissimo anche attraverso l'esaltazione in negativo dei peccati dell'uomo e dei mali del cosmo. Si pensi infatti al modo con cui nel contesto delle apparizioni di Maria a Fatima viene vissuta e comunicata l'esperienza di contatto con l'inferno: una simile esperienza serve sicuramente per affermarne l'esistenza, a fronte di possibili contestazioni; ma

¹²⁰⁰ Cf. F. MANZI, *Le profezie apocalittiche di Fatima. Echi biblici e discernimento delle visioni del 13 luglio 1917*, in *La Scuola Cattolica* 138 (2010) pp. 193-223; F. SCANZIANI, *Previsione o provvidenza? Per un'ermeneutica del segreto di Fatima*, *ibidem*, pp. 253-281.

soprattutto serve per generare energie che spingano i veggenti e i pellegrini a fare di tutto per fuggire lontano da un simile rischio». ¹²⁰¹

Dal punto di vista della comunicazione in ordine alla fede escatologica, la Vergine Madre a Fatima come in altre mariofanie, si mostra come la Serva del Signore e del Regno che chiama i servi-amici a vivere il Vangelo delle non mondane “beatitudini” anche come esortazione, monito e auspicio a *giudicare* il mondo soprattutto con l’arma dell’umile e ardente fedeltà a Cristo e al suo Vangelo del Regno; questo sia come responsabilità personale ed ecclesiale, sia come mezzo per ravvivare nella distraente frenesia del vivere postmoderno la serenità e l’impegno di una sequela che conduce il singolo e l’intero popolo cristiano – così gli uomini e le donne di “buona volontà”, che solo Dio conosce e salva – dentro l’eterna storia della Santa Trinità. ¹²⁰²

Nel libro intervista a Papa Ratzinger del giornalista tedesco Peter Seewald dal titolo *Luce del Mondo*, si trova un capitoletto, il 16, dedicato a “Maria e il Messaggio di Fatima”, dove il tema del terzo segreto viene ripreso dal Pontefice con toni alquanto diversi rispetto a quelli adoperati durante il suo viaggio a Fatima nel maggio 2010. ¹²⁰³ Con questo suo nuovo intervento, Benedetto XVI vuole ribadire che la pubblicazione del terzo segreto e la sua interpre-

¹²⁰¹ L. BRESSAN, *Fatima, forma singolare di esperienza cristiana. Coordinate per una lettura teologico-pratica delle apparizioni mariane*, *ibidem*, pp. 179-180.

¹²⁰² Cf. TRAVAGLIA, *E il discepolo l'accolse con sé (Gv 19,27b)*, pp. 394-405.

¹²⁰³ Cf. BENEDETTO XVI, *Luce del Mondo*. Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi. Una conversazione con Peter Seewald, LEV, Città del Vaticano 2010, pp. 225-229.

tazione storica e teologico-simbolica non sono state l'occasione per soddisfare pruriginose curiosità più o meno apocalittiche, ma fu una decisione presa dal suo Predecessore per sottolineare innanzitutto la caratura teologale, parentetica, profetica e di avvenimento religioso del "Messaggio di Fatima". Infatti, in un momento critico della storia del nostro tempo e della stessa Chiesa, la Madre di Cristo propone un invito, una risposta e una sfida per sconfiggere la durezza e crudeltà del male mediante la trasformazione dei cuori attraverso la fede, la speranza, l'amore e la penitenza. Ma ascoltiamo il Papa:

«Nel messaggio di Fatima bisogna tenere distinte due cose: vi è da un lato un preciso avvenimento, rappresentato in forma di visione, dall'altro la cosa fondamentale, della quale qui si tratta. Il punto non era soddisfare una curiosità. In questo caso avremmo dovuto pubblicare il testo molto prima. No, il punto è lasciare intendere un momento critico nella storia: quello nel quale si scatena tutta la forza del male, che si è cristallizzata nelle grandi dittature e che, in altra forma, agisce anche oggi. Si trattava poi della risposta a questa sfida. Questa risposta non consiste in grandi azioni politiche, ma ultimamente può giungere solo dalla trasformazione dei cuori: attraverso la fede, la speranza, l'amore e la penitenza. In questo senso il messaggio di Fatima non è concluso, anche se le due grandi dittature sono scomparse. Rimane la sofferenza della Chiesa, resta la minaccia agli uomini e con essa permane anche la questione della risposta; rimane perciò anche l'indicazione che ci ha dato Maria. Anche ora vi sono tribolazioni. Anche oggi il potere minaccia di calpestare la fede in tutte le forme possibili. Anche oggi è perciò necessaria la risposta della quale la Madre di Dio ha parlato ai bambini [di Fatima]». ¹²⁰⁴

¹²⁰⁴ *Ibidem*, pp. 227-228.

Queste dense considerazioni di Papa Benedetto rendono quindi ragione del grande evento mariofanico di Fatima che ha avuto e tutt'ora possiede una grande risonanza tanto da venire riconosciuto come chiave interpretativa della storia, non solo religiosa, del '900, il secolo dei martiri. Per questo, il *caso serio* di Fatima si presenta come luogo emblematico per affrontare il fenomeno delle apparizioni e delle mariofanie nell'oggi della Chiesa e del mondo. Il suo messaggio, come quello di tutte le altre autentiche rivelazioni private, che hanno come presenza, intervento e segno la Madre del Signore, è concreta e valida esplicitazione e rimando all'essenzialità salvifica del Vangelo di Gesù Cristo e alla sua promessa e speranza affidabile: «Nel mondo avrete tribolazioni, ma abbiate coraggio: io ho vinto il mondo!» (Gv 16,33). Il messaggio della Vergine Maria maternamente invita ad affidarsi a questa promessa fatta non invano da Colui che solo può realizzarla.

CONCLUSIONE GENERALE

Negli ultimi secoli il cristianesimo ha conosciuto un grande interesse verso la tematica apparizionistica, sia dal punto di vista biblico, teologico, mariologico, giuridico, sociale, spirituale, liturgico ed ecumenico, sia da parte delle scienze umane.¹²⁰⁵ Le rivelazioni private, le mariofanie e/o le comunicazioni con l'aldilà, sono un complesso e delicato fenomeno, destano interesse ed attenzione, suscitando in molti casi la giusta preoccupazione dei pastori e degli esperti del sacro, non solo e non tanto per le devianze e le imposture che possono essere propinate al popolo cristiano, soprattutto in questo paradossale frangente di diffusa ignoranza della genuina fede.¹²⁰⁶ Il credente, che cerca di usare al meglio il dono dell'intelligenza di cui Dio l'ha dotato, è consapevole del fatto che il Creatore, proprio perché tale, può ragionevolmente manifestarsi in qualunque modo all'uomo, senza per questo infrangere o contraddire le leggi della natura da lui poste a fondamento del creato, o facendogli percepire cose che i suoi sensi naturali di per sé

¹²⁰⁵ Cf. M. PONCE CUÉLLAR, *La mariofanía en la historia y en la vida de la Iglesia. Excursus histórico*, in AA.VV., *Apparitiones Beatæ Mariæ Virginis in historia, fide, theologia*, vol. 1, pp. 413-455; A. COZZI, *Approccio teologico-sistematico delle apparizioni. In dialogo con K. Rahner*, in *La Scuola Cattolica* 138 (2010) pp. 225-252.

¹²⁰⁶ Cf. DERMINE, *Mistici veggenti e medium*, pp. 19-85: «Realtà o illusorietà delle comunicazioni con l'aldilà».

non riuscirebbero a percepire,¹²⁰⁷ oppure elevando e perfezionando la natura oltre quelle che sono le sue potenzialità contingenti, compiendo per il bene dell'uomo fatti considerati "miracolosi" e non spiegabili alla mente umana se non ricorrendo alla categoria biblico-teologica del Mistero.¹²⁰⁸ Ovviamente colui che crede nell'esistenza di un mondo invisibile, di cui il Dio Unitrino è il creatore e signore, generalmente crede che in tal mondo esista e operi per permissione divina anche ciò che l'apostolo Paolo definisce *mysterium iniquitatis* (2Ts 2,7). È d'altronde ragionevole pensare che chi opera nel mondo invisibile possa, per permissione divina, operare anche nel mondo materiale; pertanto, per allargare il campo delle ipotesi, non è possibile trascurare neppure gli effetti provocati sull'uomo e sulla natura dall'intervento oscuro e malefico delle forze del Male.¹²⁰⁹

Alcuni eventi che possono essere considerati miracolosi, potrebbero, invece, essere frutto di una contingente e limitata comprensione umana di quelle che sono le potenzialità della natura.¹²¹⁰ Detto questo, il credente deve mantenere ferma la consapevolezza che la fede, essendo dono gratuito di Dio, non è diretta emanazione dei miracoli o dei prodigi, ma può indubbiamente essere sostenuta da essi in quanto gli stessi danno all'atto teologale della fede una valenza in qualche modo ancorata all'esperienza naturale. A tal riguardo sono illuminanti le considerazioni dell'esperto F. M. Dermine:

¹²⁰⁷ Cf. *ibidem*, pp. 236-276: «L'iniziativa di Dio».

¹²⁰⁸ Cf. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale*. Dal «mysterion» al «sacramentum», EDB, Bologna 1989, pp. 191-212; CH. REYNIER, *Mistero*, in PENNA-PEREGO-RAVASI (EDD), *Temi Teologici della Bibbia*, pp. 871-876.

¹²⁰⁹ Cf. DERMINE, *Mistici veggenti e medium*, pp. 64-68: «La possibilità dell'intervento diabolico»; pp. 380-385: «L'intervento del demonio».

¹²¹⁰ Cf. *ibidem*, pp. 276-297: «L'iniziativa umana nelle rivelazioni».

«Accogliere infatti la parola di Dio implica consentire che la luce eccessiva del mistero divino sconcerti, sconvolga o accechi inizialmente la propria intelligenza, e stabilisca in essa le premesse di una connaturalità che renderà possibile la visione diretta e celeste di tale mistero. Scrive Giovanni della Croce: “Essendo Dio infinito, quella [la fede] ce lo propone infinito; essendo Uno e Trino, ce lo presenta sotto questo aspetto, e come egli è tenebra per l’intelletto, così anch’essa acceca e offusca questa nostra facoltà. In tal modo solo per mezzo della fede Dio si manifesta all’anima nella luce divina, la quale sorpassa ogni intelletto e perciò quanto più intensa è la fede che l’anima possiede, tanto maggiormente è unita a Dio” (*Salita*, 1.2, c. 8, n.1). Grazie alla fede, quindi, l’intelligenza umana raggiunge Dio nella sua realtà oggettiva, aldilà degli enunciati e dell’esperienza soggettiva che se ne può avere. All’interno della fede stessa, la normale o obbligatoria via di accesso a Dio è l’adesione piena a Gesù Cristo, soprattutto nella sua santa Umanità considerata quale sacramento della Divinità».¹²¹¹

Sulla natura, sui modi (sempre diversi), sui contenuti, sulle finalità di questi fenomeni “soprannaturali” molti si sono interrogati e ancora oggi si interrogano; a tal riguardo, il biblista Giuseppe Ghiberti, nel definirli alla luce dell’esperienza biblica,¹²¹² ama sottolinearne la loro natura fenomenica di *evento di presenza-assenza*, che non sempre viene sufficientemente indagato, ma che è, invece, importante:

«La fenomenologia di un’apparizione ha origine da una realtà di *assenza*, che viene corretta e colmata con una *presenza* che, appunto, “appare” o “compare”. All’origine del procedimento può esserci la semplice assenza (ma la realtà

¹²¹¹ *Ibidem*, pp. 413-414.

¹²¹² Cf. G. Ghiberti, *Apparizioni*, in PENNA-PEREGO-RAVASI (EDD), *Temî Teologici della Bibbia*, pp. 89-95.

interessata è presenza altrove), o la condizione di invisibilità (nonostante quella realtà sia presente), oppure di morte (quando manca la vita, sia che il cadavere sia presente sia invece che anche quella presenza manchi). L'ultimo aspetto, perché particolarmente legato alla vicenda di Gesù, per la sua eccezionalità e soprattutto per il rapporto unico che lo unisce alla fede, attira in modo particolare l'attenzione. La classifica biblica contempla tutte queste eventualità e non è strettamente legata a un vocabolario. Importante è il significato religioso dell'apparizione di esseri non abitualmente presenti nel dialogo tra persone umane, per la comunicazione che essa stabilisce tra il mondo ultraterreno e quello mondano». ¹²¹³

*A) Mariofanie: eventi di Grazia e di Presenza
che suscitano contrasti e riserve*

Le apparizioni della glorificata Madre di Gesù, sotto questo versante, sono importanti fenomeni di comunicazione ch'ella stabilisce con persone che vivono il quotidiano, la storia umana. Anch'esse come le altre "rivelazioni private" o "rivelazioni profetico-carismatiche" etc., sono di solito contrastate, almeno agli inizi, da tre tipologie di riserva, di rigetto, di ostacolo, come recentemente ha scritto l'anziano ma ancor valido teologo René Laurentin: ¹²¹⁴

- *la riserva amministrativa*, che viene sostanzialmente da parte degli Stati. Nel senso che lo «Stato come la natura, secondo l'acuta osservazione fatta da Jacques Monod, premio Nobel per la biologia, nel suo famoso libro *Il caso e la*

¹²¹³ *Ibidem*, pp. 89-90.

¹²¹⁴ Cf. LAURENTIN, *Introduzione*, in LAURENTIN-SBALCHIERO [EDD], *Dizionario delle «apparizioni»*, pp. 21-23.

necessità: quando un *caso* (una mutazione biologica) fa la sua comparsa in un genere, intervengono i meccanismi di rigetto per ridurlo alla *necessità*; eliminandolo oppure assimilandolo all'ordine ripetitivo delle strutture stabilite di generazione in generazione. Questo principio universale regge anche l'ordine amministrativo e sociale. E analoghe sono le soluzioni: eliminazione o integrazione. Così Guadalupe, Lourdes e Fatima sono diventate, dopo l'iniziale emarginazione e contestazione, istituzioni di portata nazionale, sia sul piano secolare che su quello religioso»;¹²¹⁵

- *le riserve accademiche*, poi, provengono dal fatto che «per ogni veggente, le apparizioni sono comunicazioni con l'aldilà, inaccessibili ai normali mezzi sensoriali. Esse sono quindi, per la *recezione accademica*, dei non luoghi. Se, tuttavia, si sofferma su di esse, è per riportarle ed inquadrarle al suo livello, secondo il metodo scientifico che non prende in considerazione, né in sociologia né in medicina, le presunte cause soprannaturali: il diavolo o il Buon Dio. Alcuni le definiscono come racconti di cui è necessario stabilire la genesi interna e specifica sul piano letterario o semiotico: studio di una tradizione folklorica o di una struttura di cui si esaminano le varianti, ma soprattutto gli stereotipi. Per altri, molto meno numerosi (medici e psicologi), questi fenomeni che solo il veggente percepisce sono fenomeni psicologici che devono essere considerati alla stregua di allucinazioni, di sogni, o di fantasticherie. Fino ad ora si è trascurato il fatto che studi encefalografici delle estasi hanno escluso queste spiegazioni. Altri ancora hanno definito le apparizioni come fenomeni antropologici e hanno tentato di collocarli in questo quadro umano, senza soffermarsi sul riferimen-

¹²¹⁵ *Ibidem*, p. 21.

to personale, perfino trascendente, che per i veggenti costituisce l'essenziale. Gli inquadramenti secolari di questo fenomeno religioso sono coerenti quanto alla definizione del loro oggetto e del loro metodo; di solito, però, non tengono conto dei valori e delle conseguenze che vivono e, talvolta, generano coloro che sperimentano questo fenomeno, e sono privi dell'apertura interdisciplinare sufficiente a valutare l'integralità dei fatti. Questi approcci possono quindi essere presi in considerazione, ma non portano ad una spiegazione [...]. La scienza attuale, alle prese con la relatività, le relazioni di incertezza, eccetera, è passata dal razionalismo semplicista e dallo scientismo a una razionalità più diffusamente aperta all'ignoto, senza però rinunciare alla ragione e all'esigenza di non ammettere nulla che non sia fondato e verificato mediante l'esperienza»;¹²¹⁶

- *la riserva della Chiesa, infine, è sicuramente, secondo Laurentin, la più paradossale per chi non conosce la storia del cristianesimo, specialmente cattolico-romano. Infatti, la «Chiesa è fra le istituzioni più riservate su questo ambito religioso e spirituale, apparentemente ad essa essenziale e familiare. Ora, a tutti i livelli, la pastorale normalmente soffoca le apparizioni, provocando così tensioni e conflitti spesso duraturi [...]. Questa opposizione e questa riserva della Chiesa sono motivate da fondamenti irrecusabili, di cui è necessario avere piena conoscenza e piena coscienza».*¹²¹⁷

¹²¹⁶ *Ibidem*, pp. 21-22. Sulla apertura della scienza all'ignoto, alla trascendenza senza pregiudizi, cf. il volume del cosmologo e fisico, nonché sacerdote polacco M. HELLER, *Nuova fisica e nuova teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009.

¹²¹⁷ LAURENTIN, *Introduzione*, in LAURENTIN-SBALCHIERO [EDD], *Dizionario delle «apparizioni»*, p. 23. Negli ultimi anni, comunque, si sono verificati talmente tanti asseriti fenomeni soprannaturali che la Chiesa nei suoi pastori fa bene a vagliare con severità e in diversi casi ad opporsi per

Nonostante le riserve e gli ostacoli ormai fisiologici nella storia e nel percorso di veridicità di tali eventi che trascendono la mera storicità e comprensione intellettuale di noi uomini pellegrini e viandanti verso l'Assoluto divino, va detto ch'essi sono inediti e imprevisi *segni* luminosi e numinosi nel tempo che rimandano però oltre il tempo storico; sono segni escatologici, certo complessi da decifrare non solo per il veggente, ma soprattutto per coloro che non ne hanno l'esperienza immediata. Infatti, sono segni prognostici dell'aldilà. Sempre il Laurentin afferma:

«Di tutto questo il veggente ha un'evidenza luminosa a diversi livelli, ma limitata. Non ha una conoscenza adeguata dell'aldilà, ma un segno limitato. Se gli appare la Vergine [...], egli ne ha certamente una rappresentazione che si manifesta in modi diversi, poiché la Vergine si presenta sotto diverse apparenze, adattate al veggente, alle circostanze, all'epoca. Il segno può essere visivo o solamente uditivo (locuzione). È quindi una conoscenza limitata, filtrata a diversi livelli, anche se il veggente avverte una tale pienezza da dire spontaneamente: "È così bella che ci si augerebbe di morire per rivederla". È un'esperienza comune a molti veggenti [...]. Le apparizioni esercitano quindi un'attrazione verso l'aldilà. Questo segno è una chiamata al di là della vita terrena: verso un'altra esistenza. Molti attraversano l'apparizione come una sospensione del tempo, secondo l'invocazione di Alphonse Lamartine: "Oh tempo, sospendi il tuo volo, e voi, ore propizie, sospendete il vostro corso". Non è un fermo immagine, ma una sospensione della durata successiva nella pienezza della durata compiuta. Maria ap-

manifesto dolo dei protagonisti. Su tale questione rimandiamo a: AA. VV., *Rivelazioni private e fenomeni straordinari*, in *Religioni e Sette nel mondo* 8 (2009) n. 4, pp. 7-189: vengono fra l'altro presentati i casi controversi del "Gesù Bambino di Gallinaro"; della "Croce di Dozulé", di "Conchiglia", dei "Cenacoli Serafici, di "Fra'Elia", etc.

pare, quindi, per così dire, su questa frontiera del tempo e dell'eternità, di Dio e degli uomini: come una mediazione materna, perché questa donna umile tra le donne ha dato alla luce Dio tra gli uomini perché a loro volta essi nascessero alla vita divina. È questo il motivo per cui le sue apparizioni sono così frequenti ed eloquenti?».¹²¹⁸

Lasciamo aperto e senza risposta questo provocatorio ma interessante interrogativo dell'anziano e benemerito teologo, grande studioso delle note e limpide mariofanie di Lourdes!

Le apparizioni/mariofanie, comunque, appartengono alla *categoria delle grazie donate gratuitamente* “dal Cielo” e talvolta prescindono dallo stato di grazia di chi le riceve.¹²¹⁹ A tal riguardo osserva ancora René Laurentin:

¹²¹⁸ LAURENTIN, *Introduzione*, in LAURENTIN-SBALCHIERO [EDD], *Dizionario delle «apparizioni»*, pp. 45-46.

¹²¹⁹ La grazia declina un dono, un favore, un aiuto concesso liberamente, gratuitamente e per amore dalla Santa Trinità, in ordine soprattutto alla salvezza in Cristo mediante la sola fede (cf. Rm 3,21-28; 4,13-16.25; Ef 2,5-8); un dono che lo stesso Dio ardentemente desidera elargire a tutti gli uomini (cf. 1Tim 2,4-6) in vista della permanente comunione con Lui. In vista di ciò, il Padre ha inviato nel mondo e nella nostra storia, nella pienezza del tempo (cf. Gal 4,4) la Pienezza di grazia che sussiste ed è il suo Verbo fatto carne (cf. Gv 11,16-17) con lo scopo di realizzare nella creatura una “nuova nascita” (cf. Gv 1,13; 3,3; 1Pt 1,3-5) e, mediante il dono del Pneuma (cf. Rm 5,5) renderci suoi figli adottivi (cf. Rm 8,14-16) e membra sante del Corpo Mistico di Gesù Cristo (cf. 1Cor 12,27). L'auto-comunicazione del Dio tre volte Santo (chiamata sovente *grazia increata*) significa e comporta la deificazione della vita umana e innalza ad un livello nuovo e non dovuto il rapporto della povera creatura verso il suo benigno Creatore, trasformando così la natura umana (trasformazione chiamata *grazia creata*) e anticipando la vita futura della comunione dei santi nel cielo. Fin dalle origini, inoltre, la fede cristiana ha riconosciuto in tale ambito il ruolo più che speciale dei Sacramenti di Cristo dati in suo nome per una esistenza corroborata e performata dalla grazia di Dio. La grazia divina, proclama, inoltre che primato di Dio e libertà dell'uomo devono essere *com-possibili* (cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1996-2005;

«I teologi lo sottolineano in base al principio secondo cui un carisma è indipendente dalla santità della persona carismatica, perché non è dato per essa, bensì per il bene della Chiesa. Bisogna quindi prendere in modo più sfumato di quanto spesso si faccia questa indipendenza formale dei carismi e della santità che, del resto, li accredita. È molto importante per la rue du Bac come per Lourdes che la veggente sia stata canonizzata. D'altra parte, l'apostolo Paolo dice: "Chi parla in lingue edifica se stesso"; e aggiunge: "Ma non edifica la Chiesa se non c'è interprete per tradurre. In questo caso, taccia". I "segni" e "prodigi" (Mt 24,24; Mc 13,22; Gv 2,43; 4,28; 4,30; 6,8; 7,36; 14,3; 15,13) confermano le apparizioni ai due titoli significati da queste due parole: con il loro senso significativo, compresa la qualità della testimonianza dei veggenti; con il carattere prodigioso del fenomeno. Non dimentichiamo che sono questi due aspetti del miracolo che occorre ben discernere e articolare. Molti segni di Dio non sono prodigi. Infine, e cosa più importante, quali sono i loro frutti? È l'unico criterio che ci viene direttamente da Gesù Cristo. È quindi fondamentale, checché se ne dica (Mt 3,10; 7,17-20; 12,33). Dove i frutti sono buoni, profondi, estesi, duraturi, "c'è il dito di Dio", secondo la formula di mons. Laurence, quando riconobbe Lourdes nel febbraio del 1862».¹²²⁰

Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio, nn. 422-425; B. PETRÀ, *Grazia*, in BARBAGLIO-BOF-DIANICH [EDD], *Teologia*, pp. 737-753; FORTE, *L'eternità nel tempo*, pp. 145-196: «Il mistero della grazia»).

¹²²⁰ LAURENTIN, *Apparizioni*, in SBALCHIERO [ED], *Dizionario dei Miracoli e dello straordinario cristiano*, vol. 1, p. 160. Lo stesso autore in altra sede pone la data del riconoscimento delle apparizioni di Lourdes al «18 gennaio 1862» (IDEM, *Lourdes*, in DE FIORES-FERRARI SCHIEFER-PERRELLA [EDD], *Mariologia*, p. 757). L'immagine del "dito di Dio" era stata precedentemente usata da mons. Philibert de Bruillard, vescovo di Grenoble, nel decreto di approvazione dell'apparizione de La Salette (1846): «Tutte le circostanze e le conseguenze [dell'apparizione] si riuniscono per mostrarci il dito di Dio» (PH. DE BRUILLARD, *Mandament*, 19 settembre 1851, in J. STERN, *La Salette. Documents authentiques: dossier chronolo-*

Dio si inserisce nella storia del mondo – per sua benevola disposizione – anche con il servizio della Madre del suo Figlio, ed i positivi effetti di questo divino *compromettersi* con la creatura Maria di Nazaret a vantaggio dell'umanità sono evidenti: le apparizioni/mariofanie non sono dirette alla gloria della Vergine, ma sono finalizzate a guidare alla conversione di vita, ad irrobustire la fede nel Dio di Gesù Cristo e nella sua misericorde salvezza, promuovono la preghiera e la devozione eucaristica e rafforzano il senso battesimale-ecclesiale del credente che si impegna a divenire sempre più, nello Spirito Santo, lievito e testimone di Cristo, ed in questo modo loro proprio influiscono sulla storia del mondo.

In questi eventi è importante la figura spesso contestata, a torto o a ragione, del veggente/percipiente, vero protagonista e testimone di un evento venuto dall'Alto per tramandare alla comunità umana ed ecclesiale evangelici messaggi di premura per la nostra storia e destinazione escatologica. Essi devono quindi essere visti ed accolti, se veritieri, con gratitudine in quanto possessori di un dono, cioè di un gratuito ed impegnativo carisma dato per l'utilità comune. Nella storia dei fenomeni oltre-natura, ciò avviene di rado; sembrano infatti essere destinati a percorrere forzatamente una *via crucis* prima di ricevere il credito e la gratitudine che meritano. A tal riguardo, sarà bene rileggere quanto re-

gique intégral, 1^{er} mai 1849-4 novembre 1854, Cerf, Paris 1991, n. 916, p. 203; cf. G. M. ROGGIO, *Mons. Philibert de Bruillard e La Salette*, in *Marianum* 70 [2008] pp. 588-592). La compresenza dell'immagine nei due pronunciamenti si deve al fatto che il decreto lourdiano, come la stessa procedura di indagine, basata sulle disposizioni del Concilio di Trento, si fonda su quanto avvenuto in occasione del fatto de La Salette (cf. L. BASSETTE, *Le fait de La Salette. 1846-1854*, Cerf, Paris 1965, pp. 442-450: «Notre-Dame de La Salette et Notre-Dame de Lourdes»).

centemente René Laurentin ha scritto sulla loro fisionomia e ruolo: La parola “veggente” viene dall’ebraico,

«*hozèh* (da *hazah*: vedere) e ricorre ventinove volte nella Bibbia, Samuele (1 Sm 9, 2, 11, 16, 18) e altri. La parola significa “coloro che vedono, per comunicazione divina, qualcosa che altri non vedono”. La parola “veggente” (inglese: *seer*, da *to see*: vedere) indica una visione oggettiva in opposizione a ciò che accade al visionario che proietta invece le sue visioni soggettive - e perciò che crede di avere delle visioni, come definisce il dizionario Littré (primo significato) -, “che ha delle idee folli, stravaganti, chimeriche” (secondo significato). Sia per il primo che per il secondo significato, il Littré cita Malebranche per il quale “visionario” è sinonimo di “folle” (*Recherche de la vérité*, t. 11, 3, 1: “Nulla sembra loro tale e quale è”, dice similmente Malbranche per il secondo significato (*ibid.*, t. II, 31). L’uso recente generalizza il termine “visionario” e qualsiasi apparizione perciò procede da un *a priori* che riduce tutto alla soggettività. Alcuni teologi hanno fatto questa scelta. Marc Oraison ripeteva volentieri: “Chi dice di vedere cose che gli altri non vedono, secondo me ha un’allucinazione”. Non c’è alcuna ragione di generalizzare il termine peggiorativo contro l’uso attestato da numerose citazioni nei dizionari. In inglese la parola “seer” non gode di una buona fama: figura nelle storie di fantasmi scozzesi e dunque le si preferisce il termine “visionary” che ha perduto il significato peggiorativo, ma in francese come in italiano, “veggente” e “visionario” hanno mantenuto la loro specificità; il secondo termine ha però una sfumatura peggiorativa. Dal punto di vista biblico, largamente rappresentato nel nostro linguaggio e nella nostra cultura, questo [nostro] *Dizionario* lascia interamente aperta la distinzione tra veggente e visionario con tutte le sfumature intermedie. È il solo modo per pensare filosoficamente escludendo qualsiasi ingenuità: ingenuità realista che identifica il soggetto con l’oggetto o anche ingenuità

tà dell'idealismo che riduce l'oggetto al soggetto. Si tratta di due semplicismi che misconoscono la natura stessa della conoscenza umana: conoscenza oggetto-soggetto attraverso l'impatto esteriore (perciò soggettivo) di uno stimolo materiale o di un segno tramite il quale la conoscenza dell'oggetto viene trasmessa al soggetto». ¹²²¹

Dare il giusto peso e posto a questi fenomeni oltre-natura uscendo dall'ottuso pregiudizio credito-discredito, qualora siano veraci testimonianze dell'interesse provvidente del Cielo per noi, significa coglierne la loro finalità positiva. Scrive a tal riguardo Stefano De Fiores:

«Pare giunto il tempo di passare a un atteggiamento più sereno di fronte ad apparizioni o lacrimazioni. Tanto lo *scetticismo* ereditato da un razionalismo chiuso agli interventi di Dio nella storia, quanto l'entusiasmo *acritico* che si lascia coinvolgere fino al fanatismo devono cedere il passo a un discernimento nello Spirito. E qualora si manifesti il dito di Dio è legittimo e doveroso accogliere con l'obbedienza di fede i messaggi che egli ci rivolge, generalmente tramite la Madre di Gesù. Per non rischiare di sopravvalutare tali interventi particolari, si deve porre il massimo impegno da parte dei fedeli e degli operatori pastorali per scoprire l'intrinseca relazionalità delle apparizioni all'evento centrale della storia della salvezza, Cristo unico mediatore e salvatore universale». ¹²²²

Questi interventi particolari del Cielo, ormai lo sappiamo bene, non accrescono di nuovi particolari la Rivelazione formalmente e definitivamente data con la Sacra Scrittura alla Chiesa, ma piuttosto la rendono attuale in un dato

¹²²¹ LAURENTIN, *Veggente*, in LAURENTIN-SBALCHIERO (EDD), *Dizionario delle «apparizioni»*, pp. 797-798.

¹²²² DE FIORES, *Apparizioni*, in IDEM, *Maria*, vol. 1, pp. 58-59.

tempo: aiutano la Chiesa a divenire quello che essa è e deve essere nella grazia e nella responsabilità, rafforzano la fede e approfondiscono la coscienza e la necessità della salvezza negli uomini. A tal riguardo, Joseph Ratzinger nel suo *Commento a Il Messaggio di Fatima* dell'anno 2000, in merito al discernimento di questi fatti ne asseriva l'utilità evangelico-pastorale trovando un sostanziale consenso anche dalla dichiarazione comune anglicano-cattolica *Maria: grazia e speranza in Cristo*, del 2 febbraio 2004.¹²²³

¹²²³ Cf. ARCIC II, *Maria: grazia e speranza in Cristo*, n. 73, in *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 7, n. 253, p. 146. A proposito dell'interesse ecumenico, ci sembra utile riportare un brano di una tesi elaborata da Federico Mazza: «Il documento statunitense *L'Unico Mediatore, i santi e Maria* del 1990 del dialogo Luterano-Cattolico negli USA e lo studio del Gruppo di Dombes *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi* del 1997/1998, mostrano diverse analogie anche se con sottolineature diverse e proprie, con i nn. 73 e 79 della Dichiarazione congiunta dell'ARCIC-II *Maria: grazia e speranza in Cristo*. Per quanto riguarda il confronto tra il documento di Seattle del 2004 e il testo luterano-cattolico romano del 1990 degli USA, si nota prontamente come entrambi inizino a trattare del fenomeno delle rivelazioni private e delle apparizioni mariane, inserendole nell'ambito della devozione popolare o pietà mariana (anche se il documento statunitense utilizza l'espressione fenomeno della "religiosità popolare"). Tra l'altro il documento-studio statunitense nel n. 3326 ci tiene ad evidenziare la difficoltà che sopraggiunge nel discutere e nel parlare di questi sempre possibili eventi soprannaturali non solo in un dialogo ecumenico; problema che spinge allora a chiarire innanzitutto la differenza a livello terminologico e sostanziale tra la rivelazione "pubblica" definitivamente compiuta in Cristo e le vere o presunte rivelazioni "private" (cf. n. 3327). Inoltre, entrambi i documenti per sottolineare il valore di tali manifestazioni straordinarie citano, per Seattle al n. 73, il *Commento Teologico al Messaggio di Fatima*; mentre per il Dialogo Luterano-Cattolico Romano statunitense, al n. 3329, si menziona la lettera pastorale "Ecco tua Madre. Donna di Fede" (*Behold Your Mother: Woman of Faith*) dei vescovi cattolici degli USA riuniti a Washington in Conferenza Nazionale il 21 novembre 1973. Con il rimando a questi due testi, le due Commissioni ecumeniche desiderano sottolineare come questi fenomeni, essendo "non impegnativi per la fede dei credenti" e non avendo l'obbligo o la pre-

«La rivelazione privata [...] può essere un valido aiuto per comprendere e vivere meglio il Vangelo nell'ora attuale; perciò non lo si deve trascurare. È un aiuto, che è offerto, ma del quale non è obbligatorio fare uso. Il criterio per la verità e il valore di una rivelazione privata è pertanto il suo orientamento a Cristo stesso. Quando essa ci allontana da lui, quando essa si rende autonoma o addirittura si fa passare come un altro e migliore disegno di salvezza, più importante del Vangelo, allora essa non viene certamente dallo Spirito Santo».¹²²⁴

Nel difficile secolo ventesimo sovente la Chiesa, i Papi e i fedeli si sono rivolti fidenti alla Madre di Gesù, vera *regina pacis*,¹²²⁵ per essere confortati e sostenuti nelle varie e drammatiche “ore delle tenebre”.¹²²⁶ In questo tempo si moltiplicano non solo le apparizioni mariane, ma vista la temperie del momento, ci si affida, ci si consacra alla Ver-

tesa di crederci, lasciano alla libertà dei singoli la decisione “di prendervi parte oppure no, secondo come lo muove lo Spirito”. Un altro aspetto in comune è l'attenzione che entrambe dedicano nel rimarcare “la prudenza e la circospezione” con cui bisogna accostarsi alle “rivelazioni private” e alle apparizioni ancora “in corso”, e che devono essere moderate attraverso norme che facilitino i fedeli all'adorazione della Trinità e a non ritenere altre “rivelazioni” più importanti di Cristo stesso e del suo Vangelo» (F. MAZZA, *Le rivelazioni private e le apparizioni mariane nel documento ecumenico ARCIC-II di Seattle: “Maria: grazia e speranza in Cristo”* [2004], Pontificia Facoltà Teologica “Marianum”, Tesi di licenza in teologia con specializzazione in mariologia, Roma Anno Accademico 2009-2010, pp. 205-206).

¹²²⁴ J. RATZINGER, *Commento Teologico*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, nn. 1005-1006, p. 559.

¹²²⁵ Cf. S. M. PERRELLA, *Maria Regina pacis nel secolo del “male”. Il magistero di pace da Benedetto XV a Giovanni XXIII*, in *Miles Immaculae* 43 (2007) pp. 515-561.

¹²²⁶ Cf. SUH, *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*, pp. 242-248; A. GRASSO, *La Vergine Maria e la pace nel magistero di Paolo VI (1963-1978)*, PAMI, Città del Vaticano 2008.

gine, Madre dal cuore immacolato, rifugio dei miseri, avvocata degli uomini.¹²²⁷

B) *Maria, maestra di stile cristiano*

Le apparizioni di Maria, prima evangelizzata e prima evangelizzatrice,¹²²⁸ vergine della Visitazione (cf. Lc 1,39-45),¹²²⁹ madre dei discepoli e della Chiesa (cf. Gv 19,25-27),¹²³⁰ orante misericordiosa presso il trono della Trinità,¹²³¹ non possono non richiamare, per essere genuine e congrue, il grande valore e la necessità della preghiera, di cui lei è in Cristo maestra ed educatrice sempre attuale.¹²³² Purtroppo, l'interpretazione più abituale, sia sul piano umano che religioso, riduce di solito la preghiera alla mera richiesta. Invece essa è soprattutto accoglienza, adorazione, lode, colloquio, rapporto e servizio al Dio Unitrino.¹²³³ La preghiera – lo mostrano bene la Bibbia, la storia della Chiesa e l'espe-

¹²²⁷ Cf. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*, pp. 279-296.

¹²²⁸ Cf. PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi* 82, esortazione apostolica dell'8 dicembre 1975, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 5, n. 1716, p. 1125.

¹²²⁹ Su questo importante passo evangelico dal punto di vista esegetico, cf. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, pp. 107-132.

¹²³⁰ Cf. *ibidem*, pp. 303-324; A. SERRA, *Maria secondo il Vangelo*, Queriniana, Brescia 1988²; PERRELLA, *Ecco tua Madre (Gv 19,27)*, pp. 477-492.

¹²³¹ Cf. F. MUZUMANGA MA-MUBIMBI, *Fondament trinitaires des apparitions de la Mère de Dieu. Étude systématique à partir de l'antropologie africaine*, in *Ephemerides Mariologicae* 53 (2003) pp. 241-282.

¹²³² Cf. S. M. PERRELLA, *Apparizioni mariane e Preghiera*, in AA.VV., *Enciclopedia della Preghiera*, LEV, Città del Vaticano 2007, pp. 616-626.

¹²³³ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 2559-2865; *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, nn. 534-598. Si vedano in proposito: AA. VV., *La Preghiera*, Città Nuova, Roma 1991; J. CASTELLANO, *Preghiera e liturgia*, in SARTORI-TRIACCA-CIBIEN (EDD), *Liturgia*, pp. 1492-1511.

rienza personale di ciascun credente – è l'esperienza più ricca dell'uomo, ove egli fa esperienza di Dio e, mi si passi l'espressione, Dio fa esperienza dell'uomo.¹²³⁴ Come Dio così la Vergine. Nella storia e nei nostri giorni postmoderni non mancano nel rivolgersi alla Vergine l'ammirazione, la gratitudine, l'invocazione, il confidarsi, il memorare delle sue gesta di tenerezza materna, ma anche il rispetto per la sua grandezza e santità che non l'allontanano dall'umanità. Per questo e per la forza ed incisività della sua memoria e presenza, *tradizione* e *innovazione* non mancano nella preghiera con e a Maria, la Madre di Gesù (cf. At 1,14). Infatti, scrive la teologa statunitense Elisabeth Johnson:

«La preghiera è stata nel corso dei secoli una venerabile espressione del rispetto della gente per Maria. Belle antifone di lode e incisive petizioni di aiuto si dipanano attraverso le generazioni; e molte di queste non sono in sintonia con il paradigma di Maria come amica di Dio e profeta [...]. Nella loro creatività le donne stanno contribuendo a una memoria orante di Maria impiegando nuove forme e infondendo nuovi pensieri nei generi tradizionali. La "Litania di Maria di Nazaret" di *Pax Christi* le rivolge lodi con accenti nuovi, in quanto donna emarginata, alla ricerca del tempio, e madre di un criminale condannato a morte. Il lezionario e il salterio femminista di Miriam Therese Winter ridice i racconti del Vangelo partendo dalla prospettiva di Maria e di altre donne e compone salmi che innalzano a Dio l'anelito delle donne. La serie di Ann Johnson, con i suoi nuovi *Magnificat* di profezia, di attesa, di desolazione e di speranza, trasporta chi legge in compagnia di Maria, per lodare il Dio di Israele. Tutte queste preghiere onorano Maria, non perdendosi nell'ammirazione della sua virtù, ma accogliendola co-

¹²³⁴ Cf. AA. VV., "Pregate incessantemente" (1 Tessalonicesi 5, 17) in *Studi Ecumenici* 25 (2007) n. 3, pp. 327-491.

me una compagna nella ricerca storica del regno di Dio, inclusa la giustizia per le donne che è oggi in corso». ¹²³⁵

In occasione del suo recente pellegrinaggio per il 150° anniversario delle apparizioni al celebre santuario di Lourdes – 14-15 settembre 2008 – Benedetto XVI ha ricordato con forza come il santuario transalpino (e ciò vale anche per le altre numerose “case di Maria” che sono i santuari a lei dedicati) è per *vocazione* propria luogo di intenso e verace incontro di preghiera a e con Dio, e nello stesso tempo di concreta fraternità/sororità umana in compagnia con la Madre di Gesù. Infatti:

«la vocazione primaria del santuario di Lourdes è di essere luogo di incontro con Dio nella preghiera, e un luogo di servizio ai fratelli, soprattutto nell'accoglienza dei malati, dei poveri e di tutte le persone che soffrono. In questo luogo Maria viene a noi come la madre sempre disponibile ai bisogni dei suoi figli. Attraverso la luce che emana dal suo volto, è la misericordia di Dio che traspare. Lasciamoci toccare dal suo sguardo: esso ci dice che siamo tutti amati da Dio, mai da Lui abbandonati! Maria viene a ricordarci che la preghiera, intensa e umile, confidente e perseverante, deve avere un posto centrale nella nostra vita cristiana. La preghiera è indispensabile per accogliere la forza di Cristo. “Chi prega non spreca il suo tempo, anche se la situazione ha tutte le caratteristiche dell'emergenza e sembra spingere unicamente all'azione” (*Deus caritas est* 36). Lasciarsi assorbire dalle attività rischia di far perdere alla preghiera la sua specificità cristiana e la sua vera efficacia». ¹²³⁶

¹²³⁵ E. JOHNSON, *Vera nostra sorella*. Una teologia di Maria nella comunione dei santi, Queriniana, Brescia 2005, pp. 595-596.

¹²³⁶ BENEDETTO XVI, *Omelia della Messa per i centocinquant'anni delle apparizioni di Lourdes*, 14 settembre 2008, in *L'Osservatore Romano*, lunedì-martedì 15-16 settembre 2008, p. 7.

Se per un verso la preghiera è esperienza *teofanica*, da un altro verso, essa è anche *antropofania*, cioè manifestazione dell'uomo; difatti, nella preghiera-comunione l'uomo fa *esperienza* dello splendore e della benignità di Dio¹²³⁷ e il Tre volte Santo, nell'impensabile ed esemplare umiltà e nella compiacenza che lo contraddistingue, fa *esperienza* dell'uomo ricolmandolo del suo amore e facendogli fare un'esperienza trasfigurante, ad imitazione delle *teofanie* veterotestamentarie ma soprattutto della *crisofania* del Tabor (cf. Lc 9,28-36), ove l'apostolo Pietro *estasiato* e... *confuso* da tanta santa e divina bellezza proferì: «è bello per noi stare qui!» (Lc 9,33; Mc 9,5; Mt 17,4).¹²³⁸

Domenica 12 marzo 2006, seconda di Quaresima, Benedetto XVI, commentando il brano evangelico secondo la versione marciana ove si narra come Gesù dinanzi a tre Apostoli fu trasfigurato (cf. Mc 9,2-8),¹²³⁹ soffermandosi

¹²³⁷ Cf. A. AGUTI, *Il paradosso estetico in Karl Barth*, in *Hermeneutica* 10 (2003) pp. 143-156, che scrive: «rendendolo capace di percezione, Dio vuole essere conosciuto e riconosciuto dall'uomo autenticamente come Dio, ovvero come l'oggetto iniziale e finale della sua percezione. L'attività percettiva dell'uomo consegue il fine che le è proprio, e dunque si esercita al suo massimo grado, soltanto quando l'uomo percepisce Dio» (*ibidem*, p. 156). E ciò è esperienza di trascendente bellezza; una esperienza che trasfigura l'esistenza!

¹²³⁸ Non va dimenticato che all'origine dell'esperienza teofanica della trasfigurazione di Gesù Cristo c'è la preghiera (cf. Lc 9,28); quindi un'esperienza religiosa intensa (cf. Lc 9,29-30) di cui non si conosce l'esatta natura (Mt 17,9 parla di "visione"). L'atmosfera che circonda l'episodio («il suo volto cambiò d'aspetto e la sua veste divenne candida e sflogorante») fa pensare ad un'esperienza *mistica*, vero vertice della preghiera (cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1995, pp. 339-347; PERRELLA, *Le apparizioni mariane*, pp. 153-174: «Preghiera e apparizioni mariane»).

¹²³⁹ «Si trasfigurerò»: letteralmente "fu trasfigurato" (*metemorphōthē*) cioè il suo corpo, avvolto da Dio nello splendore della gloria celeste, assume davanti ai tre Apostoli le sembianze di un altro corpo. Per un com-

a descrivere la singolarità dell'evento e di ogni esperienza col Signore, ricorda la dimensione prognostico-escatologica di essa; esperienza breve, donata in vista di dure prove. Tali esperienze non devono alienare dalla vita storica, dalle responsabilità esistenziali ed ecclesiali, visto che la nostra vita storica e di fede è un pellegrinaggio, un itinerario teologale fatto di *penombra*, di *ascolto* di Dio e non di sua *visione*. La stessa esperienza di *contemplazione* del Dio vivente,¹²⁴⁰ asserisce il Santo Padre, «si attua, per così dire, ad occhi chiusi, grazie alla luce interiore accesa in noi dalla Parola di Dio».¹²⁴¹ Pellegrinaggio compiuto sì nella difficoltà della penombra non esente da momenti di «oscurità e anche buio fitto», ma nonostante tutto esemplarmente vissuto nell'ascolto e nel servizio della Parola dalla Santa Vergine. Infatti, aggiunge Benedetto XVI:

«La stessa Vergine Maria, pur essendo tra tutte le creature umane la più vicina a Dio, ha camminato giorno dopo giorno come in un pellegrinaggio della fede (*Lumen gentium* 58), custodendo e meditando costantemente nel suo cuore la Parola che Dio le rivolgeva, sia attraverso le sacre Scritture sia mediante gli avvenimenti della vita del suo Figlio, nei

mento biblico-teologico-simbolico del brano marciano. cf. J. MATEOS-F. CAMACHO, *Il Vangelo di Marco*. Analisi linguistica e commento esegetico. Cittadella, Assisi 2002, vol. 2, pp. 281-305.

¹²⁴⁰ La Trasfigurazione tramandata dai Vangeli è stata ritenuta l'*icona della contemplazione cristiana* da Giovanni Paolo II nella lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae*, del 16 ottobre 2002 (cf. AA. VV., *Contemplare Cristo con Maria*, PAMI, Città del Vaticano 2003, pp. 152-246; S. M. PERRELLA, *Rosarium Beatae Virginis Mariae «totius Evangelium breviarium»*. Il contributo dei Vescovi di Roma Sisto IV-Giovanni Paolo II [1478-2003], in *Marianum* 66 [2004] pp. 427-557, specialmente le pp. 533-550).

¹²⁴¹ BENEDETTO XVI, *Angelus*, domenica 12 marzo 2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. II/1, p. 308.

quali riconosceva e accoglieva la misteriosa voce del Signore. Ecco allora il *dono* e l' *impegno* per ognuno di noi [...]: *ascoltare Cristo, come Maria.* Ascoltarlo nella sua Parola, custodita nella Sacra Scrittura. Ascoltarla negli eventi stessi della nostra vita cercando di leggere in essi i *messaggi della Provvidenza.* Ascoltarlo, infine, nei fratelli, specialmente nei piccoli e nei poveri, in cui Gesù stesso domanda il nostro amore concreto. Ascoltare Cristo e ubbidire alla sua voce: è questa la via maestra, l'unica, che conduce alla pienezza della gioia e dell'amore». ¹²⁴²

Sostenuti dall'esempio di Cristo, dall'azione dello Spirito, dal ministero eucaristico e sacramentale della Chiesa, in virtù della giustificazione battesimale, noi credenti possiamo e dobbiamo rivolgerci a Dio come al " *Padre nostro che sei nei cieli* "! ¹²⁴³ Questa è stata l'esperienza singolare di Maria di Nazaret, la *credente* , " *colei che ha creduto* " (*ἡ πιστεύσασα* : Lc 1,45), ¹²⁴⁴ la *discepola-maestra* che va accol-

¹²⁴² *Ibidem* , p. 308.

¹²⁴³ Si vedano le belle pagine dedicate a tale importante preghiera insegnata dal Signore (cf. Mt 6,9-13; Lc 11,2-4) dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* , nn. 2759-2865; *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio* , nn. 578-598. Mentre dal punto di vista degli studi biblici, cf. J. GNILKA, *Il Vangelo di Matteo* . Testo greco, traduzione e commento, Paideia, Brescia 1990, vol. 1, pp. 318-347 (con ampia bibliografia internazionale); A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo* . Commento midrashico e narrativo, Qiqajon, Magnano 1995, pp. 122-130; ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca* , pp. 416-427.

¹²⁴⁴ La fede, unica possibilità di collaborare con Dio, è la chiave per penetrare la figura della Madre del Signore ed il segreto della sua singolare e messianica maternità. Nel brano lucano Elisabetta mette in rilievo tale atteggiamento; ripiena di Spirito l'anziana donna, dopo aver proclamato a gran voce il prodigio inaudito della divina maternità, dichiara beata Maria a motivo della sua fede, definendola *ἡ πιστεύσασα* , la credente. Queste parole proferite da Elisabetta assumono particolare significato, essendo ella testimone diretta dell'incredulità di suo marito Zaccaria (cf. Lc 1,18-22). Implicitamente ella contrappone l'atteggiamento di Maria di Nazaret a quello dell'anziano sacerdote. Va annotato, infine, il parallelismo tra Lc

ta, ascoltata ed imitata. I titoli *discepolo* e *maestra* emergono con grande naturalezza a una attenta lettura della figura biblica di Maria,¹²⁴⁵ specialmente se ci si sofferma sulla cristofania messianica di Cana di Galilea (cf. Gv 2,1-12).¹²⁴⁶ Al riguardo Michele Giulio Masciarelli osserva come i titoli *discepolo* e *maestra*

«sono evidentemente due termini reciproci, come inseparabili sono le loro esperienze. Qui non si tratta di una reciprocità solo concettuale, ma di una continuità di discorso: Maria insegna, come discepolo, quello che manca (*il vino*) e quello che occorre fare (*ubbidire a Cristo*). Sia nel primo che nel secondo intervento Maria mostra una competenza discepolare: è discepolare la virtù dell'attenzione con cui la Vergine Madre nota ciò che manca a Cana (*una discepolo si richiede che sia attenta*), come pure è evidentemente discepolare il suo indicare l'ubbidienza a Cristo (*per questo motivo ella è la discepolo migliore del divin Maestro*)».¹²⁴⁷

La Maria raccontataci dal Vangelo, quella che ha percorso esemplarmente la nostra storia ed ora è in cielo nella compagnia degli amici di Dio, non cessa di esercitare il suo ruolo *esemplare* e *maieutico* di discepolo-maestra per il Re-

1,38, conclusione dell'Annunciazione, e Lc 1,45, col quale terminano le parole di Elisabetta: ambedue centrati sulla fede di Maria. In Lc 1,39 Maria si chiama serva, esprimendo con tale qualifica la sua obbedienza di fede (cf. Rm 1,5; 16,26); in Lc 1,45 Elisabetta l'addita come la credente (*ἡ πιστεύουσα*) rivelando la componente fondamentale della sua interiore personalità (cf. E. MANICARDI, *L'Annuncio a Maria. Lc 1,26-38 nel contesto di Lc 1,5-80*, in *Theotokos* 4 [1992] pp. 297-331).

¹²⁴⁵ Si vedano le recenti sintesi di mariologia biblica offerteci da: A. SERRA, *Mariologia biblica postconciliare. Crisi di crescita?*, in *Credere Oggi* 24 (2004) n. 4, pp. 25-41; AA. VV., *Maria di Nazaret nella Bibbia*, in *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica* 40 (2005) pp. 7-395.

¹²⁴⁶ Cf. SERRA, *Maria a Cana e presso la Croce*, pp. 7-78.

¹²⁴⁷ M. G. MASCIARELLI, *La maestra*. Lezioni mariane a Cana, L'EV, Città del Vaticano 2002, p. 14.

gno di Cristo; la Glorificata, infatti, la stessa che ha seguito Gesù nel suo ministero messianico, colei che è stata ai primordi della Comunità dei discepoli, è la stessa che è presente ed operante nel mistero della comunione dei Santi; è la stessa che si è resa e si rende presente nelle mariofanie che hanno intessuto e intessono la nostra storia di pellegrini in cerca dell'approdo Trinitario,¹²⁴⁸ apparizioni ove ella insegna come la *confidenza filiale* e la *gioia dell'incontro* nella preghiera *a* e *con* Dio siano frutto della vera fede, e quindi esperienza di vera beatitudine.¹²⁴⁹

Arrivati ormai al termine del nostro percorso di studio, possiamo affermare che per quanto ci consta l'esperienza mariofanica si svela come uno dei momenti e dei luoghi carismatici mediante i quali si manifesta l'*hodie* della fede e l'esercizio in atto del *sensus fidei*.¹²⁵⁰ È a partire da questa non peregrina visione che trova un punto sintetico di raccolta tutta l'interpretazione della questione apparizionista e mariofanica che abbiamo affrontato in questo nostro lungo e complesso itinerario di conoscenza, consapevoli che tali eventi "oltre-natura", soprannaturali, declinano il fatto dell'impronta, della presenza e del segno del Dio del-

¹²⁴⁸ Il teologo Paredes sulla scorta dell'esegeta H. Schürmann, scrive: «Con Maria inizia la fede neotestamentaria: "Con Maria, 'madre della fede', comincia la fede sulla terra. Dato che è 'madre della fede', fu fisicamente madre del Messia [...]. L'essere madre di Gesù ha avuto un significato molto profondo nella vita personale di Maria: era una condizione radicata nella sua fede e disponibilità totale". Luca insiste sulla fede di Maria: era fede oscura, che ignorava il futuro (Lc 1,29.34; 2,50) che non comprendeva tutto quello che accadeva. Era però una fede esemplare (Lc 1,38.45) ricca di meditazione» (J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Maria nella comunità del Regno*. Sintesi di Mariologia, LEV, Città del Vaticano 1997, p. 103).

¹²⁴⁹ Cf. FORLAI, *Maria e il regno che verrà*, pp. 112-114.

¹²⁵⁰ Cf. P. SEQUERI, *Sensus fidei*, in CALABRESE-GOYRET-PIAZZA (EDD), *Dizionario di Ecclesiologia*, pp. 1306-1320.

la storia e dell'eternità nelle nostre vicende. Un Dio che ha memoria provvidente e continua di noi e dei nostri bisogni e aspirazioni, nonostante la debole, superficiale o ingrata memoria che noi abbiamo di Lui. A tal riguardo mi sovviene quanto Benedetto XVI ha detto nell'omelia di suffragio di una sua collaboratrice, Manuela Camagni, tragicamente scomparsa nel novembre 2010:

«San Bonaventura dice che nella profondità del nostro essere è iscritta la memoria del Creatore. E proprio perché questa memoria è iscritta nel nostro essere, possiamo riconoscere il Creatore nella sua creazione, possiamo ricordarci, vedere le sue tracce in questo cosmo creato da Lui. Dice inoltre san Bonaventura che questa memoria del Creatore non è solo memoria di un passato, perché l'origine è presente, è memoria della presenza del Signore; è anche memoria del futuro, perché è certezza che veniamo dalla bontà di Dio e siamo chiamati a giungere alla bontà di Dio. Perciò in questa memoria è presente l'elemento della gioia che è Dio e la nostra chiamata ad arrivare alla grande gioia [...]. Ma san Bonaventura aggiunge anche che la nostra memoria, come tutta la nostra esistenza, è ferita dal peccato: così la memoria è oscurata, è coperta da altre memorie superficiali, e non possiamo oltrepassare queste altre memorie superficiali, andare fino in fondo, fino alla vera memoria che sostiene il nostro essere. Perciò a causa di questo oblio di Dio, di questa dimenticanza della memoria fondamentale, anche la gioia è coperta, oscurata. Sì, sappiamo che noi siamo creati per la gioia, ma non sappiamo più dove si trova la gioia e la cerchiamo in diversi luoghi. Vediamo oggi questa ricerca disperata della gioia che si allontana sempre più dalla sua vera fonte, dalla vera gioia. Oblio di Dio, oblio della nostra vera memoria».¹²⁵¹

¹²⁵¹ BENEDETTO XVI, *Nella memoria di Dio*. Omelia della Messa di suffragio di Manuela Camagni, in *L'Osservatore Romano*, venerdì 3 dicembre 2010, p. 7.

Possiamo, quindi, ben dire che anche le apparizioni, come le mariofanie, sono un invito a fare *memoria* grata di Dio uno e trino dal grande cuore misericordioso,¹²⁵² e che mediante queste sue *visite* la Madre di Gesù ci invita a superare le memorie superficiali e fallaci della nostra esistenza per tesaurizzare, nell'azione dello Spirito, la memoria fondamentale che è la *memoria Iesu*, sorgente, motivo e speranza della gioia cristiana, necessario viatico per arrivare alla gioia escatologica dell'Agapé eterna.¹²⁵³

Possiamo quindi definire le *apparizioni*, le *visioni* e le *mariofanie* in genere come *una forma assolutamente singolare di ingresso e di sviluppo dell'esperienza di fede* cristiana; come tali vanno accolte e riconosciute quali doni dello Spirito assolutamente gratuiti e liberi, riconoscendo al tempo stesso i frutti che portano alla Chiesa, particolare ed universale, venendo altresì valutate ed integrate all'interno dell'orizzonte della bimillenaria tradizione cristiana. *Non*

¹²⁵² Cf. E. BIANCHI, *Cuore*, in PENNA-PEREGO-RAVASI (EDD), *Temi Teologici della Bibbia*, pp. 289-294; F. GIUNTOLI, *Memoria-memorale*, in *ibidem*, pp. 830-836: Non è certamente «un'evidenza fortuita che i verbi e i sostantivi che richiamano l'azione del "ricordare" e del "fare memoria" compaiono sovente nell'AT come nel NT, e spesso in luoghi legati al culto e alle relazioni di alleanza tra Dio e il suo popolo. Per la Scrittura memoria e azione sono realtà quasi sempre intimamente unite e inscindibili, al punto che risulta spesso difficile separare l'una dall'altra. Laddove si dice che Dio si ricorda dei suoi servi, significa anche che Egli agisce sempre in qualche modo a loro vantaggio. Viceversa, se il ricordo che l'uomo conserva delle meraviglie fatte da Dio in suo favore è genuino e fedele, sempre il Signore continuerà a riversarne sulla sua creatura gli effetti» (*ibidem*, p. 831).

¹²⁵³ Cf. L. EVELY, *Il Vangelo della gioia*, Cittadella, Assisi 1972¹⁵; AA.VV., *Desiderio di felicità e dono della salvezza*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1998, pp. 11-78; G. FERRARO, *La gioia di Dio nel IV Vangelo, nelle lettere giovanee e nell'Apocalisse*, LEV, Città del Vaticano 2000; B. ESTRADA, *Lieti nella speranza. La gioia nel Nuovo Testamento*, EDUSC, Roma 2001; G. STROIA, *Gioia*, in PENNA-PEREGO-RAVASI (EDD), *Temi Teologici della Bibbia*, pp. 571-576.

di fronte, appunto, *ma dentro* questa grande tradizione ricca di *memoria Iesu* vanno collocate, onde gustare sentieri dimenticati o dispersi dentro l'incedere quotidiano del popolo di Dio dentro la storia umana, ritenendole, inoltre, come un tenero seme appena sbocciato che chiede grande attenzione e cura, ascolto ed educazione, perché la sua crescita risulti un beneficio per tutti, e venga accolto con gratitudine come un dono dello Spirito di Cristo che in modo sempre inedito ci apre all'Eterno Padre e all'eternità beata.

Se vere e storicamente comprovate mediante il rodato, complesso e severo *iter* canonico, le apparizioni/mariofanie risultano sempre come le espressioni più belle (nel senso di genuina esperienza estetica) del ministero materno della Gloriosa Madre di Cristo, che si china amorosamente sulle necessità materiali e spirituali dei suoi figli e figlie. Il più volte richiamato documento anglicano-cattolico del 2 febbraio 2004 «*Maria: grazia e speranza in Cristo*» osserva e asserisce che anche la promozione sociale e politica degli oppressi¹²⁵⁴ e una maggiore giustizia verso le donne – così come vengono richiamate nel canto del *Magnificat*¹²⁵⁵ – fanno parte del ministero materno della Madre del Figlio di Dio, sperimentato e cercato dal popolo cristiano anche mediante pratiche devozionali diverse, di natura regionale e culturale. Proprio in tale contesto, la Dichiarazione di Seattle ritiene utile richiamare brevemente, seppur con molta circospezione e prudenza, il tema *mariofanico*¹²⁵⁶ riferendosi al documento

¹²⁵⁴ Cf. BOFF, *Mariologia sociale*, pp. 29-50.

¹²⁵⁵ Cf. ARCIC II, *Maria: grazia e speranza in Cristo* 73-75, in *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 7, nn. 251-255, pp. 145-147.

¹²⁵⁶ Un'altra questione molto dibattuta nella teologia moderna e contemporanea è quella della risposta corretta alle cosiddette rivelazioni private; questione magistralmente e sinteticamente presentata dal teologo e cardinale recentemente scomparso A. DULLES, *Il fondamento delle cose spe-*

della Congregazione per la Dottrina della Fede su “Il Messaggio di Fatima” (2000),¹²⁵⁷ che esorta al giusto discernimento nel soppesare la veridicità e il valore di ciascuna delle cosiddette rivelazioni private. Non stupisce tale menzione in un documento ecumenico, visto che anche il documento statunitense luterano-cattolico del 1990¹²⁵⁸ e lo stesso studio del Gruppo di Dombes¹²⁵⁹ vi hanno dedicato attenzione¹²⁶⁰ (anche se, come visto nel terzo capitolo, in modo solo iniziale e suscettibile di ulteriori e doverosi sviluppi), avendo presente che tale questione è da sempre un tema caldo del cattolicesimo non solo popolare.¹²⁶¹ La Dichiarazione ecumenica anglicano-cattolica scrive perciò a tal riguardo:

«Le folle che si radunano in determinati luoghi in cui si crede che sia apparsa Maria ci dicono che tali apparizioni costituiscono una parte importante di questa devozione, e so-

rate. Teologia della fede cristiana, Queriniana, Brescia 1997, pp. 275-279; egli inserisce la tematica appositamente titolata «La fede nelle rivelazioni private», nel denso capitolo dedicato a chiarire e ad approfondire «La natura e l'oggetto della fede» (cf. *ibidem*, pp. 255-280).

¹²⁵⁷ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, nn. 974-1021, pp. 524-569.

¹²⁵⁸ Cf. GRUPPO DI DIALOGO FRA CATTOLICI E LUTERANI USA, *The One Mediator, the saints and Mary*, in *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 4, n. 3283, pp. 1226-1227; nn. 3326-3331, pp. 1247-1250.

¹²⁵⁹ Il Gruppo di Dombes (dal nome dell'abbazia presso Lione in Francia sede delle sue riunioni) non è espressione ufficiale di nessuna Chiesa ma possiede un'autorevolezza conquistata sul campo da molti decenni. Notizie sull'origine, la natura e la finalità di questa bella e roduta realtà ecumenica le offre B. SESBOÛÉ, *Gruppo di Dombes*, in G. CERETI-A. FILIPPI-L. SARTORI (EDD), *Dizionario del Movimento Ecumenico*, EDB, Bologna 1994, pp. 596-597.

¹²⁶⁰ Cf. GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, nn. 89, p. 63; n. 91, pp. 63-64; n. 96, p. 65; n. 109, pp. 69-70; nn. 308-312, pp. 154-156.

¹²⁶¹ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 67; *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, n. 10.

no fonte di conforto spirituale. C'è bisogno di un attento discernimento nel soppesare il valore spirituale di ciascuna presunta apparizione». ¹²⁶²

È assai importante su questo versante ricordare come la genuina fede cristiana è fondata sulla divina Rivelazione di Dio in Gesù Cristo, evento salvifico di parole e segni che va accolto, celebrato e vissuto nella fede ecclesiale e personale. Sul piano del discernimento teologico e pastorale, inoltre, va ribadito che la *Rivelazione pubblica*, intesa come evento storico dell'autocomunicazione veniente dal disegno provvidente e salvifico dell'Unitrino, ¹²⁶³ svoltosi economicamente sia nel "tempo della promessa" veterotestamentaria d'Israele, sia nel "tempo del compimento" neotestamentario di Gesù e degli Apostoli, è al tempo stesso rivelazione cosmica, storica ed escatologica, per cui ad essa spetta un primato assiologico e un'adesione teologale indubitabile e inflessibile: è stata data una volta per tutte «*propter nos homines et propter nostram salutem*»! ¹²⁶⁴ La giusta ed essenziale preoccupazione di salvaguardarne l'infinito primato nella vita della Chiesa a beneficio del mondo intero non deve però condurre al disprezzo di tutto ciò che, nella storia del popolo credente, non può essere al suo livello. Per cui, vista la densità e congruità teologica, spirituale, pastorale ed escatologica delle mariofanie, non ci sembra giusto confinarle nell'ambito esclusivo della devozione o della pietà mariana (quasi

¹²⁶² ARCIC II, *Maria: grazia e speranza in Cristo* 73, in *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 7, n. 253, p. 146.

¹²⁶³ Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Dei Verbum* 2 e 4, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, n. 873, p. 479; nn. 875-876, pp. 481-485.

¹²⁶⁴ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 50-73; si vedano in proposito H. U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia*, Morcelliana, Brescia 1964, pp. 61-63; G. LORIZIO, *Rivelazione*, in BARBAGLIO-BOF-DIANICH (EDD), *Teologia*, pp. 1336-1376.

fossero un loro “prodotto”) – è emblematico che nell’esortazione postsinodale del 30 settembre 2010 *Verbum Domini* di Benedetto XVI, il Pontefice nel n. 14, inserisce le “rivelazioni private”, quindi anche le apparizioni e le mariofanie, nel contesto escatologico della Parola – ma vanno piuttosto inserite e comprese nell’ambito complessivo della storia della provvidente e salvifica presenza di Dio e dei suoi amici, cioè i giustificati e i santificati dall’Amore agapico-trinitario facenti parte della *communio sanctorum*,¹²⁶⁵ a partire innanzi tutto dalla “gloriosa sempre Vergine Maria, Madre del Dio e Signore nostro Gesù Cristo” (cf. *Lumen gentium* 52).¹²⁶⁶

A riguardo di questi accolti o rifiutati segni di *irruzione del Cielo nella nostra terra*, il teologo Donath Hercsik sintetizzando una storia che ha attestazioni sin dalla Pagina biblica, osserva:

¹²⁶⁵ Per una aggiornata rilettura dottrinale e teologica della *Communio sanctorum*, cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 946-962; D. SORRENTINO, *Comunione dei santi*, in CALABRESE-GOYRET-PIAZZA (EDD), *Dizionario di Ecclesiologia*, pp. 292-307; MILITELLO, *La Chiesa «il Corpo Crismato»*, pp. 323-372; JOHNSON, *Vera nostra sorella*, pp. 393-600: «Maria nella comunione dei santi». Importante per la questione ecumenica è il testo: GRUPPO DI LAVORO BILATERALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA E DELLA DIREZIONE DELLA CHIESA EVANGELICA LUTERANA UNITA DI GERMANIA, *Communio sanctorum*. La chiesa e la comunione dei santi, Morcelliana, Brescia 2003, dove, tra l’altro, nei nn. 253-268 e alle pp. 132-134, viene esposta una *summula* a forte caratura ecumenica («La venerazione di Maria, la madre del Signore»).

¹²⁶⁶ Su quest’antica formula liturgico-dogmatica che accomuna nella venerazione mariana Oriente ed Occidente, cf. A. A. MAGUIRE, *Mary, Ever-Virgin and Mother of God, in the «Communicantes»*, in AA. VV., *De primordiis cultus mariani*, PAMI, Romae 1970, vol. 2, pp. 429-438; S. M. MEO, *La formula mariana «Gloriosa semper Virgo Maria Dei Genitrix Dei et Domini nostri Iesu Christi» nel Canone romano e presso due Pontefici del VI secolo*, *ibidem*, pp. 439-458; F. FRÉNAUD, *De intercessione B. V. Mariae in canone Missae Romanae et in anaphoris liturgiarum orientali-um ante VII speculum*, *ibidem*, pp. 459-462.

«Comunicazioni eccezionali dall'alto sono frequentemente citate nella sacra Scrittura. Nelle sue lettere, Paolo parla di visioni e rivelazioni a lui accordate (cf. 2 Cor 12,1-7) e il Libro degli Atti riferisce di molte di queste esperienze (cf. At 11,28; 21,9-10). Le rivelazioni profetiche svolsero un ruolo importante nella vita della Chiesa primitiva, come risulta evidente dalla *Didaché*, dal *Pastore di Erma* e dalle lettere di Cipriano. Seppure screditate, in qualche misura, dagli eccessi del montanismo, rivelazioni come queste continuarono nel medioevo, soprattutto nel caso di rimarchevoli figure religiose come Ildegarda di Bingen, Caterina da Siena, Caterina di Genova e Brigida di Svezia. Nel XIX e nel XX secolo si sono avute alcune apparizioni mariane accompagnate da messaggi celesti come quelli rivolti a Catherine Labouré, ai bambini di La Salette, a Bernadette Soubirous e ai bambini di Fatima».¹²⁶⁷

Da sempre materia “a rischio”, le apparizioni mariane sono comunque un dato innegabile della storia del popolo credente,¹²⁶⁸ particolarmente in alcuni tornanti decisivi del suo cammino. Esse esprimono una *memoria*, manifestano una *compagnia*, annunciano una *profezia*:¹²⁶⁹ esprimono la scandalosa *memoria passionis* del Cristo, agnello innocente e servo sofferente che porta su di sé il peccato del mondo smascherandolo, stigmatizzandolo e redimendolo;¹²⁷⁰ ma-

¹²⁶⁷ HERCSIK, *Elementi di teologia fondamentale*, p. 20.

¹²⁶⁸ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 67.

¹²⁶⁹ Ci siamo ispirati per queste caratteristiche delle mariofanie al fortunato volume sulla teologia scritto nella sua conosciuta collana in 8 volumi della *Simbolica Ecclesiale* da B. FORTE, *La teologia come compagnia, memoria e profezia*. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996².

¹²⁷⁰ «In definitiva il cristianesimo cominciò come comunità della memoria e della narrazione nella sequela di Gesù, il cui primo sguardo è stato rivolto al dolore dell'altro» (METZ, *Memoria passionis*, pp. 65-66; cf. *ibidem* anche le pp. 33-42 e 55-71).

nifestano la *compagnia* del Risorto che cammina insieme ai suoi discepoli soprattutto nel momento del disorientamento, della tentazione, del volgersi indietro, rendendo così la storia dei credenti una continua *via da Emmaus a Gerusalemme* e *da Gerusalemme sino ai confini della terra*; annunciano la *profezia* della riconciliazione e della salvezza che sgorga dalla Pasqua del Signore,¹²⁷¹ epifania suprema del “nulla è impossibile a Dio” (cf Lc 1,37).¹²⁷² La me-

¹²⁷¹ La *profezia* è quella forma peculiare di rivelazione che, mantenendo unite *parola* e *segno*, permette di cogliere la dialettica tra svelamento-velamento del contenuto rivelato. Tre elementi sono da chiarire: - la rivelazione è data come un movimento dialettico non antitetico, ma di superamento costante. Ciò che viene rivelato appare evidente, eppure rinvia ad una conoscenza ulteriore che deve essere rivelata; - la *profezia* è compresa come unità inscindibile di *parola* e *segno*. La *parola* rimanda al *segno* e il *segno* in sé è rimando ad un significato ulteriore; - la *profezia* come tale non è esterna alla Rivelazione, ma ne è una sua espressione tipica, peculiare (cf. R. FISICHELLA, *Profezia*, in LATOURELLE-R. FISICHELLA [EDD], *Dizionario di Teologia Fondamentale*, pp. 866-878). Nel NT, invece, la *profezia* ha lo scopo di discernere la retta fede e di tutelarla dalle opinioni dei falsi profeti (cf. At 13,10; 1Cor 12,10; 14,29); inoltre, le *profezie* in quanto *carisma* sono necessariamente da mettersi in relazione con gli altri *carismi* ordinati al bene comune della comunità; le *profezie* isolate, o addirittura opposte ai *carismi* di presiedere o di insegnare, non possono pertanto essere credibili (cf. C. H. PEISKER, *Profeta/prophètes*, in AA.V.V., *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, pp. 1441-1449).

¹²⁷² In un tempo in cui Dio è posto *sub iudice* e la sua presenza ed onnipotenza vengono ripetutamente contestate, banalizzate o irrisse (sulla onnipotenza quale irrinunciabile attributo di Dio e in relazione agli altri suoi requisiti, cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 268-278; *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, n. 50; E. MALNATI, *Dio nella teologia cristiana*, Portalupi, Casale Monferrato 2005, pp. 228-255), sulla scorta di Lc 1,37 Maria di Nazaret diventa sempre più credibile ed attuale maestra di cristianesimo per la fede che ha avuto in Dio e per quanto Dio e la fede hanno fatto in lei e di lei *propter nos homines et propter nostram salutem*; a tal riguardo Benedetto XVI in un discorso del 1 settembre 2007 ha detto: «Niente è impossibile per chi si fida di Dio e si affida a Dio. Guardate alla giovane Maria! L'Angelo le prospettò qualcosa di veramente inconcepibile: partecipare nel modo più coinvolgente possibile al più grandioso dei

moria, la *compagnia* e la *profezia* costitutiva delle marionfanie e loro criterio di autenticità, non aggiungono perciò nulla al *depositum fidei*, ma sono la grazia di uno *specchio* dello Spirito in cui il popolo di Dio, nella diversità dei suoi doni, carismi e ministeri, può ritrovare la grazia e la sostanza della sua vocazione in Cristo ad essere segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità dell'intero genere umano nella *martyria*, nella *leiturgia*, nella *carità*.¹²⁷³ Tale grazia dello Spirito non è aliena dalla persona e dalla missione della Madre del Signore:¹²⁷⁴ ella è infatti *ministra*

piani di Dio, la salvezza dell'umanità. Dinanzi a tale proposta Maria come abbiamo sentito nel Vangelo rimase turbata, avvertendo tutta la piccolezza del suo essere di fronte all'onnipotenza di Dio; e si domandò: com'è possibile, perché proprio io? Disposta però a compiere la volontà divina, pronunciò prontamente il suo "sì", che cambiò la sua vita e la storia dell'umanità intera» (BENEDETTO XVI, *Maria, Madre del sì*. Pensieri Mariani II, LEV, Città del Vaticano 2008, p. 36).

¹²⁷³ «Nel linguaggio neotestamentario ciò significa: *sequela*. Cristo è verità e via. Ogni tentativo volto a conoscerlo è un andare, un seguire. Soltanto nella sequela di lui i cristiani sanno con chi si sono impelagati e chi è che li salva. Cristo non può mai essere pensato in modo da essere solo pensato. Una cristologia iscritta nel paradigma sinottico non si sviluppa perciò in prima istanza in un concetto e in un sistema asoggettivi, ma in storie di sequela. Non è in modo accessorio che essa reca tratti pratico-narrativi, ma in modo fondamentale. Una cristologia priva di tale fondazione (*Fundierung*) conduce ai sogni di redenzione gnostici avulsi dalla storia, i quali portano con sé un latente antisemitismo metafisico» (METZ, *Memo-ria passionis*, p. 65).

¹²⁷⁴ «L'agire storico di Dio non rende gli uomini a cui si rivolge degli oggetti "da trattare", ma dei soggetti che si assumono, per parte loro, il rischio della storia di amore con Dio e che patiscono questo rischio [...]. L'agire di Dio non si fa dirigere dai credenti, ma pretende che essi siano testimoni, testimoni di ciò che egli opera; testimoni che incarnano e addirittura rendono afferrabile la sua intenzione e il suo Spirito che li abilita a ciò. La comunità dei credenti è questo incarnarsi, è la comunità dei testimoni dell'agire storico di Dio, nella misura in cui e ovunque essa non spenga lo Spirito» (J. WERBICK, *Storia/Agire di Dio*, in EICHER [ED], *I concetti fondamentali della teologia*, vol. 4, p. 243; l'intera voce copre le pp. 227-246).

redemptionis in qualità di *ancilla Domini*, compiuta *imago Ecclesiae*, *segno di consolazione e di sicura speranza*, madre dei credenti e dell'umanità, che, assunta alla gloria del cielo in corpo ed anima, non smette di incentivare i credenti, con la sua molteplice e materna intercessione, al "fate quello che [Dio in Cristo] vi dirà" (cf. Gv 2,5).¹²⁷⁵ L'evento dell'assunzione gloriosa ed integrale di Maria, declina per il cristianesimo una consolante verità: «l'uomo non viene soltanto restituito all'immagine di Dio ma 'glorificato' (Rm 2,23 e 8,30), cioè egli riceve parte alla vita e alla gloria di Dio. Insieme a Lui l'intera creazione diventa libera dalla schiavitù di ciò che è vano e prende parte a suo modo alla gloria di Dio che compenetra tutto».¹²⁷⁶ Per cui possiamo ben dire che la glorificazione di ogni persona e, nella *parusia*, dello stesso cosmo creato, è ciò che le generazioni cristiane di ogni tempo hanno compreso e sperato della rivelazione e dell'evento protologico, messianico, pasquale ed escatologico di Gesù Cristo, e ciò grazie all'opera per-

¹²⁷⁵ Per l'intercessione mariana nell'ambito biblico, cf. S. M. PERRELLA, *L'intercessione celeste della Madre del Signore. Alcune note teologiche ed ecumeniche*, in *Marianum* 72 (2010) pp. 59-69. L'evento di Cana di Galilea, oltre a rivelare e a manifestare su sollecitazione della Madre, serve della redenzione, la messianicità trascendente di Gesù, svela anche il grande spessore antropologico e profetico di Maria. Infatti, nella sua parola a Gesù «Non hanno più vino» (Gv 2,3), si può rilevare, senza forzare il testo biblico, come la Madre di Gesù scorge il bisogno prima e in modo più penetrante di tutti gli altri, vede il punto focale con l'intelligenza del cuore e con sapiente femminile intuizione: a tal riguardo si veda la ponderata e poderosa opera esegetico-teologica frutto di anni di studio da parte di: A. SERRA, *Le nozze di Cana (Gv 2,1-12)*. Incidenze cristologico-mariane del primo "segno" di Gesù, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2009, specialmente le pp. 214-234.

¹²⁷⁶ J. MOLTMANN, *Futuro della creazione*, Queriniana, Brescia 1980, p. 140.

sistente e incisiva del suo Spirito.¹²⁷⁷ Per i sentieri inediti dello stesso Pneuma del Padre e del Figlio, ciò che è fede escatologica per i cristiani, è stata ed è per altre religioni *intuizione o credenza*. Osserva a tal riguardo Paola Barigelli Calcari:

«Ci pare di poter parlare di autoelevazione per *Yudhiṣṭhira*. Infatti, secondo le filosofie religiose dell'India il comportamento meritorio, si ottiene praticando il *dharma* che dona la garanzia di vita presso i deva. Completamente diverso l'accento ebraico-cristiano che pone al centro l'amore misericordioso di Dio, la sua volontà libera, il suo progetto provvidente e i suoi doni meravigliosi. Enoc (Gn 5,24) ed Elia (2 Re 2,3.5.9.10) sono stati presi da Dio; Maria è stata assunta in cielo. L'iniziativa è del Misericordioso: è lui che decide di prendere con sé in modo definitivo queste persone a lui devote e fedeli. Le due tradizioni evidenziano la scelta compiuta da Dio, la sua decisione irrevocabile e la sua salvezza integrale. C'è comunque nelle tre religioni la condivisa idea che l'umanità può ricevere una rivelazione divina e una rispettiva pretesa di ciascuna fede di possedere la migliore consapevolezza di Dio. Queste realtà ci impegnano a leggere il paradigma della differenza in un'unica economia salvifica divina».¹²⁷⁸

Tornando, quindi all'intercessione della Madre di Cristo, l'evento prodigioso ed epifanico di Cana può essere preso come concreta metafora ed impegno del diuturno servizio di

¹²⁷⁷ Cf. COLZANI, *La vita eterna*, specialmente le pp. 91-172: «La nostra speranza: risorgere in Cristo».

¹²⁷⁸ BARIGELLI CALCARI, «*L'ascesa al cielo*» nelle tradizioni indu ebraico-cristiana, pp. 274-275; cf. G. COLZANI, *Missione*, in CALABRESE-GOYRET-PIAZZA (EDD), *Dizionario di Ecclesiologia*, pp. 866-888; C. DOTOLÒ, *Religioni*, *ibidem*, pp. 1179-1182; S. M. PERRELLA-G. M. ROGGIO, *Dialogo interreligioso*, in DE FIORES-FERRARI SCHIEFER-PERRELLA (EDD), *Mariologia*, pp. 384-396.

compassionevole carità da prestare all'umanità sull'esempio della Vergine Maria, che ha appreso dal Dio dei nostri padri e dal suo Figlio Gesù:¹²⁷⁹

«Maria dice: “Non hanno più vino” (Gv 2,3) anche oggi, riguardo agli uomini, suoi fratelli (Maria è la sorella universale) e suoi figli (Maria è la madre universale). Anche le giare della comunità del nostro tempo sono vuote: ella addita le carenze che impediscono di vivere la gioia nuziale della vita, della fraternità. A Cana Maria si mostra autorevole nell'attenzione. È particolare la profezia esercitata dalla Vergine-Madre: ella sa scrutare e vedere cosa manca in ordine alla festa (non c'è più vino), e sa indicare cosa fare (bisogna credere alla scienza del miracolo, rivolgendosi a chi la conosce e la sa realizzare)».¹²⁸⁰

¹²⁷⁹ Su questa tematica cf. PERRELLA, *Ecco tua Madre* (Gv 19,27), pp. 492-515: « Lo sguardo compassionevole dell'Unitrino e della Vergine Madre».

¹²⁸⁰ MASCIARELLI, *La maestra*, pp. 7-8. Ancora per quanto riguarda la questione dei miracoli, dei racconti di guarigione o delle risurrezioni narrate dai Vangeli, «si potrebbe dire: “È troppo bello per essere vero”, e questa frase in fondo riassume abbastanza bene l'atteggiamento di un certo tipo di esegesi. I miracoli sembrano rispondere con tale immediatezza alle attese e ai desideri umani da suscitare commozione ed esaltazione con la stessa facilità con cui possono produrre diffidenza, se non ostilità e rifiuto. Il miracolo si propone come un motivo per credere e, nello stesso tempo, sembra poter essere motivo per non credere. Eppure, sempre secondo la testimonianza dei Vangeli, il mistero rimane: Gesù correva consapevolmente il rischio di operare i miracoli» (PAGANO, *I miracoli di Gesù*, p. 6). Il prodigio, il “segno” di Cana, comunque, suscitò la fede in Gesù dei primi discepoli; ma del resto sulla base di Gv 4,48 e di altri passi biblici c'è una sapiente indicazione a non sopravvalutare tali segni: «Gesù dice a Nicodemo che è più importante nascere dallo Spirito piuttosto che assistere a dei segni (Gv 3,1-13), e ancora sottolinea in occasione dell'incontro di Tommaso con il Risorto, che è molto più importante credere che vedere (Gv 20,29). Solo la comprensione della fede infatti integra e illumina il miracolo, che, da solo, potrebbe non condurre da nessuna parte, se non addirittura sviare» (*ibidem*, p. 63).

Le mariofanie testimoniano così che Maria di Nazaret è *donna dello Spirito, della Pasqua, dell'Alleanza, e dell'ultimo Giorno*: Spirito, Pasqua ed Alleanza, sono il dono definitivo ed escatologico del Padre per mezzo di Cristo nello Spirito all'umanità.¹²⁸¹

Nel concludere il mio ennesimo “sporcarmi” con l'argomento mariofanico,¹²⁸² crediamo necessario ribadire un punto qualificante del nostro studio sulla teologia delle apparizioni mariane, secondo cui:

«Il mistero dell'assunzione costituisce il punto, l'“oggi” senza tramonto, a partire dal quale la Vergine Maria “con Cristo regna per sempre”. Ma il suo potere regale è solo *potentia miserendi*, possibilità illimitata di offrire ai fedeli che la invocano una misericordia efficace. È servizio agli uomini e alle donne ancora sottoposti ai pericoli e ai travagli dell'esistenza. È, secondo lo stile di Dio, orecchio chino ad ascoltare il gemito degli oppressi (cf. Es 3,7; Nm 20,16; Gb 34,28), occhio abbassato per vedere l'afflizione dei suoi figli (cf. Tb 3,3. 15; Sal 137 [138], 6; Is 66,2; Lc 1,48). È supplice intercessione presso il Figlio e con il Figlio sempre vivo per intercedere a nostro favore (cf. Eb 7,25). La partecipazione alla signoria di Cristo risorto offre alla Vergine le condizioni ottimali per esercitare la sua maternità universale. “Glorio-

¹²⁸¹ Si vedano a tal riguardo, specialmente sul versante della teologia e della celebrazione liturgica della fede, le suggestive riflessioni di I. M. CALABUIG, *Il tempo salvifico e la Vergine alla luce della liturgia*, in AA.VV., *Maria nel mistero di Cristo pienezza del tempo e compimento del Regno*, pp. 251-343, specialmente le pp. 282-339.

¹²⁸² All'inizio di questo libro, tesaurizzando un invito del Preside del “Marianum”, acconsentivo che il fatto mariofanico non debba essere lasciato «alla sua deriva, vittima di una pregiudiziale scelta che non vuole “sporcarsi” nel confronto con aspetti indubbiamente secondari per la vita di fede e quindi disdegna il confronto» (S. M. MAGGIANI, *Editoriale. Nel 150° anniversario dell'evento di Lourdes*, in *Marianum* 70 [2008] pp. 7-8). Per questo ho voluto ancora una volta riprenderne lo studio!

sa in cielo essa [Maria] opera sulla terra”. L’intervento personale dell’Assunta sulla terra riguarda principalmente, ma non esclusivamente la vita soprannaturale dei suoi figli, perché sebbene “si debba accuratamente distinguere il progresso terreno dallo sviluppo del Regno di Cristo, tuttavia, nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l’umana società, tale progresso è di grande importanza per il Regno di Dio“ (*Gaudium et spes* 39)». ¹²⁸³

La Madre di Cristo dal cielo, cioè nella comunione dei santi, *agisce in Cristo* e “*come*” *Cristo*, provvede essenzialmente alle necessità spirituali di quanti la invocano, ma non si disinteressa, come testimoniano le tante e diverse mariofanie, delle loro necessità temporali sia in ordine al proprio benessere personale che a quelle relative alla pace, alla giustizia sociale, al progresso delle nazioni, alla salvaguardia dell’umanità e dello stesso creato. Le apparizioni sono un segno tangibile di come la Madre di Gesù non cessa di essere sorella per tutti e per sempre. ¹²⁸⁴ Sorella Maria, comunque, per milioni e milioni di credenti è la tenera e potente “Madonna delle Grazie”, ¹²⁸⁵ che tutto chiede e tutto riceve dalla Trinità mediante la sua intercessione nella

¹²⁸³ PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*, n. 61, pp. 102-103.

¹²⁸⁴ Sul recupero e la promozione di tale appellativo, cf. le osservazioni di JOHNSON, *Vera nostra sorella*, pp. 257-262.

¹²⁸⁵ Il titolo è uno dei più cari alla pietà popolare dei fedeli; esso è carico di storia e pregno di un intenso contenuto charitologico, soteriologico e spirituale, non sempre ben conosciuto e compreso nel suo vero significato cristologico-mariologico, come mostra lo studio di A. LANGELLA, *I significati del titolo “Santa Maria delle Grazie”*, in AA. VV., *50 Anni di Grazia. Un fecondo cammino di Chiesa, Parrocchia di Santa Maria delle Grazie, Torre del Greco 1999*, pp. 9-25; sarà utile anche la lettura di SCHREINER, *Vergine, Madre, Regina*, pp. 110-132: «I tuoi seni sono più dolci del vino»; M. ROSSI MONTI, *Il cielo in terra. La grazia fra teologia ed estetica*, UTET, Torino 2008, pp. 62-94.

comunione dei santi; una comunità celeste solidale e partecipante dei destini buoni di tanti fratelli e sorelle di umanità e di fede.¹²⁸⁶

Lungi dall'essere il prodotto di una religiosità immatura o di strutture umane o religiose patologiche o regredienti o illusorie, le autentiche apparizioni mariane sono, come abbiamo avuto occasione più volte di dire, un *dono* per la fede e una *sfida* per la ragione: esse non concentrano l'attenzione su se stesse ma sul mistero indissolubile di Dio Trinità, di Cristo e della Chiesa, chiamando ciascuno a prendere posizione e a fare la sua scelta proprio di fronte a quello che la lettera agli Efesini chiama "il grande Mistero" (Ef 5,32).¹²⁸⁷ Spero, infine, che questo mio studio contribuisca a far conoscere meglio sia la concreta possibilità di questi *segni profetici* di presenza della Madre di Dio che il loro significato di reale *irruzione di tenerezza materna* nella nostra esistenza con lo scopo di aiutarci a rileggere e vivere il Vangelo (Paul Claudel). Il cristiano sa bene che tali carismati-

¹²⁸⁶ Cf. JOHNSON, *Vera nostra sorella*, pp. 589-595: «Compagni nella memoria e nella speranza».

¹²⁸⁷ La svolta impressa dal Concilio Vaticano II nella teologia in generale e nella mariologia in particolare, non è stata solo *metodologica*, ma anche *ermeneutica*. Infatti, la dottrina ecclesiale e l'interpretazione teologica odierna approfondiscono e situano sempre più la Vergine Maria nella dimensione costitutiva dell'evento fontale e terminale della fede: *il Mistero*. Il Vaticano II, partendo da questo ineludibile ed ineffabile ambito, così pregno di Dio, del Dio "nascosto" e "svelato" da Gesù Cristo (Col 1,26; Ef 3,9; Rm 16,25), con Efesini 5,32 può affermare che questo «mistero è grande» (*tò mysterion tauto méga*) perché è sempre «in riferimento a Cristo e alla Chiesa» (*eis Christòn kai eis tén ekklesian*): «Cristo è in persona il "mysterion": è in lui che si manifesta la "gloriosa ricchezza" del *mysterion tou Theou* tra le genti (Col 1,27) [...]. Ma se il Cristo è il "mysterion" primordiale dell'incontro con l'uomo e della comunicazione della grazia al mondo, la Chiesa costituisce il *mysterion tou Christou*, il sacramento fondamentale della presenza e dell'azione del *Kyrios* nel mondo» (ROCCETTA, *Sacramentaria fondamentale*, pp. 210-211).

ci doni di presenza sono sempre finalizzati ad accogliere esistenzialmente la Parola vivente del Padre che è Cristo, pienezza di rivelazione, di senso e di meta, perché sappiamo riconoscere il primato dell'*ascolto* sulla *visione*: «Beati piuttosto quelli che ascoltano la Parola di Dio e la mettono in pratica» (Lc 11,8) e, nel dono dello Spirito di verità e di vita, sappiamo speditamente ben camminare «nella fede e non ancora in visione» (2Cor 5,7) sull'esempio della perfetta discepolo e credente del Regno, Maria di Nazaret, che sobriamente ed incisivamente da sempre impartisce esemplari lezioni di *stile* evangelico apprese con profitto dal suo Figlio e Signore, Gesù.¹²⁸⁸

¹²⁸⁸ Cf. P. SEQUERI, *Cristianesimo e stile*, in *Teologia* 32 (2007) p. 277; per l'assunto generale si vedano le pp. 273-416, ove la rivista recensisce e approfondisce la proposta teologica di: CH. THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en post-modernité*, Cerf, Paris 2007; nel 2009 è apparsa la traduzione italiana in 2 volumi per i tipi della EDB di Bologna.

**SACRA CONGREGAZIONE
PER LA DOTTRINA DELLA FEDE**
(sub secreto)

***NORME DELLA SACRA CONGREGAZIONE
PER LA DOTTRINA DELLA FEDE
SUL MODO DI PROCEDERE NEL GIUDICARE
PRESUNTE APPARIZIONI E RIVELAZIONI***

(«Normae S. Congregationis pro Doctrina Fidei
de modo procedendi in diudicandis
praesumptis apparitionibus ac revelationibus»)

NOTA PREVIA

SULL'ORIGINE ED ANCHE SUL CARATTERE DI QUESTE NORME
(*DE ORIGINE NECNON CHARACTERE HARUM NORMARUM*)

Nella Congregazione Plenaria Annuale tenutasi nel mese di Novembre 1974, i Padri di questa Sacra Congregazione esaminarono i problemi derivanti da presunte apparizioni ed anche da rivelazioni ad esse spesso collegate e giunsero alle seguenti conclusioni:

¹²⁸⁹ Il testo delle *Normae* qui riportato in traduzione italiana è stato curato dalla prof. Adelaide Giannangeli († 2005) e da Salvatore M. Perrella.

1. Oggi più che nel passato, grazie ai mezzi di comunicazione di massa, le notizie di queste apparizioni si diffondono rapidamente fra i fedeli; inoltre la facilità degli spostamenti favorisce i viaggi (pellegrinaggi), per cui l'Autorità ecclesiastica deve presto decidere su questo argomento.

2. D'altra parte, per il modo di pensare proprio del tempo odierno e per le esigenze scientifiche e dell'indagine critica, riesce più difficile e quasi impossibile che quel giudizio sia formulato con la dovuta rapidità, giudizio con il quale nel passato venivano a conclusione le ricerche in questa materia («ha in sé del soprannaturale, non ha nulla di soprannaturale») e si concedeva agli Ordinari la possibilità di permettere o di proibire il culto pubblico o altre forme di devozione dei fedeli.

Per questi motivi, affinché la devozione dei fedeli, in occasione di fatti di questo genere possa manifestarsi in piena comunione con la Chiesa e produrre frutti, dai quali la stessa Chiesa nel futuro possa conoscere la vera natura dei fatti, i Padri ritengono di dovere promuovere la seguente prassi (modo di procedere, procedura) in questa materia.

Quando l'Autorità ecclesiastica sarà stata informata di qualche presunta apparizione o rivelazione, avrà il compito di:

a) in primo luogo di giudicare il fatto secondo i Criteri positivi e negativi (cf. sotto, I);

b) poi, se questo esame avrà avuto esito favorevole, di permettere alcune manifestazioni pubbliche di culto o di devozione e nello stesso tempo di vigilare su quelle con grande prudenza (e ciò equivale alla formula «per il momento nulla osta»);

c) infine alla luce del tempo trascorso e dell'esperienza (specialmente dall'abbondanza dei frutti spirituali scaturiti dalla nuova devozione), e se il caso lo richieda, stilare un giudizio sulla veridicità e soprannaturalità dei fatti.

I – CRITERI PER GIUDICARE, ALMENO CON PROBABILITÀ, IL CARATTERE DELLE PRESUNTE APPARIZIONI O RIVELAZIONI

*(CRITERIA AD IUDICANDUM, SALTEM CUM PROBABILITATE,
DE CHARACTERE PRAESUMPTARUM APPARITIONUM VEL REVELATIONUM)*

A) Criteri positivi (criteri positiva):

a) Certezza morale o almeno grande probabilità dell'esistenza del fatto, acquisita mediante una seria indagine.

b) Circostanze particolari riguardanti l'esistenza e la natura del fatto, cioè:

1. qualità personali del soggetto o dei soggetti (specialmente l'equilibrio psichico, l'onestà e la rettitudine della vita morale, la sincerità e la docilità abituali verso l'autorità ecclesiastica, la capacità di ritornare ad un regime normale della vita di fede, etc. ...);

2. per quel che riguarda la rivelazione, una dottrina teologica e spirituale conforme a verità e immune da errori;

3. una devozione robusta e frutti spirituali rigogliosi e costanti (ad esempio, spirito di preghiera, conversioni, testimonianze di carità, etc. ...).

B) Criteri negativi (criteri negativa):

a) Errore manifesto riguardante il fatto.

b) Errori dottrinali che si attribuiscono a Dio stesso o alla Beata Vergine Maria o a qualche Santo nel manifestarsi (tenuto conto tuttavia di aggiungere secondo il soggetto - anche inconsapevolmente - alla rivelazione in realtà soprannaturale elementi puramente umani, anzi qualche errore nell'ordine naturale [cf. S. IGNAZIO, *Exercit.* n. 336]).

c) Evidente ricerca di lucro strettamente connesso con il fatto.

d) Atti gravemente immorali commessi nel momento o in occasione del fatto stesso dal soggetto o anche dai suoi seguaci.

e) Malattie psichiche o tendenze psicopatiche nel soggetto, che con certezza abbiano esercitato nel fatto stesso un presunto influsso soprannaturale, o una psicosi o un isterismo collettivo, o altre suggestioni del medesimo genere.

Bisogna tener presente che questi Criteri, sia positivi sia negativi, sono soltanto indicativi non tassativi, e che devono essere messi in pratica cumulativamente ossia con altri elementi scambievolmente convergenti.

II – MODO DI COMPORTARSI DELLA COMPETENTE AUTORITÀ ECCLESIASTICA

(*DE MODO SESE GERENDI COMPETENTIS AUCTORITATIS ECCLESIASTICAE*)

1. Quando in occasione di un presunto fatto soprannaturale, abbia inizio quasi spontaneo da parte dei fedeli qualche culto o devozione, l'Autorità ecclesiastica competente ha il grave compito di tenersi informata e di vigilare accuratamente.

2. Quando i fedeli lo richiedono legittimamente (cioè d'accordo con i pastori e non per spirito settario), l'Autorità ecclesiastica competente può intervenire per permettere e promuovere alcune forme di culto e di devozione, se non vi siano impedimenti circa i Criteri di cui sopra. Tuttavia occorre fare attenzione che i fedeli non ritengano questa forma di azione come una provocazione della soprannaturalità del fatto da parte della Chiesa (cf. Nota previa, c).

3. In ossequio al suo compito dottrinale e pastorale, l'Autorità competente *motu proprio* (di sua iniziativa) può intervenire, e anzi lo deve, in circostanze gravi, ad esempio

per correggere o evitare abusi nell'esercizio del culto e della devozione, per condannare dottrine erranee, per evitare pericoli di falso o squallido misticismo, etc. ...

4. Nei casi dubbi, che non mettano in pericolo il bene della Chiesa, l'Autorità ecclesiastica competente si astenga da ogni giudizio e azione diretta (infatti può accadere che, dopo un po' di tempo, il fatto così detto soprannaturale sia dimenticato); tuttavia non tralasci di vigilare, in modo che, se sarà necessario, possa intervenire prontamente e saggiamente.

III – L' AUTORITÀ COMPETENTE AD INTERVENIRE

(DE AUCTORITATE AD INTERVENIENDUM COMPETENTI)

1. Il compito di vigilare e intervenire spetta in primo luogo all'Ordinario del luogo.

2. La Conferenza Episcopale regionale o nazionale può intervenire:

a) se l'Ordinario del luogo, dopo che abbia svolto la sua parte, ricorra ad essa per giudicare il fatto con maggiore sicurezza;

b) se l'evento appartiene ormai all'ambito nazionale o regionale, ma sempre previo consenso dell'Ordinario del luogo.

3. La Sede Apostolica può intervenire, sia se lo richieda l'Ordinario stesso, sia se lo richieda un comitato qualificato dei fedeli, o anche direttamente per il diritto di giurisdizione universale del Sommo Pontefice (cf. sotto, IV).

IV – INTERVENTO DELLA SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

(DE INTERVENTU S. CONGREGATIONIS PRO DOCTRINA FIDEI)

1. a) Può richiedere l'intervento della S. Congregazione o l'Ordinario, tuttavia dopo che egli stesso abbia svolto la sua parte, o un comitato qualificato di fedeli. In questo secondo caso bisogna fare attenzione che il ricorso alla S. Congregazione non avvenga per motivi ingiustificati (di sospetto) (ad esempio per costringere l'Ordinario a cambiare le sue legittime decisioni, a dare credito a qualche gruppo settario, etc. ...).

b) È dovere della S. Congregazione intervenire *motu proprio* nei casi più gravi, specialmente se il fatto abbia influenza su una parte più vasta della Chiesa, ma sempre dopo aver avuto il consenso dell'Ordinario e, se il caso lo richieda, anche della Conferenza Episcopale.

2. Sarà compito della S. Congregazione o deliberare circa il comportamento dell'Ordinario e approvarlo o, in quanto sarà possibile o converrà, stabilire un nuovo esame del fatto distinto dall'indagine svolta dall'Ordinario, sia di propria iniziativa sia attraverso una Commissione speciale.

* * *

Le presenti norme, deliberate nella Congregazione Plenaria di questa S. Congregazione, sono state approvate dal Sommo Pontefice P. P. Paolo VI, f. r., il 24 febbraio 1978.

Roma, dal palazzo della S. Congregazione per la Dottrina della Fede,

25 febbraio 1978.

Francesco Card. Šeper
Prefetto

† Fr. Girolamo Hamer, O.P.
Arcivescovo titolare di Lorium
Segretario

BIBLIOGRAFIA GENERALE

FONTI MAGISTERIALI

- CONCILIO LATERANENSE V, SESSIONE XI, 19 dicembre 1516 *circa modum praedicandi*, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 1991, p. 637;
- CONCILIO TRIDENTINO: SESSIONE XXV, 3-4 dicembre 1563 *de invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum, et de sacris imaginibus*, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, pp. 774-776 (in specie p. 776);
- URBANO VIII, Costituzione *Sacrosancta Tridentina Synodus* (15 marzo 1642), in *Bullarium Romanum Novissimum*, Romae 1672, tomo V, pp. 397-398;
- BENEDETTO XIV [Prospero card. Lambertini], *Opus de servorum Dei beatificatione et de beatorum canonizatione*: edizioni 1734/1738;1743;1839: liber II caput 32: *de adnotatis et adnotandis per revisores super visionibus, revelationibus et prophetiis*; liber III caput 49: *de mentis excessu, ecstasi et raptu*; caput 50: *de visionibus et apparitionibus*; caput 51: *de discernendis visionibus et apparitionibus*; caput 52: *de visionibus et apparitionibus quoad causa beatificationis et canonizationis*; liber 53: *de revelationibus*;
- CONGREGAZIONE DEI RITI, responsi sulla venerazione di immagini mariane nuove: del 6 febbraio 1875, al vescovo di Santiago (Cile) per consenso condizionato a venerazione dell'immagine della Mercede; del 12 maggio 1877, a vescovi per consenso a venerazione delle immagini di Lourdes e La Salette, in *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum*, Romae 1900, vol. III, n. 3336; n. 3419;

PIO X, Enciclica *Pascendi* (8 settembre 1907), in *Acta Sanctae Sedis* 40 (1907) p. 649; cf. motu proprio *Sacrorum antistitum*, in *Acta Apostolicae Sedis*, 2 (1920) p. 665;

GIOVANNI XXIII, *Radiomessaggio* in data 18 febbraio 1959 a coronamento delle celebrazioni del centenario di Lourdes, in *Acta Apostolicae Sedis* 51 (1959) pp. 144-148 (in particolare il par. II);

SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Normae S. Congregationis pro Doctrina Fidei de modo procedendi in diudicandis praesumptis apparitionibus ac revelationibus*, del 25 febbraio 1978 (*Sub secreto*); il documento è stato pubblicato - senza autorizzazione - in traduzione italiana da BOUFLET J. - BOUTRY PH., *Un segno nel cielo. Le apparizioni della Vergine*, Marietti, Genova 1999, pp. 448-451.

SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il messaggio di Fatima*, del 26 giugno 2000, LEV, Città del Vaticano 2000; *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 1981¹²- 2007, vol. 19, nn. 974-1021, pp. 524-569;

PADRI E DOTTORI DELLA CHIESA

S. AGOSTINO, *De Genesi ad litteram* I/II, 17, Migne, Paris 1887, to-
mus 34;

S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, IIa IIæ q. 174^o 1 ad 3, in *La Somma Teologica*. Traduzione e commento (testo latino dell'edizione leonina), ESD, Bologna 1986, vol. 22 («Carismi e stati di perfezione»), pp. 110-115.

STUDI

AA. VV., *Apparitiones marianae earumque momentum in Ecclesia*, in AA. VV., *Maria et Ecclesia*, PAMI, Romae 1962, vol. 12;

- AA. VV., *Apparitiones Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia*. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis in Civitate Lourdes anno 2008 celebrati. Studia in sessionibus plenariis exhibita, PAMI, Città del Vaticano 2010, vol. 1;
- AA. VV., *Enciclopédia de Fátima*, Princípia Editora, Estoril 2007;
- AA. VV., *Esorcismo e preghiera di liberazione*, ART-Shalom, Roma-Camerata Picena 2005;
- AA. VV., *Esperienza mistica e pensiero filosofico*. Atti del Colloquio «Filosofia e Mistica», LEV, Città del Vaticano 2003;
- AA. VV., *Fenomenologia e teologia das Aparições*, Santuário de Fátima, Fátima 1998;
- AA. VV., *Il pianto di Maria*. La lacrimazione di Siracusa tra storia e fede, Città Nuova, Roma 2003;
- AA. VV., *Las apariciones marianas y su recepción actual*, in *Ephemerides Mariologicae* 58 (2008) pp. 399-535;
- AA. VV., *L'estasi*, LEV, Città del Vaticano 2003;
- AA. VV., *Maria*. Vita, apparizioni, preghiere. I grandi libri della Religione, n. 11, Mondadori, Milano 2006;
- AA. VV., *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, Il Mulino, Bologna 2002;
- AA. VV., *Rivelazioni private e fenomeni straordinari*, in *Religioni e Sette nel mondo* 8 (2009) n. 4, pp. 7-189;
- AMBROSIO G., *Il fenomeno delle apparizioni di Maria nell'attuale contesto socio-religioso*, in AA. VV., *Aspetti della presenza di Maria nella Chiesa in cammino verso il Duemila*, Marianum, Roma 1989, pp. 359-385;
- ANGELIER F. – LANGLOIS C. (EDD), *La Salette*. Apocalypse, pèlerinage et littérature, Jérôme Millon, Grenoble 2000;
- APOLITO P., *Il cielo in terra*. Costruzioni simboliche di un'apparizione mariana, Il Mulino, Bologna 1992;
- APOLLONIO A.M., *Benedetto XVI pellegrino a Fatima*. Le apparizioni della Vergine Santissima alla luce del realismo filosofico scozziano, in *Immaculata Mediatrix* 10 (2010) pp. 149-158;

- ASTI F., *Spiritualità e mistica*. Questioni metodologiche, LEV, Città del Vaticano 2003;
- AVITABILE A. – ROGGIO G. M., *La Salette*. Significato e attualità. Per una rinnovata teologia e spiritualità delle apparizioni, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996;
- AVITABILE A. – PERIN I. A. – ROGGIO G. M., *Bellezza e solidarietà. La spiritualità dell'apparizione di Maria a La Salette*, EDB, Bologna 2002;
- AVITABILE A. – ROGGIO G. M., *La Salette: un'apparizione da riscoprire*, in *Ephemerides Mariologicae* 58 (2008) pp. 433-454;
- BALAYN, B., *Fatima: au seuil du Triomphe?*, Editions Du Parvis, Hauteville-Suisse 2007;
- BALIĆ C., *Apparizioni mariane nei secoli XIX-XX*, in AA.VV., *Enciclopedia Mariana Theotócos*, Bevilacqua & Solari-Massimo, Genova-Milano 1959², pp. 234-254;
- BARBERO G., *La Salette*. Storia dell'apparizione, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996³;
- BARNAY S., *Les apparitions de la Vierge*, Cerf-Fides, Paris-Montréal 1992;
- BARNAY S., *Le ciel sur la terre*. Les apparitions de la Vierge au Moyen Age, Cerf, Paris 1999;
- BARNAY S., *Specchio del cielo*. Le apparizioni della Madonna nel Medioevo, Marietti, Genova 1999;
- BARNAY S., *Apparizioni della Vergine nel medioevo*, in SBALCHIERO P. (ED), *Dizionario dei Miracoli e dello straordinario cristiano*, EDB, Bologna 2008, vol. 1, pp. 162-165;
- BARRA G., *Quando la Madonna appare*, Borla, Torino 1954;
- BARTOSIK G. M., *Rôle des apparitions de la Vierge Marie à Lourdes dans la vie spirituelle, l'apostolat et la théologie de Saint Maximilien Kolbe*, in *Miles Immaculatae* 45 (2010) pp. 126-161;
- BENGOECHEA I., *Visión de contraste entre las antiguas y modernas marifanias*, in *Ephemerides Mariologicae* 37 (1987) pp. 351-369;

- BENGOECHEA I., *La primera aparición mariana documentada (San Gregorio Taumaturgo-San Gregorio de Nisa)*, in *Estudios Marianos* 61 (1995) pp. 269-275;
- BESUTTI G. M., *Le apparizioni della Madonna. La procedura di valutazione*, in *Rivista del Clero Italiano* 67 (1986) 52-60;
- BESUTTI M. G., *Facciamo il punto sulle apparizioni mariane. Che cosa sono, e che cosa ne pensa la Chiesa. Un po' di storia delle apparizioni. Che cosa pensarne noi*, Elledici, Torino 1992;
- BERNOS M., *Benoît Rencurel et les pèlerins du Laus au XVII^e siècle*, in *Provence Historique* 182 (1995) pp. 509-527;
- BILLET B., *Le fait des apparitions non reconnues par l'Église*, in AA. VV., *Vraies et fausses apparitions dans L'Église*. Lethielleux-Bellarmin, Paris-Montréal 1976, pp. 7-58;
- BOUFLET J., *Encyclopédie des phénomènes extraordinaires dans la vie mystique*. Présentation de René Laurentin, F. X. De Guibert, Paris 1992, vol 1: «Phénomènes objectifs»;
- BOUFLET J., *Apparizioni mariane antiche e moderne. Storia e significato nella vita della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999;
- BOUFLET J., *Ces dix jours qui ont fait Medj'.* Au sources des apparitions de Medjugorie, CDL Éditions, Tours 2007;
- BOUFLET J., *Miracoli dall'Antico Testamento a oggi*, Bompiani, Milano 2009;
- BOUFLET J.- BOUTRY P., *Un segno nel cielo. Le apparizioni della Vergine*, Marietti, Genova 1999;
- BORINSKOY B., *Les apparitions de la Mère de Dieu dans l'Orthodoxie*, in AA. VV., *Vraies et fausses apparitions dans L'Église*, Lethielleux-Bellarmin, Paris-Montréal 1976, pp. 101-126;
- BORTOLOTTI P.-MANTERO P., *Guida alle apparizioni mariane*, Sugarco, Milano 1988;
- CANIATO R.-SANSONETTI V., *Maria, alba del terzo millennio. Il dono di Medjugorje*, Ares, Milano 2005²;

- CASTELLANO M., *La prassi canonica circa le apparizioni mariane*, in AA.VV., *Enciclopedia Mariana Theotócos*, Bevilacqua & Solari-Massimo, Genova-Milano 1959², pp. 486-505;
- CARUSO A., *Il veggente di Tepeyac. Juan Diego di Guadalupe*, Vivere In, Roma 1999;
- CECCHIN S., *Le apparizioni nella Chiesa*, in *Quaderni di Spiritualità Francescana* 25 (2004) pp. 97-128;
- CENTINI M., *Le apparizioni della Madonna*, Giovanni De Vecchi Editore, Milano 1998;
- CHALIER C., *Trattato delle lacrime. Fragilità di Dio, fragilità dell'anima*, Queriniana, Brescia 2004;
- CHÁVEZ RODRÍGUEZ M.G.-MANELLO M.P., *Le apparizioni di Nostra Signora di Guadalupe. Una lettura catechetica*, LAS, Roma 2001;
- COLIN G., *Le Livre éthiopien des miracles de Marie*, Cerf, Paris 2004;
- COLIN-SIMARD A., *Les apparitions de la Vierge. Leur histoire*, Fayard-Mame, Paris 1981;
- COLOMBO G., *Apparizioni e messaggi divini nella vita cristiana*, in *La Scuola Cattolica* 76 (1948) pp. 269-273;
- COOL M.-SAUVAGET B., *Le mystère Lourdes, d'hier à aujourd'hui*, Desclée De Brouwer, Paris 2008;
- COLZANI G., *Visioni e profezie*, in *La Rivista del Clero Italiano* 75 (1994) pp. 23-38;
- COSTELLE D., *Lorsque Marie parait. La grande et étrange histoire des apparitions de la Vierge*, R. Laffont, Paris 1993;
- COSTELLE D., *Apparitions à Fatima. La véritable histoire des trois Secrets*, Presses Du Châtelet, Montréal 2007 ;
- CORBELLA MARGALEFF J., *Apariciones, videntes y visionarios. Vocación de profeta*, Eitovisa, Barcelona 1987;
- COZZI A., *Approccio teologico-sistematico delle apparizioni. In dialogo con K. Rahner*, in *La Scuola Cattolica* 138 (2010) pp. 225-252;

- DA FONSECA L. G.-ALONSO J. M., *Le meraviglie di Fàtima. Apparizioni, culto, miracoli*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997³;
- DÄNIKEN (VON) E., *Las apariciones*, Martínez Roca, Barcelona 1979;
- DE CANDIDO L., *Manifestazioni straordinarie per il bene del popolo di Dio*, in *Credere Oggi* 24 (2004) n. 4, pp. 77-89;
- DE FIORES, S., *Apparizioni*, in IDEM, *Maria*. Nuovissimo Dizionario, EDB, Bologna 2006-2008, vol. 1, pp. 21-69.
- DE FIORES S., *Le «rivelazioni» mariane. Analisi del fenomeno. Significato teologico-pastorale*, in *La Madonna* 35 (1987) n. 4, pp. 93-114;
- DE FIORES S., *Maria Madre di Gesù*. Sintesi storico salvifica, EDB, Bologna 1992, pp. 347-360: «Le apparizioni di Maria e il futuro del mondo»;
- DE FIORES S., *Le apparizioni all'incrocio degli studi teologico-interdisciplinari: stato della questione nell'odierna riflessione culturale*, in AA. VV., *Fenomenologia e teologia das Aparições*, Santuário de Fátima, Fátima 1998, pp. 26-63;
- DE FIORES S., *Veggente*, in DE FIORES S.-GOFFI T. (EDD), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Paoline, Roma 1979, pp. 1662-1677;
- DE MUIZON F., *Un nouveau regard sur les apparitions*, Éditions de l'Emmanuel, Paris 2008;
- DEL ZOTTO C., *Per una teologia delle rivelazioni private*, in *Antoniano* 64 (1989) pp. 308-329;
- DERMINE F. M., *Mistici veggenti e medium*. Esperienze dell'aldilà a confronto, LEV, Città del Vaticano 2003²;
- DE TONQUÉDEC J., *Apparitions*, in AA.VV., *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, Beauchesne, Paris 1937, vol. 1, coll. 801-809;
- DIDIOT J., *Apparitions*, in AA.VV., *Dictionnaire Apologetique de la Foi Catholique*, Beauchesne, Paris 1925, vol. 1, coll. 283-285;

- DIDIOT J., *Révélations privées*, in AA.VV., *Dictionnaire Apologetique de la Foi Catholique*, Beauchesne, Paris 1925, vol. 4, coll. 1008-1009;
- DIOCESI DI CIVITAVECCHIA-TARQUINIA, *Non dimenticare i gemiti di tua Madre!*, in *Rivista Diocesana di Civitavecchia-Tarquinia* 27 (2005) n. 1, pp. 3-166;
- DOTOLO C., *La Rivelazione cristiana*. Parola evento mistero, Paoline, Milano 2002;
- FANZAGA L., *La Donna e il Drago*. I giorni dell'Apocalisse, Sugarco, Milano 2002⁴;
- FEDALTO G., *Le porte del Cielo*. Il cristianesimo e i segni dell'Altilà: apparizioni, visioni, testimoni, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002;
- FERNÁNDEZ D., *Aspectos político-sociales del mensaje de Fátima*, in *Ephemerides Mariologicae* 47 (1997) pp. 353-368;
- FISICHELLA R., *Apparizioni*, in AA.VV., *Lexicon*. Dizionario Teologico Enciclopedico, Piemme, Casale Monferrato 1997, pp. 76-77;
- FLEMMING J-F., *Les apparitions de la Vierge Marie. Entre histoire, foi et théologie. Un regard protestant*, in AA. VV., *Apparitions Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia*, PAMI, Città del Vaticano 2010, vol. 1, pp. 477-483 ;
- FOLEY D. A., *Il libro delle apparizioni mariane*. Influenza e significato nella storia dell'uomo e della Chiesa. Gribaudi, Milano 2004;
- FORLAI G., *Maria e il regno che verrà*. Teologia e spiritualità mariana in prospettiva escatologica, Messaggero, Padova 2005, pp. 109-130: «Una presenza profetica: il "caso serio" delle apparizioni»;
- FROESCHLÉ-CHOPARD M. H., *Notre-Dame du Laus, refuge des pécheurs*, in AA. VV., *Itinéraires pèlerins de l'ancienne Provence*, La Thune, Marseille 2002, pp. 7-25;
- GAETA S., *Miracoli*. Quando la scienza si arrende. Con un'intervista al Card. José Saraiva Martins, Piemme, Casale Monferrato 2004;

- GAETA S., *Medjugorje. È tutto vero*, Piemme, Milano 2010²;
- GAETA S., *L'ultima profezia. La vera storia di Medjugorje*, Rizzoli, Milano 2011;
- GAGLIARDI G.-MARGNELLI M., *Le apparizioni della Madonna, da Lourdes a Medjugorje*, Riza Scienze, Milano 1987;
- GALOT J., *Le apparizioni private nella vita della Chiesa*, in *La Civiltà Cattolica* 136 (1985) n. 2, pp. 19-33;
- GALVIN J., *Copie authentique des Manuscrits du sanctuaire de N.-D. du Laus collationnée soigneusement avec l'original*, Gap 1850, rééd. Le laus 1996;
- GAMBA M., *Apparizioni mariane nel corso di due millenni*, Segno, Udine 2008;
- GAMBA M., *Le lacrime di Maria. Truffa o prodigio?*, Messaggero, Padova 2008;
- GILA A.M.-PAIOLA U., *In cammino con Maria. Aspetti mariani del messaggio de La Salette*, Campisano Editore, Roma 2006;
- GIOVETTI P., *Le apparizioni della Vergine Maria*, San Paolo, Ciniello Balsamo 1996;
- GRAMAGLIA P. A., *L'equivoco di Medjugorje. Apparizioni mariane o fenomeni di medianità?*, Claudiana, Torino 1987;
- GREEN C.-MCCREERY C., *Apparizioni. Psicologia – Parapsicologia*, Astrolabio, Roma 1975;
- HAUKE M., *Psychotrip, Teufelsspuk oder Werk des Heiligen Geistes? Die Ereignisse von Medjugorje in neueren Veröffentlichungen*, in *Sedes Sapientiae* 9 (2005) pp. 159-174;
- HIERZENBERGER G.-NEDOMANSKY O., *Tutte le apparizioni della Madonna in 2000 anni di storia*, Piemme, Casale Monferrato 1998⁴;
- HIERZENBERGER G.-NEDOMANSKY O., *Dizionario Cronologico delle Apparizioni della Madonna*, Piemme, Casale Monferrato 2004⁷;
- HOLSTEIN H., *Les apparitions mariales*, in AA. Vv., *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, Beauchesne, Paris 1958, tomo 5, pp. 755-778;

- KOLLMANN B., *Storie di miracoli nel Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 2005;
- KLIMO J., *Les médiateurs de l'invisible. Recherches sur la réception d'informations de sources paranormales*, Laffont, Paris 1991;
- IZQUIERDO GIL P., *Las apariciones de Medjugorje: una historia inconclusa*, in *Ephemerides Mariologicae* 58 (2008) pp. 473-492;
- JEANLIN F., *Les apparitions de la Mère de Dieu dans l'Eglise orthodoxe*, in AA. VV., *Apparitions Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia*, PAMI, Città del Vaticano 2010, vol. 1, pp. 467-475.
- LARGO DOMÍNGUEZ P., *Hagiofanías marianas y Revelación cristiana*, in *Ephemerides Mariologicae* 37 (1987) pp. 281-322;
- LAURENTIN R., *Lourdes. Documentes authentiques* (in collaborazione con B. Billet), Lethielleux, Parigi 1957-1966, 7 voll.;
- LAURENTIN R., *Fonction et statut des apparitions*, in *Cahiers Marials* 15 (1971) pp. 67-78; l'intervento sarà poi ripubblicato con qualche variante, in AA. VV., *Vraies et fausses apparitions dans L'Église*. Lethielleux-Bellarmin, Paris-Montréal 1976, pp. 154-205;
- LAURENTIN R., *Apparizioni*, in DE FIORES S.-MEO S. (EDD), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, pp. 125-137;
- LAURENTIN R., *Le apparizioni della Vergine*, Piemme, Casale Monferrato 1988;
- LAURENTIN R., *Le apparizioni della Vergine si moltiplicano. È lei? Cosa vuole dirci?*, Piemme, Casale Monferrato 1989;
- LAURENTIN R., *Apariciones actuales de la Virgen María*, Rialp, Madrid 1989;
- LAURENTIN R., *Quando Dio si manifesta*, Dehoniane, Roma 1993;
- LAURENTIN R.-SBALCHIERO P. (EDD), *Dictionnaire des "Apparitions" de la Vierge Marie. Inventaire des origines à nos jours. Méthodologie, bilan interdisciplinaire, perspective*, Fayard, Paris 2007;

- LAURENTIN R.-SBALCHIERO P. (EDD), *Dizionario delle «apparizioni» della Vergine Maria*, Edizioni ART, Roma 2010;
- LAVARINI R., *Il pellegrinaggio cristiano. Dalle sue origini al turismo religioso del XX secolo*, Marietti, Genova 1997;
- LOCHET L., *Apparitions. Présence de Marie à notre temps*, Desclée De Brouwer, Bruges 1968;
- LOPEZ MELÚS R. M., *Principales apariciones de la Santísima Virgen y su mensaje al mundo de hoy*, Alonso Codesal, Madrid-Sevilla 1978;
- MACKENZIE A., *Apparizioni e fantasmi*, Paoline, Roma 1983;
- MAGGIANI S. M., Prefazione, in PERRELLA S. M., *Le apparizioni mariane. “Dono” per la fede e “sfida” per la ragione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, pp. 7-15;
- MAGGIANI S. M., *Nel 150° anniversario dell'evento di Lourdes. Editoriale*, in *Marianum* 70 (2008) pp. 11-16;
- MAGGIANI S. M., *Le memorie liturgiche delle mariofanie tra “lex credendi” e “lex orandi”*, in AA. VV., *Apparitiones Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia*, PAMI, Città del Vaticano 2010, vol. 1, pp. 377-411;
- MAGNANI M., *Spiegare i miracoli. Interpretazione critica di prodigi e guarigioni miracolose*, Dedalo, Bari 2005;
- MAGNANO P., *Arcano linguaggio. Storia e riflessioni sulla lacrimazione della Madonna di Siracusa*, ASCA, Siracusa 2004-2005, 2 voll.;
- MAINDRON G., *Apparizioni a Kibeho. Annuncio di Maria nel cuore dell’Africa, Queriniana, Brescia 1985;*
- MANZI F., *Cenni storici e teologici sull’esperienza spirituale dei veggenti di Fatima*, in *La Scuola Cattolica* 138 (2010) pp. 85-121;
- MOREIRA AZEVEDO C.A.-CRISTINO L. (EDD), *Enciclopedia di Fatima*, Cantagalli, Siena 2010;
- MUCCI G., *Rivelazioni private e apparizioni*, Elledici-La Civiltà Cattolica, Torino-Roma 2000;

- MURADA A., *Visões e aparições. Deus continua falando?*, Vozes, Petropolis 1997;
- MUZUMANGA MA-MUMBIMBI F., *Fondement trinitaire des apparitions de la Mère de Dieu. Étude systématique à partir de l'anthropologie africaine*, in *Ephemerides Mariologicae* 53 (2003) pp. 241-282;
- NAVARRO PUERTO M., *Culto a María y apariciones marianas: accertamiento psicológico*, in *Ephemerides Mariologicae* 47 (1997) pp. 369-395;
- NESLUŠAN IMRICH M. (ED), *Apparizioni mariane a Litmanová* (Slovacchia), Segno, Feletto Umberto-Tavagnacco (Udine), 2009;
- ODDONE A., *Apparizioni e visioni*, in *La Civiltà Cattolica* 99 (1948) n. 1, pp. 359-370;
- ODDONE A., *Criteri per discernere le vere visioni e apparizioni soprannaturali*, in *La Civiltà Cattolica* 99 (1948) n. 2, pp. 363-375;
- OMEZ R., *Religione e scienze metapsichiche*, Paoline, Catania 1966;
- ORAISON M., *Le point de vue du médecin psychiatre clinicien sur les apparitions*, in AA. VV., *Vraies et fausses apparitions dans L'Église*, Lethielleux-Bellarmin, Paris-Montréal 1976, pp. 127-151;
- PAIOLA U., *La Salette in Italia. Storia, arte, grazie, culto e tradizioni*, Campisano Editore, Roma 2007, 3 voll.;
- PANNET R., *Les apparitions aujourd'hui*, CDL-Chambray-les-Tours, Paris 1988;
- PAVESE A., *Manuale di parapsicologia*, Mondadori, Milano 1994;
- PAVESE A., *Guarigioni miracolose in tutte le Religioni*, Piemme, Casale Monferrato 2005;
- PERRELLA S. M., *Le "mariofanie": presenza segno e impegno della Vergine glorificata nella storia. "Dono" per la fede e "sfida" per la ragione. Alcune annotazioni*, in *Marianum* 67 (2005) pp. 51-153;

- PERRELLA S. M., *Apparizioni mariane e Preghiera*, in C. ROSSINI C.-SCIALDINI P. (EDD), *Enciclopedia della Preghiera*, LEV, Città del Vaticano 2007, pp. 616-626;
- PERRELLA S. M., *Le apparizioni mariane. "Dono" per la fede e "sfida" per la ragione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007;
- PERRELLA S. M., *Fatima chiave interpretativa della storia in Giovanni Paolo II*, in AA. VV., *Fatima una luce sulla storia del mondo*. Atti del XX Colloquio Internazionale di Mariologia, AMI, Roma 2008, pp. 53-114;
- PERRELLA S. M., *Lourdes: il messaggio della Vergine a 150 dalle apparizioni (1858-2008)*, in *Miles Immaculatae* 44 (2008) pp. 65-122;
- PERRELLA S. M., *Stella di speranza che ci insegna Gesù. Il significato autentico delle apparizioni mariane*, in AA. VV., *Speciale Lourdes. A 150 anni dalle apparizioni*, Supplemento a *Famiglia Cristiana* del 14 settembre 2008, pp. 46-53;
- PERRELLA S. M., *Le mariofanie nell'oggi della Chiesa e del mondo. Ancora alcune annotazioni*, in *Miles Immaculatae* 44 (2008) pp. 435-489;
- PERRELLA S. M., *Le mariofanie, presenza e segno della mediazione materna della Madre del Signore*, in AA. VV., *Apparitiones Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia*, PAMI, Città del Vaticano 2010, vol. 1, pp. 93-229;
- PONCE CUÉLLAR M., *La mariofania en la historia y en la vida de la Iglesia. Excursus histórico*, in AA. VV., *Apparitiones Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia*, PAMI, Città del Vaticano 2010, vol. 1, pp. 413-455;
- RAHNER K., *Les révélations privées: quelques remarques théologiques*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique* 25 (1949) pp. 506-514;
- RAHNER K., *Visioni e profezie. Mistica ed esperienza della trascendenza*, Vita e Pensiero, Milano 1995²;
- RICCIARDO R., *Pianto di Maria e dolore di Dio. L'evento di Siracusa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004;

- RIES J., *Il Sacro*. Nella storia religiosa dell'umanità, Jaca Book, Milano 1995³;
- RIVERA A., *Bibliografía reciente sobre las Apariciones marianas*, in *Estudios Marianos* 52 (1987) pp. 385-399;
- ROGGIO G. M., *Mons. Philibert de Bruillard e La Salette*, in *Marianum* 70 (2008) pp. 528-643;
- ROMANO F., *Madonne che piangono*. Visioni e miracoli di fine millennio, Meltemi, Roma 1997;
- ROSCHINI G. M., *Apparizioni*, in IDEM, *Dizionario di Mariologia*, Studium, Roma 1961, pp. 45-47;
- ROTEN J., *Apparitions et sciences humaines*, in AA. VV., *Apparitiones Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia*, PAMI, Città del Vaticano 2010, vol. 1, pp. 231-284;
- RUPČIĆ L.-NUIĆ V., *Ancora una volta la verità su Medjugorje in occasione della pubblicazione di "Ogledalo Prave" dell'Ordinariato Episcopale di Mostar*, K. Krešmir, Zagabria 2003;
- SANCHEZ VENTURA Y PASCUAL F., *Las apariciones como fenomeno universal*, Círculo, Zaragoza 1974;
- SBALCHIERO P., *Les apparitions de la Vierge en Extrême-Orient*, Presses de la Renaissance, Paris 2008;
- SBALCHIERO P., *Les Phénomènes extraordinaires de la foi*, Desclée De Brouwer, Paris 2006;
- SBALCHIERO P. (ED), *Dizionario dei Miracoli e dello straordinario cristiano*, EDB, Bologna 2008, 2 voll.;
- SCANZIANI F., *Le profezie apocalittiche di Fatima. Echi biblici e discernimento delle visioni del 13 luglio 1917* in *La Scuola Cattolica* 138 (2010) pp. 193-223;
- SCANZIANI F., *Previsione o provvidenza? Per un'ermeneutica del segreto di Fatima*, in *La Scuola Cattolica* 138 (2010) pp. 253-281;
- SCICLUNA J. CH., *Orientamenti dottrinali e competenze del vescovo diocesano e della Congregazione per la Dottrina della Fede nel discernimento delle apparizioni mariane*, in AA.VV., *Appa-*

- ritiones Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia*, PAMI, Città del Vaticano 2010, vol. 1, pp. 329-356;
- SGREVA G., *Le apparizioni della Madonna in Africa: Kibeho, Shalom, Camerata Picena* 2004²;
- STERN J., *L'examen canonique des apparitions mariales selon Benoît XIV*, in AA. VV., *De cultu mariano saeculis XVII-XVIII*, PAMI, Roma 1987, vol. 5, pp. 341-363;
- STERN J., *La Salette. Documents authentiques*, Desclée De Brouwer-Cerf, Paris 1980-1991, 3 voll.;
- STERN J., *Les évêques de Grenoble et les debuts de la dévotion à Notre-Dame de la Salette*, in AA. VV., *De cultu mariano saeculis XIX-XX*, PAMI, Roma 1991, vol. 2, pp. 153-165;
- STERN J., *Discernement en matière d'apparitions et communion ecclésiale. Un cas significatif: La Salette*, in *Marianum* 64 (2002) pp. 407-426;
- STERN J., *La Salette: une affaire de discernement*, in *Marianum* 72 (2010) pp. 535-546;
- STERN J., *L'évêque de Grenoble qui approuva La Salette, Philibert de Bruillard (1765-1860)*, Éditions du Signe, Strasbourg 2010;
- SOUSA E SILVA M. F., *Los pastorcitos de Fátima*, Homo Legens, Madrid 2008;
- SUDRE R., *Trattato di parapsicologia*, Astrolabio, Roma 1966;
- SUH A., *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*, ESD, Bologna 2000;
- TOMA A., *Leggere, accogliere, discernere*, in *Santa Maria "Regina Martyrum"* 1 (1998) n. 1, pp. 3-14;
- TOSATTI M., *Le nuove apparizioni. Dove e come appare oggi la Madonna*, Mondadori, Milano 2002;
- TOUVET CH., *Histoire des Sanctuaires de Lourdes. 1858-1870. Les origines du pèlerinage*, NDL Editions, Lourdes 2007;
- TOUVET CH., *Histoire des Sanctuaires de Lourdes. 1870-1908. La vocation de la France*, NDL Editions, Lourdes 2008;

- TURI A. M., *Le apparizioni della Vergine Maria, Mediterranee*, Roma 1987;
- TURUDIĆ I., «*Le "apparizioni" di Medjugorje alla luce di alcuni documenti ed interventi ecclesiastici (1981-1998)*», Pontificia Facoltà Teologica "Marianum", Roma Anno Accademico 2005-2006, 2 voll. (tesi di licenza in teologia con specializzazione in mariologia; moderatore: prof. Salvatore M. Perrella, OSM);
- VANNINI M., *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*, Mondadori, Milano 2005;
- VANZAN P., *L'Apparizione della Salette*, in *La Civiltà Cattolica* 156 (2005) n. 3, pp. 469-482;
- VAUCHEZ A., *Santi profeti e visionari. Il soprannaturale nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 2000;
- VISCA D., *Nera ma bella. Per un'analisi storico-religiosa del culto mariano in Africa*, Bulzoni Editore, Roma 2002, di cui cf. l'intero primo capitolo dedicato a «Le apparizioni mariane in Africa», pp. 17-113;
- VOLKEN L., *Le rivelazioni nella Chiesa, Paoline*, Roma 1963;
- ZE MENDO G., *Apparition de Marie à Yaundé Nsimalen. Entre le doute et la foi*, François-Xavier de Guibert, Paris 2006.

INDICE DEI NOMI DEGLI AUTORI

- ABBAGNANO N., 49n, 67n, 81n,
93n, 182n, 394n
ACCATTOLI L., 65n
ACERBI A., 274n
ADINOLFI M., 274n
AGNOLI F., 335n, 336n
AGOSTINO G., 41, 62, 264n,
346n, 372, 377, 413n, 458n,
533
AGUIRRE R., 114n
AGUTI A., 560n
ALBERIGO G., 66n, 182n, 186n
ALBINI C., 337n
ALESSI A., 80n
ALICI L., 338n
ALLEGRI R., 479n, 489n
ALONSO J.M., 258n, 362 e n,
471n, 474, 475 e n, 498n
ALSZEGHY Z., 377n
ALTHAUS P., 458n
AMATO A., 21n, 36n, 76n, 88n,
128 e n, 190n, 192 e n, 247,
320n, 327n, 331, 514n
AMBROSIO G., 244 e n, 397n,
399n, 405n, 408
AMODEI T., 417n, 418n
ANCILLI E., 162n
ANCONA G., 146n, 152n, 298n,
350n
ANGELINI F., 424n
ANGELINI G., 123n
ANTISERI D., 54n
ANTONAZZI G., 43n
APOLITO P., 399n, 405n, 408, 409
APPI F., 340n
ARCIC II, 7, 261n, 300n, 301n,
446n, 449, 555n, 556n, 567n,
569
ARDUSSO F., 173n, 202n, 331n
ARMAND-LAROCHE J.L., 188n
ASCIONE A., 59n
Associazione Teologica
ITALIANA, 67n
ASTI F., 410n, 419n
AUBERT R., 396, 424, 425n
AUGÉ M., 413n, 439n, 443n,
508n
AUGIAS C., 51n, 54n, 76n
AULETTA G., 38n
AUTIERO A., 202n
AVAGNINA C., 55n
AVITABILE A., 37n, 351n, 370n,
387n, 448n

BALDINI C., 91n
BALEMBO B., 140n
BALIĆ C., 317n, 320n
BARBA M., 441n
BARBAGLIO G., 94n, 128n, 135n,
173n, 174n, 255n, 329n, 354n,
355n, 356n, 551n, 569n
BARIGELLI CALCARI P., 341,
342n, 575n, 575
BARNAY S., 152n, 161, 163n
BARRETO J., 500n

BARTH K., 66, 459n, 509, 560n
 BARTMANN B., 295 e n, 296
 BARTOLOMEI T.M., 290, 306n,
 313n
 BARTOSIK G., 270n, 271n
 BASSETTE L., 552n
 BATTAGLIA O., 98, 136n
 BATTAGLIA V., 426, 431n, 452
 BAUER J.B., 275n
 BAUMAN Z., 53n, 78 e n, 79n,
 80n, 81n, 82 e n, 94n, 96n,
 335n, 335
 BEA A., 264n, 314n
 BEDONT E.M., 44n, 413n
 BEDOUELLE T., 394n
 BELLARMINO R., 374n, 385n
 BELLINO F., 337n
 BELLOCCHI U., 483n
 BENEDETTO XVI, 30 e n, 63, 64n,
 74n, 76n, 87, 91 e n, 95n, 102 e
 n, 103 e n, 151n, 168 e n, 169 e
 n, 170n, 171n, 196n, 211, 247,
 249, 263, 284, 325, 343, 379 e
 n, 406n, 407n, 422n, 426n, 455,
 479 e n, 503, 506n, 510, 511 e
 n, 512 e n, 515n, 517 e n, 519,
 521, 525, 529n, 530, 531, 532,
 534 e n, 536n, 537 e n, 540 e n,
 559 e n, 560, 561 e n, 565 e n,
 570, 572n, 573n, 590
 BENOIT P., 178n
 BENSOUSSAN G., 524n
 BENITEZ J.J., 224n
 BERGER K., 333n
 BERTA G., 461n
 BERTETTO D., 155n, 480
 BERTI C.M., 313n
 BERTONE M., 465n
 BERTONE T., 165n, 239n, 245 e
 n, 457n, 472n, 479 e n, 483n,
 485, 489 e n, 490n, 499 e n,
 501n, 503 e n, 505, 506n, 506
 BERTULETTI A., 139n
 BESANÇON A., 464n
 BESUTTI G., 43n, 175n, 184,
 185n, 186 e n, 243 e n, 259n,
 317n, 413n
 BIANCHI E., 566n
 BIELER A., 391n
 BIGUZZI G., 120n, 497n
 BILLET B., 156 e n, 224, 424n
 BLANCHARD Y.M., 153, 154n
 BLANCO A., 120n
 BLASUCCI A., 161n, 161
 BLET P., 468n
 BLOOM H., 55n
 BODEI R., 321n, 352n, 352
 BOESPFLUG F., 161n
 BOF G., 128n, 135n, 173n, 174n,
 255n, 354n, 356n, 551n, 569n
 BOFF C.M., 18 e n, 350n, 406n,
 437n, 457n, 488n, 493n, 567n
 BOLIS L.E., 55n
 BONAIUTI E., 182n
 BONCINELLI E., 68, 68n
 BONHOEFFER D., 71 e n, 324n,
 343n, 343
 BONNEFOY J.F., 313n
 BORDONI M., 31n, 49n, 337n,
 437n, 509n
 BORGES J.L., 338n
 BORGHESI M., 73n, 73
 BORGNA E., 344n
 BORGONOVO G., 353n
 BORRELL A., 188n
 BORRIELLO L., 419n
 BORTOLIN V., 70n
 BOSCHI B.G., 414n
 BOUFLET J., 15 e n, 55n, 159,
 160n, 176n, 177, 178n, 188n,

- 189n, 190n, 194n, 220n, 223n,
236n, 403n, 520n
- BOVATI P., 499n
- BÒVON M., 17n
- BRACHER K.D., 464n
- BRAMBILLA F.G., 123n, 255n,
459n
- BRANCATO F., 356n
- BRESSAN L., 411, 412 e n, 539,
540n
- BRIGUGLIA A., 406n
- BRINCARD H., 226n, 238n
- BRITO E., 307n
- BROWN R.E., 54n, 146n, 253n
- BRUNETTA G., 464n
- BRUNI G., 265n, 421n
- BRUSEGAN G., 421n
- CABA J., 355n
- CAILLÉ A., 97n, 98n
- CALABRESE G., 41n, 75n, 173n,
200n, 216n, 483n, 564n, 570n,
575n
- CALABUIG I.M., 44n, 85n, 91n,
257n, 259n, 263n, 289n, 294n,
297 e n, 302, 303n, 304n, 321n,
413n, 425n, 438n, 441n, 577n
- CALDUCH-BENAGES N., 142n
- CALERO A.M., 265n, 270n, 283n,
318n, 362, 363n
- CAMACHO F., 561n
- CAMPANINI G., 53n
- CAMUS D., 340n
- CANALS CASAS J.M., 373n, 374n
- CANIATO R., 190n, 226n, 240n,
241n
- CANOBBIO G., 36n, 202n, 320n,
355n
- CANTALAMESSA R., 415n
- CANTERA MONTENEGRO S., 155n
- CAPELLE B., 314n
- CAPITOLO GENERALE DEI FRATI
SERVI DI MARIA, 441n
- CÁRCCEL ORTI C., 524n
- CARDAROPOLI G., 311n
- CARDINALE G., 249n, 524, 528,
537
- CARENA O., 202n
- CARFI A.M., 390n
- CARNITI C., 110n
- CARPINO F., 401n, 401
- CARREIRA DAS NEVES J., 495n
- CARVALHO C.S., 395n, 401, 402n
- CASALE U., 216n, 343, 344n,
407n, 480
- CASTELLANO CERVERA J., 44n,
439n, 442n
- CASTELLANO M., 44n, 184 e n,
186, 439n, 442n, 557n
- CASTELLI F., 71n
- CATTANEO E., 310n
- CERETI G., 568n
- CHALIER C., 16n
- CHÁVEZ E., 196n
- CHÁVEZ RODRÍGUEZ M.G., 196n,
198n, 210n
- CHÁVEZ SÁNCHEZ E., 443n
- CHIURAZZI G., 48n
- CIANCIO C., 139n
- CIBELLI E., 61n
- CIBIEN C., 136n, 557n
- CIMOSA M., 33n
- CINI TASSINARO A., 140n
- CIOLA N., 254n, 509n
- CLAYTON PH., 67n
- CLEMENTE D'ALESSANDRIA, 372n
- CLÉVENOT M., 462n
- CODA P., 437n
- COLIN G., 188n

- COLIVA A., 72n
- COLLET G., 391n
- COLOMBO G., 173n, 313n
- COLZANI G., 21n, 77n, 100n,
101n, 156 e n, 157n, 163 e n,
208n, 271, 272n, 278n, 371n,
522n, 575n
- COMETA M., 364n
- COMMISSIONE PER I RAPPORTI
RELIGIOSI CON L'EBRAISMO,
468n
- COMMISSIONE TEOLOGICA
INTERNAZIONALE, 308n, 311,
327, 406n, 484n
- COMTE-SPONVILLE A., 69 e n, 70
- CONCILIO ECUMENICO VATICANO
II, 20n, 22n, 23n, 46, 68n,
173n, 186, 242n, 273n, 274n,
283n, 298n, 362n, 386n, 569n
- CONFERENZA EPISCOPALE
ITALIANA, 29n, 65n, 135, 136n,
137n, 510n
- CONGAR Y., 150n, 359n, 410,
482n
- CONGREGAZIONE PER IL CULTO
DIVINO E LA DISCIPLINA
DEI SACRAMENTI, 43n, 44n,
176n, 180, 240n, 242n, 391n,
413n, 421n, 440n, 442 e n,
494n
- CONGREGAZIONE PER LA
DOTTRINA DELLA FEDE, 6, 70n,
135n, 155, 165n, 167 e n, 168n,
169n, 170n, 179, 187, 190n,
192, 193 e n, 197n, 201n, 212,
213, 214 e n, 215, 217 e n,
218n, 219, 220, 239n, 241,
246n, 247, 248, 249, 308n,
367n, 370n, 374n, 386n, 454,
457n, 472n, 477n, 480, 481 e n,
482n, 483 e n, 484 e n, 485n,
488n, 490n, 491n, 496 e n,
497n, 499n, 501, 503, 506,
508n, 515n, 520n, 521n, 523n,
524n, 525, 536n, 556n, 568 e n,
586, 629
- CONQUEST R., 464n
- CONSILIUM PRIMARIUM ANNO
MARIALI CELEBRANDO, 416n,
417n, 420n, 421n
- CONSOLARO M.C., 498n, 508n
- CORNWELL J., 62, 63, 468n
- CORVAGLIA M., 236n
- COSTA P., 72n, 337n
- COZZI A., 341n, 491, 493n, 494 e
n, 538n, 543n
- CRISTINO L., 189n, 395n, 402n,
455n, 473n, 477n, 478n, 495n,
500n, 522n
- CROSIGNANI G., 313n
- CUCCI G., 515n
- CUMERLATO G., 290n, 302n, 302
- CURRÒ S., 97n, 98n
- D'ALPA F., 470, 471n, 477n
- D'AMBROSIO G., 399n
- DA FONSECA L.G., 471n, 471
- DA SILVA A.F., 134n
- DAL COVOLO E., 257n
- DAL FERRO G., 421n
- DANIÉLOU J., 71n
- DARTIGUES A., 130n
- DE CANDIDO L.M., 43n, 191 e n,
192n, 241 e n, 443
- DE ALDAMA J.A., 289n
- DE BOUCAUD M., 137n
- DE BRUILLARD PH., 551n
- DE CLERCK P., 413n

- DE FIORES S., 16 e n, 18n, 21n,
30n, 34n, 43n, 124n, 134n,
159n, 163n, 165n, 177n, 189n,
193 e n, 201 e n, 207, 208 e n,
209, 222n, 223n, 224, 225n,
244n, 252n, 255n, 258n, 259n,
275n, 282n, 289n, 290n, 291n,
292 e n, 293n, 294, 295 e n,
304n, 307n, 313n, 314n, 315n,
318n, 320, 321n, 344n, 360,
371n, 382 e n, 384n, 385n,
392n, 397n, 398, 399n, 405 e n,
407 e n, 413n, 420n, 423n, 436,
443n, 446n, 456n, 457, 458n,
471n, 472n, 475n, 480 e n,
493n, 498n, 500n, 501n, 508n,
513n, 514n, 521n, 522n, 551n,
554 e n, 575n
- DE LOUVEUCOURT J.F., 476n
- DE LUBAC H., 329n
- DE LUCA G., 332n
- DE LUNA G., 464n
- DE MATTA C.F., 197n
- DE MONTICELLI R., 95n
- DE MUIZON F., 163n, 163
- DE ROSA G., 100n, 101n, 230n
- De Troconiz
Y SASIGAIN L.M.F., 377n
- DE VILLALMONTE A., 123n
- DEL RE N., 179n, 180n
- DEL RICCIO R., 41n
- DEL FIM TÈXEIRA A., 498n
- DELL'OSSO C., 377n
- DELUMEAU J., 33n, 100n
- DERMINE F.M., 136n, 142n, 143
e n, 399n, 495n,
543n, 544n, 544
- DERRIDA J., 67, 97n, 98n,
98, 99n, 99
- DESALMAND P., 77n
- DI FALCO LÉANDRI J.M., 220,
220n
- DI GIROLAMO L., 267n, 346n,
347n, 347
- DI MARZIO R., 332n
- DI NOLA G., 507n
- DI SIMONE L., 417, 418n
- DIANICH S., 94n, 128n, 135n,
173n, 174n, 255n, 329n, 354n,
356n, 551n, 569n
- DIRSCHERL E., 327n
- DOBLONI P., 464n
- DOROFATTI F., 71n
- DOTOLO C., 8n, 49n, 96n, 168n,
575n
- DOUSSE M., 34n
- DRAGANOVIĆ K., 228n
- DREWERMANN E., 399n, 404 e n,
407 e n, 409
- DULLES A., 567n
- DUNZL F., 76n
- DUPONT J., 137n
- DUPRONT A., 421n
- DURKHEIM É., 394n
- DURRWELL F.X., 86n, 86
- ÉDART J.B., 316n, 322 e n, 354n
- EICHER P., 157n, 308n, 327n,
391n, 573n
- ÉMY N., 340n
- ENGEL P., 324n
- ERTHLER P., 17n
- ESTRADA B., 566n
- ETZI P., 242n
- EVELY L., 566n
- ÉVENOU J., 197n, 441n

FABRIS A., 340n
 FAGGIONI M., 337n
 FANZAGA L., 232n
 FARINA M., 82n
 FASSO S., 278n
 FAVI J.M., 32n
 FEBVRE L., 80n
 FENOGLIO R., 437n
 FERNÁNDEZ D., 471n, 480
 FERRARA C.A., 501n, 503, 506n
 FERRARI G., 395n
 FERRARI P.L., 20n
 FERRARI SCHIEFER V., 18n, 134n,
 163n, 222n, 290n, 304n, 307n,
 344n, 443n, 446n, 508n, 521n,
 522n, 551n, 575n
 FERRARIO F., 322n
 FERRARO C., 232n
 FERRARO G., 394, 566n
 FERREIRA DE FARIAS J.J., 484n,
 522n
 FILIPPI A., 568n
 FILOGRASSI G., 313n
 FILORAMO G., 53n, 82n, 364n
 FISICHELLA R., 34n, 57n, 126n,
 149n, 173n, 182n, 378n, 484n,
 497n, 508 e n, 572n
 FIZZOTTI E., 75n
 FLEMMING F.J., 451, 452n
 FLOREA N., 197n
 FLORES D'ARCAIS P., 54n, 54
 FOLEY D.A., 28n, 473n, 474n,
 477n
 FORLAI G., 152 e n, 312n, 329,
 331n, 358n, 363n, 507n, 564n
 FORNARA R., 106n, 107n, 112n,
 115, 116n
 FORNERO G., 49n, 57n, 394n
 FORTE B., 21n, 40n, 42n, 52n,
 71n, 94n, 145n, 174n, 255n,
 265n, 298n, 323n, 325n, 329n,
 330n, 343n, 354n, 437n, 459n,
 480, 509n, 551n, 571n
 FOURREY R., 511n
 FRANCESCHELLI O., 54n, 337n
 FRANCHI A., 55n, 74n, 462n
 FRÉNAUD F., 570n
 FROSINI G., 51n
 FUCHS W., 356n

 GAETA S., 234, 235n, 236n, 251n
 GAGEY H.J., 322n
 GAGGI M., 340n
 GALANTINO N., 51n, 56n
 GALIMBERTI U., 73n, 74n, 354n,
 355n, 399n
 GALLAGHER M.P., 57n
 GALLENÌ L., 394n
 GALLI DELLA LOGGIA E., 515n,
 515
 GALLUS T., 317n
 GALOT J., 36n, 259n, 273n, 290
 GAMBA M., 16n, 176 e n, 221n,
 228n
 GAMBERINI P., 30n
 GAMBERO L., 134n, 314n, 356n,
 507n
 GARCÍA RODRÍGUES B., 313n
 GARCIA PAREDES J.C.R., 258n,
 564n
 GARELLI F., 71n
 GARRETT S.R., 137n
 GASPARI S., 442n
 GEENEN G., 260n
 GEFFRÈ C., 94n, 324n
 GELIN A., 30n
 GENTILI A., 162n
 GERALDES FREIRE J., 477n, 477
 GÉRARD C., 317n, 341n

- GESCHÉ A., 342n
 GEWISS J., 159n
 GHARIB G., 188n, 507n
 GHIRBERTI G., 114 e n, 545n, 545
 GHIRLANDA A., 38n
 GHIRLANDA G., 484n
 GIANELLI A., 230n, 231n, 250n
 GIANGRECO L., 116n
 GIARDINI F., 55n
 GIBELLINI R., 62, 63n, 157n,
 339n, 394n
 GILA A., 306n, 347n
 GINAMI L., 291n
 GIORELLO G., 54n, 61, 62n
 GIOVANNI DELLA CROCE, 207n,
 178, 207, 545
 GIOVANNI PAOLO II, 25n, 30n, 34
 e n, 35n, 38, 39n, 40n, 49n, 50,
 57n, 63, 65 e n, 66n, 74n, 75n,
 84n, 85n, 86 e n, 87 e n, 88, 96 e
 n, 97 e n, 104 e n, 109n, 130 e n,
 131n, 132, 133n, 136n, 139 e n,
 140 e n, 141, 165 e n, 187, 201n,
 210n, 214, 217, 231, 242n, 250,
 252n, 253n, 256 e n, 263, 266 e
 n, 267 e n, 268 e n, 270, 288n,
 291 e n, 298n, 299n, 305n, 308n,
 325, 328, 331n, 347n, 353n, 358
 e n, 359n, 387n, 388, 390n,
 407n, 413n, 420n, 422n, 439n,
 441n, 455n, 456n, 468n, 477,
 478 e n, 479n, 480, 482n, 484n,
 485, 487 e n, 490 e n, 496, 498 e
 n, 501n, 502, 503, 506, 509n,
 512 e n, 514n, 516, 517n, 519,
 523n, 524, 531, 536, 561n
 GIOVANNI XXIII, 24, 25n, 281,
 310n, 455n, 489, 497n, 502,
 522 e n, 556n
 GIRAUDO R., 202n
 GIUDICI M.P., 123n
 GNILKA J., 29n, 316n, 562n
 GOFFI T., 189n
 GOMES COUTINHO M., 44n
 GONZALEZ FAUS J., 265n
 GONZÁLEZ MONTES A., 367, 368n
 GOYRET PH., 41n, 173n, 200n,
 216n, 483n, 564n, 570n, 575n
 GOZZELINO G., 260n, 439n, 459n
 GRASSO S., 355n, 556n
 GRAZIOSI A., 460n
 GRECO C., 82n, 127n, 578n
 GRESHAKE G., 29n, 32 e n, 345n
 GRISEL G., 275n, 275
 GRONCHI M., 76n, 138n
 GRÜN A., 338n
 GRUPPO DI DIALOGO FRA CATTOLICI
 E LUTERANI USA, 568n
 GRUPPO DI DOMBES, 41n, 173n,
 200n, 216n, 483n, 564n,
 570n, 575n
 GUARDINI R., 52n, 188n
 GUARRACINO S., 461n, 462n,
 463n
 GUASCO M., 181n
 GUERRA L., 290, 455n, 478n
 GUGLIELMI G., 342n
 GUITTON J., 15n
 GÜNTHER W., 103n
 GUOLO P., 63n
 GUTIÉRREZ DE CEA E., 512n
 GUTIÉRREZ GÓMEZ J.L., 197 e n,
 198n, 199n, 201n
 HADJADJ F., 66n
 HARRINGTON D.J., 114n
 HAUGHT J.F., 62n, 63 e n, 67n
 HAUKE M., 123n, 194 e n, 195n,
 239n, 260n

HEIDEGGER M., 52, 67, 81n, 334,
338n, 339n
HELEWA G., 88n
HELLER M., 548n
HENNAUX J.M., 258n
HERCSIK D., 24, 25n, 570, 571n
HESEMANN M., 66n, 504
HIERZENBERGER G., 221n, 224n,
225, 226n, 231n, 236n, 250n
HILL D., 114n
HINES M.E., 157n
HOBBSAWM E., 464n, 464
HOLSTEIN H., 399n, 407n, 407
HOSBAWM E.J., 462n
HOUTEPEN A.W.J., 69n, 97n

IAMMARRONE G., 22n, 139n
IMPAGLIAZZO M., 86n
IMPERATORI M., 528n
INTROVIGNE M., 75n, 364n, 537n
ISNENGI M., 467n
IZQUIERDO GIL P., 239n

JANKÉLÉVITCH V., 337n, 351n
JEANGUENIN G., 138n
JEANLIN F., 449n
JOBERT P., 358n
JOHNSON E., 558, 559n, 570n,
578n, 579n
JUGIE M., 305n, 317n
JÜNGEL E., 330n

KARLIĆ I., 54n
KASPER W., 127n, 128n, 274,
308n, 323n, 323

KERN W., 109n, 113n, 117n,
134n
KESS H., 22n
KESSLER H., 110, 111n, 128n,
149n, 150n, 154n
KITAMORI K., 36n
KNIAZEFF A., 414n
KOCHANIEWICZ B., 271n
KOELER K., 358n
KÖHLER M., 48n
KOLLMANN B., 188n
KOLZOWSKI J., 272n
KONRAD M., 96n
KOPIEC M.A., 20n
KORSCH D., 327n
KORZENIOWSKI I., 498n
KRAUSS H., 100n
KÜBLER ROSS E., 356n
KUHSCELM R., 358n
KÜNG H., 348n
KURET N., 229n
KUTLEŠA D., 233n, 237n, 240n

LA PAGLIA R., 70n
LACOSTE J.-Y., 38n, 157n, 307n,
308n, 337n, 394n, 499n
LADARIA L.F., 284n
LAMBERT D., 394n
LAMBERTINI P., 158, 178 e n,
180, 193, 208, 212, 383 e n,
384n, 386n, 386
LAMBIASI F., 144n
LANG F., 355n
LANGELLA A., 301 e n, 364 e n,
578n
LANZETTA G., 275n, 276 e n,
278, 279n, 282n, 283 e n, 290,
291 e n, 292n

- LARGO DOMÍNGUEZ P., 156n, 202n
- LATOURELLE R., 188n, 334 e n, 378n, 572n
- LAURENTIN R., 15n, 16n, 17n, 19 e n, 21n, 33n, 42n, 51n, 55n, 101 e n, 134n, 152n, 156n, 160n, 188n, 193n, 206 e n, 211n, 221n, 222n, 223n, 224n, 225, 226n, 233n, 236n, 237n, 258n, 259, 260n, 275n, 276n, 289n, 305 e n, 380, 396, 397 e n, 402, 403n, 409 e n, 410, 424n, 428, 436 e n, 438n, 443n, 456n, 457, 462n, 471n, 520n, 546 e n, 548 e n, 549, 550 e n, 551n, 553, 554n
- LAVATORI R., 122n, 125n, 138n
- LAZZARI R., 424n
- LEHMANN K., 308n
- LEMMONNIER M., 159n
- LENOCI M., 337n
- LEONE S., 188n
- LÉVEQUE J., 84n
- LÉVINAS E., 97n, 98 e n, 354n, 463
- LINK H.G., 103n
- LISCIANI PETRINI E., 351n
- LOHFINK G., 69, 70n
- LÓPEZ MARTÍN J., 314n
- LORDA J.L., 96n
- LORIZIO G., 329n, 334n, 569n
- LOZA J., 120n
- LUGARESÍ L., 306n
- LYOTARD J.F., 49n, 53n
- MAGGIANI S.M., 14, 26, 27 e n, 28n, 44, 45 e n, 414n, 419n, 439n, 443 e n, 445, 446n, 450, 451n, 577n
- MAGGIONI B., 415n
- MAGGIONI C., 210n, 360n, 438n, 441n
- MAGNANO P., 66n, 177n, 261n, 562n
- MAGRIS C., 54n
- MAGUIRE A.A., 570n
- MAINDRON G., 223n
- MALNATI E., 572n
- MANARESI C., 483n
- MANCINI R., 342n, 342
- MANCUSO V., 51n, 139n, 355n
- MANDIĆ D., 228n
- MANELLO M.P., 196n, 198n, 210n
- MANICARDI E., 332n, 563n
- MANNS F., 356n
- MANTERO P., 232n, 233n, 364n
- MANTOVANI M., 437n
- MANZI F., 145n, 257n, 270n, 358n, 539n
- MARCHESI G., 231n
- MARCONCINI B., 29n, 135n
- MARÉCHAL J., 522n
- MARIA CELINA
DI GESÙ CROCIFFISSO, 477n
- MARIĆ F., 228n
- MARIELLA M., 17n
- MARION J.L., 97n, 98n, 98
- MARITANO M., 306n
- MARMION D., 157n
- MARQUES J.F., 472n
- MARRANZINI A., 120n, 135n
- MARTELET G., 54n
- MARTELLI M., 325n, 326, 464n
- MARTINA G., 467n, 471n
- MACCHI A., 230n, 231n, 250n
- MACCHI S., 123n
- MADONIA N., 147n, 150n

- MARTINELLI P., 345n
MARTÍNEZ J.M., 304n
MARTINI C.M., 37, 38n, 42n, 109n
MARUCCI C., 355n
MARZANO M., 340n
MASCIARELLI M.G., 30n, 31n, 33n, 91 e n, 92n, 110n, 254, 255n, 349n, 358n, 365n, 511n, 513n, 563 e n, 576n
MASINI M., 349n
MASULLO A., 95n, 95
MATEOS J., 561n
MATOS FERRIERA A.,
MATTEI R., 182n, 182
MAUSS M., 99n
MAZZA F., 47, 555n, 556n
MAZZANTI A.S., 174n
MAZZARELLA E., 509n
MAZZILLO G., 340n
MCGRATH A.E., 54n
MEIER C.M., 465 e n, 466
MELCHIORRE V., 356n
MELE F., 54n
MELLO A., 562n
MENOZZI D., 460, 461n, 462n
MEO S., 21n, 30n, 43n, 177n, 252n, 258n, 275n, 282n, 289n, 304n, 314n, 315n, 413n, 423n, 440n, 475n, 498n, 514n, 570n
MESSORI V., 334n, 505n
METZ J.B., 349n, 499n, 571n, 573n
MICCOLI G., 469n
MIETH D., 71n
MIGUEL A., 498n
MIGUEL P., 101n, 161n, 410n
MILANO A., 94n, 182n, 232n, 313n
MILITELLO C., 88n, 202n, 204n, 255n, 273n, 275n, 287n, 297n, 298n, 322n, 354n, 366n, 373n, 381n, 419 e n, 570n
MIMOUNI S.C., 133n
MISAGO A., 223n
MOLARI C., 275n, 354n, 509n
MOLTMANN J., 24 e n, 36n, 68n, 83n, 97n, 259n, 574n
MONDELLO V., 202n
MONDIN B., 316n
MONTI D., 351n,
MOONS H.M., 39n, 416n
MORALES RÍOS J.H., 76n
MORANDINI S., 337n
MOREIRA AZEVEDO C.A., 189n, 395n, 402n, 455n, 473n, 477n, 478n, 495n, 500n, 522n
MORISSETTE R., 528n
MORREALE G.M., 439n
MORRONE F., 338 e n, 345n, 347n
MUCCI G., 55n, 72n, 160 e n, 161n, 483n
MÜELLER O., 279n
MÜHLEN H., 258n, 259n, 270n
MÜLLER A., 299n
MÜLLER G.L., 307n
MÜLLER U.B., 146n
MUZUMANGA
MA-MUBIMBI F., 557n
NALDINI M., 358n
NAPOLITANO M.L., 469n
NARDI C., 364n
NATOLI S., 341n
NAVARRO PUERTO M., 322n
NEDOMANSKY O., 221n, 224n, 225, 226n, 231n, 236n, 250n

- NEWMAN J.H., 437n
 NICOLAS H., 290, 317n, 384n
 NITROLA A., 141n, 151n, 322n,
 356n, 436n
 NUIĆ V., 236n
- O'CALLAGHAN P., 86n
 O'CARROL M., 289n
 O'COLLINS G., 21n, 128n, 129n,
 147, 148n, 151n, 348n
 O'COLLINS J.J., 499n
 OCCHETTA F., 230n
 OCCHIPINTI G., 207n, 377n
 ODIFREDDI P., 51n, 55n
 O'DONNELL C., 441n
 ONFRAY M., 54n, 76, 77n
 ORAISON M., 399n, 553
 ORLANDO P., 337n
- PAGANO G., 188n, 576n
 PAGAZZI G.C., 110n
 PALAZZI VON BÜREN F.J., 318n
 PALAZZINI P., 167n
 PALUMBIERI S., 36n, 80n
 PANNENBERG W., 113n, 117n
 PANTEGHINI G., 72n, 74n, 137n
 PAOLINI S., 505n
 PAOLO VI, 180, 187, 195, 231,
 233, 243, 261 e n, 290n, 291,
 297, 302, 311, 381, 415n, 422n,
 425 e n, 439, 443, 450, 455n,
 489, 498n, 502, 556n, 557n,
 586
 PÁSZTOR E., 179n
 PAVESE A., 399n
 PEDICO M.M., 413n, 443n
 PEIÑADOR M., 313n
- PEISKER C.H., 572n
 PEK K., 490n
 PELIKAN J., 42n
 PELLEGRINI A., 46, 74n, 417n
 PENNA R., 30n, 36n, 38n, 39n,
 51n, 114n, 120n, 135n, 137n,
 140n, 142n, 145n, 188n, 293n,
 316n, 322n, 332n, 333n, 354n,
 491n, 544n, 545n, 566n
 PENTIUC E.J., 137n
 PEREGO G., 30n, 36n, 38n, 39n,
 51n, 114n, 120n, 135n, 137n,
 140n, 142n, 188n, 316n, 322n,
 333n, 354n, 491n, 544n,
 545n, 566n
 PERETTO E., 30n, 252n
 PÉREZ MARQUEZ R.A.M., 497n,
 513n
 PÉREZ TORO C., 261n, 446n
 PERIN A., 387n
 PERRELLA S.M., 3, 5 e n, 6n, 7, 8,
 10, 11, 13, 18n, 21n, 22n, 25n,
 27n, 34n, 39n, 42n, 45 e n, 46 e
 n, 53n, 74n, 75n, 77n, 130n,
 134n, 136n, 140n, 141n, 146n,
 154n, 155n, 163n, 165n, 171n,
 174n, 184n, 187n, 190n, 191n,
 193n, 222n, 223n, 247, 253n,
 255n, 256n, 258n, 263n, 264n,
 265n, 282n, 283n, 290n, 291n,
 299n, 301 e n, 303n, 304n,
 305n, 307n, 310n, 319n, 320n,
 331n, 344n, 347n, 356n, 361n,
 364n, 370n, 371n, 376n, 380n,
 384n, 385n, 386n, 387n, 388n,
 392n, 393n, 414n, 421n, 422n,
 433n, 436n, 437n, 439n, 441n,
 443n, 446n, 453n, 462n, 467n,
 479n, 484n, 490n, 500n, 507n,
 508n, 509n, 510n, 514n, 521n,

- 522n, 528n, 551n, 556n, 557n,
560n, 561n, 574n, 575n, 576n,
581n
- PERSICO A.A., 155n
- PESCH O.H., 187n, 459n
- PETRÀ B., 551n
- PETRAS J., 340n
- PETRIGLIERI I., 65n
- PHILIPS G., 285n, 317n
- PIAZZA O.F., 41n, 75n, 173n,
200n, 216n, 356n, 436n, 483n,
509 e n, 564n, 570n, 575n
- PIÉ-NINOT S., 152n, 173n, 200n,
308n, 309n
- PINKUS L., 357 e n, 399n
- PINTO P.V., 481n
- PIO X, 133n, 155 e n, 181 e n,
182n, 183 e n, 193, 195, 199,
222n, 231, 244, 260n, 273n,
277, 278, 279, 283n, 287, 295,
305n, 306, 312, 313n, 314, 315,
317 e n, 337n, 372, 380n, 424,
425n, 455 e n, 467n, 468n,
469n, 489n, 500n, 502n, 628
- PISTONE R., 137n
- PIZZARELLI A., 304 e n, 305n,
348n, 355n, 359, 436, 528n,
529n
- PIZZARELLI P., 304 e n, 305n,
348n, 355n, 359, 436, 528n,
529n
- POMIAN K., 465n
- PONCE CUÉLLAR M., 40n, 263n,
312n, 434, 435n, 480, 543n
- PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA
INTERNATIONALIS, 45, 256n,
313n, 315n, 318n, 349n, 350n,
351n, 379n, 380n
- POSSENTI V., 49n, 339n
- POTTMEYER H.J., 109n, 113n,
117n, 134n
- POZO C., 100n, 101n, 265n,
366n, 480
- POZZO G., 172 e n, 308n
- PRATESI A., 483n
- RABEYRON P.L., 73n
- RAES A., 314n
- RAFFELT A., 157n
- RAHNER H., 387n
- RAHNER K., 6, 21n, 62, 67, 127n,
157 e n, 158 e n, 159 e n, 202n,
208 e n, 225, 272 e n, 273n,
306n, 308n, 318 e n, 319n, 337n,
339n, 345, 346n, 347n, 350n,
366, 367n, 370n, 371n, 372,
384n, 385 e n, 386, 401n, 491,
492, 493n, 494n, 538n, 543n
- RAMBALDI FEDELMANN E.I.,
364n
- RASTRELLI M., 236n
- RATZINGER J., 21n, 41, 42n, 64n,
71n, 76n, 82n, 95n, 136n, 151n,
165 e n, 167 e n, 168 e n, 169n,
170n, 201n, 202n, 284 e n, 291,
307n, 324n, 325n, 326, 367n,
370n, 374n, 386n, 388n, 406,
407n, 472 e n, 477n, 485, 487,
488n, 491 e n, 492, 497n, 502,
505 e n, 516 e n, 517, 518, 519,
520n, 521n, 523 e n, 524 e n,
525, 526n, 529n, 530, 531, 535,
536 e n, 537, 538, 540, 555,
556n, 627, 629
- RAULET É., 73n
- RAVASI G., 30n, 36n, 38n, 39n,
51n, 110n, 112n, 114n, 120n,
135n, 137n, 140n, 142n, 188n,

316n, 322n, 333n, 354n, 491n,
 544n, 545n, 566n
 REALE G., 53n, 81n, 82n, 406n
 RÈMOND R., 471n
 REMOTTI F., 82n, 336n
 REPOLE R., 324n
 REYNIER CH., 544n
 RICCARDI A., 93n, 139n, 464n
 RICCIARDO R., 16n, 177n, 222n
 RICHARDSON R., 188n
 RICKEN D., 220, 221n, 222n,
 223n
 RIES J., 70n
 RIGOBELLO A., 53n
 RISSO P., 276n
 ROCCUCCI A., 86n
 RODRIGUEZ A.A., 196n, 198n,
 210n, 373n, 374n
 ROGGIO G.M., 20n, 37n, 47,
 351n, 370n, 387n, 448n, 552n,
 575n
 ROMANO A., 373n, 374n
 RONCHI E.M., 31n
 RONDINARA S., 394n
 RORTY R., 324n
 ROSCHINI G.M., 123 e n, 155n,
 184 e n, 317n, 500n
 ROSENZWEIG F., 354n
 ROSSÉ G., 560n, 562n
 ROSSI MONTI M., 578n
 ROSSO S., 210n, 258n, 413n,
 423n
 ROTEN J., 397n, 408n, 408
 ROUTHIER G., 298n
 ROVIRA G., 271n
 RUGGENINI M., 324n
 RULLI G., 229n
 RUPČIĆ L., 236n
 RUSSO A., 174n
 S. TOMMASO D'AQUINO, 24n, 290n
 SABETTA A., 392n
 SALA E., 232n, 233n
 SALA G.B., 328, 329n
 SALA N., 340n
 SALE G., 155n, 469n, 524n
 SALVARANI B., 332n
 SALVATI G.M., 254n, 463n
 SALVI M., 344n
 SALVIOLI M., 38n
 SAND A., 126n
 SANNA I., 49n, 54n, 58 e n, 59,
 60n, 71n, 84n, 86n, 157n, 354n
 SANSONETTI V., 190n, 226n,
 240n, 241n
 S. AMBROGIO, 288n
 SARAIVA MARTINS J., 165n,
 196n, 274n
 SARTOR D.M., 442n
 SARTORE D., 136n, 557n
 SARTORI L., 344, 482n, 568n
 SARTRE J.P., 52, 81 e n, 82, 334,
 339n
 SAVAGNONE G., 77n, 406n
 SBALCHIERO P., 15n, 16n, 17n,
 19n, 55n, 73n, 101n, 117n,
 120n, 130n, 134n, 137n, 143n,
 151n, 160n, 162n, 177n, 178n,
 185n, 188n, 189n, 193n, 197n,
 206n, 211n, 220n, 221n, 222n,
 223n, 224n, 226n, 340n, 397n,
 402, 403n, 404n, 409n, 410n,
 424n, 456n, 471n, 520n, 546n,
 548n, 550n, 551n, 554n
 SCAIOLA D., 30n, 39n
 SCALMANA G., 61n, 68n, 400n
 SCANZIANI F., 444n, 539n
 SCARVAGLIERI G., 18n, 86n
 SCHERER G., 333n
 SCHIAVONE A., 336n

- SCHILLEBEECKX E., 127n, 315n, 315
- SCHINELLA I., 202n, 360n, 413n, 535n
- SCHLIER H., 458n
- SCHMIDAUER H. CH., 23n
- SCHMIDT JR. F.W.,
- SCHÖKEL L.A., 110n
- SCHREINER K., 42n, 305n, 578n
- SCIARRETTA G., 341n
- SCICLUNA CH. J., 193n, 214n, 217n, 218 e n, 246n, 515n
- SCOGNAMIGLIO E., 53n, 103n
- SECKLER M., 109n, 113n, 117n, 134n, 207n
- SECONDIN B., 340n
- SEMERARO M., 358n
- SEQUERI P., 60 e n, 109n, 247, 344n, 564n, 580n
- SERPA R., 74n
- SERRA A., 17n, 30n, 31n, 89n, 104n, 105n, 131n, 141n, 145n, 253n, 269n, 290n, 294n, 314n, 351n, 358n, 363n, 365, 366n, 557n, 563n, 574n
- SERRETTI M., 18, 19n
- SESBOUË B., 311n, 312n, 435 e n, 482n, 568n
- SESÉ B., 177n
- SETTEMBRINI M., 491n
- SEVERINO E., 53n, 91n, 91
- SGREVA G., 231n, 232n, 250n
- SIBILIO V., 129n
- SICHÈRE B., 78n
- SICRE J.L., 108n
- SILESIO A., 354n
- SILVESTRELLI A., 167n, 481n
- SISTI A., 112n
- SIVIRIĆ I., 249n
- SKRZYPCZAK O., 120n
- SOBRINO J., 83n
- SOCCI A., 486n, 501 e n, 502 e n, 503, 505n
- SODANO A., 165n, 485, 496, 497n, 524, 528
- SODI M., 440n
- SOLANO G.I., 100n
- SÖLL G., 312n, 320n, 379n
- SORAVITO DE FRANCESCHI L., 35 e n
- SORRENTINO D., 39n, 570n
- SOUSA E SILVA M.F., 477n
- SPAEMANN R., 94n
- SPARACO C., 59n
- SPATARO R., 183n
- SPEZIALE V., 364n
- SPREAFICO A., 491n
- STAGLIANÒ A., 96n, 252n, 274n, 307n, 378n, 387n, 387
- STANCATI T., 122n
- STANNARD R., 188n
- STARK R., 75n
- STEFANI P., 118, 119n
- STERN J., 178n, 551n
- STILWELL P., 189n, 395n, 402n
- STOBBE H.G., 327n
- STOCK G., 336n
- STOCK K., 36n, 51n
- STRAMARE T., 142n
- STROLA G., 566n
- STUHLMACHER P., 458n
- SUAREZ F., 178, 208 e n, 313n, 374n, 385n
- SUBACCHI M., 70n
- SUDBRACK J., 162n
- SUH A., 21n, 153n, 157n, 371n, 471n, 556n
- SULLIVAN F.A., 167n, 173n, 200n, 202n, 205 e n, 290n, 310n, 483n

TANGORRA G., 286n
 TANZARELLA S., 66n
 TAPIA S., 75n
 TAYLOR C., 57n, 72n
 TEIXEIRA FERNANDES A., 396n
 TERRIN A.N., 336n
 TESTA E.N., 137n
 TESTA L., 511n
 THEILLIER P., 188n
 THEOBALD CH., 116n, 254n,
 309n, 310n, 580n
 TILICH P., 23n, 62, 66
 TIPLER F.J., 400n
 TOMATIS F., 394n
 TOMÉI A., 224n
 TONIOLO E.M., 58n, 290, 507n
 TORNIELLI A., 17n, 155n, 230n,
 231n, 250n, 471n, 498n
 TORREL J.-P., 34n
 TORRES NEIVA A., 500n
 TOSATTI M., 43n, 72n, 222 e n,
 486n, 503 e n, 504n, 504
 TOSOLINI T., 307n
 TOTARO F., 329n
 TOYNBEE A., 48n
 TRAMPS A., 473n
 TRIACCA A.M., 91n, 136n, 440n,
 442n, 557n
 TRONTI M., 467n
 TRUDU F., 441n
 TURI A.M., 143n
 TURI T., 304n, 436, 521n
 TURUDIĆ I., 228, 232n, 233, 234n
 TWELFTREE G.H., 135n
 VALENTINI A., 89n, 145n, 253n,
 415n, 557n
 VALENZIANO C., 417n
 VALSECCHI A., 91n
 VANHOYE A., 52n, 273n
 VANNINI M., 162n
 VANZAN P., 177n
 VATTIMO G., 18n, 49n, 54n, 57 e
 n, 58n, 59n, 501n
 VAUCHEZ A., 163n
 VELTMAYER H., 340n
 VENDEMIATI A., 53n, 72n
 VERAJA F., 196n
 VERCELLETTO P., 161n
 VERGOTE A., 405 e n, 409
 VERNETTE J., 189n, 340n
 VERWEYEN H., 157n, 342n
 VETRALI T., 345n
 VIERO G.J., 44n
 VIGNOLO R., 116n
 VILLAFIORITA MONTELEONE A.,
 262 e n, 263n, 283n
 VIOLANTE T.M., 17n
 VISCA D., 231n
 VITALE V., 51n
 VITALI D., 377n, 378n, 378
 VITI SOGLIAN D., 469n
 VOLKEN L., 370n, 371n, 385 e n,
 386
 VOLPI F., 53n, 339n
 VON BALTHASAR H. U. 101n,
 109n, 272, 306n, 345n, 346 e n,
 347n, 375 e n, 417n, 569n
 VON RAD G., 113n
 VONA C., 131n
 VORGRIMLER H., 401n
 WALLON PH., 404n
 WALTER P., 73, 308n, 323
 UBODI F., 16n
 UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI
 LITURGICHE DEL SOMMO
 PONTEFICE, 413n, 516n

WELKER M., 259n
WERBICK J., 307n, 483n, 573n
WERWEYEN H., 49n
WILFRED F., 83n
WSZOLEK M., 258n, 287n

XERES S., 155n

ZAIA F., 337n
ZAMBERLAN N., 440n

ZAMBRANO M., 418n, 418
ŽANIĆ P., 232n, 233, 236,
237, 238n
ZAS FRIZ DE COL R., 419n, 513n
ZAVALLONI R., 399 e n, 401n
ZAVATTA P., 52n
ZIVIANI G., 258n
ŽIŽEK S., 54n
ZOLLNER H., 515n
ZUCAL S., 337n
ZUCCARO C., 72n, 333n

INDICE GENERALE

Prefazionepag. 5

INTRODUZIONE » 15

A) Il primato assiologico della Scrittura » 20

B) Le apparizioni/mariofanie:
conoscere valutare interpretare » 25

CAPITOLO PRIMO

**DIO E LA FEDE CRISTIANA NEL TEMPO
DELLA CRISI POSTMODERNA** » 48

1. Il nostro tempo: tra “Pantheon” -
“Far West” e “nuovi atei” » 51

2. Cristianesimo, umanità e natura
nell’era della “cultura liquida” » 74

*31 Il cristianesimo e Maria
banditori della speranza affidabile* » 84

3. Il dono dell’amore agapico del Dio di Gesù:
il riscatto dall’apatia antropocentrica » 93

41 La redditività del donare » 97

CAPITOLO SECONDO

**LE APPARIZIONI MARIANE NELLA STORIA
TRA BIBBIA - MAGISTERO - TEOLOGIA** » 104

1. Le apparizioni nella Bibbia » 106

21 Le teofanie bibliche » 114

22 Le angelofanie » 120

23 Le cristofanie neotestamentarie » 125

24 Le satanofanie » 134

2. Le apparizioni pasquali di Gesù Risorto » 144

3. “Apparizioni” e “Visioni”: il contributo dei teologi » 155

*41 Rivelazione pubblica e privata:
la posizione di Joseph Ratzinger* » 165

4. La procedura ecclesiastica prima del 1978	pag. 172
5. Le “Normae” della CDF del 1978	» 186
61 <i>Rivelazioni private:</i>	
<i>fede teologale o fede umana?</i>	» 193
62 <i>Rilettura teologico-giuridica</i>	
<i>delle Normae del 1978.</i>	» 211
6. Mariofanie a Medjugorje?:	
un caso ancora sub iudice	» 225
71 <i>Gli interventi dell'autorità ecclesiale</i>	» 236

CAPITOLO TERZO

LE APPARIZIONI MARIANE - MARIOFANIE

INTERPRETAZIONE TEOLOGICA

1. La dimensione trinitaria del servizio salvifico della Vergine	» 253
2. Cooperazione salvifica e partecipazione di Maria al sacerdozio del popolo di Dio	» 272
31 <i>Maria “virgo sacerdos”:</i> <i>storia e problemi</i>	» 275
32 <i>La dottrina del Vaticano II</i>	» 282
33 <i>Maria, ministra et ancilla Redemptoris</i>	» 286
3. La glorificazione celeste di Maria fondamento teologico delle mariofanie	» 303
41 <i>L'asserto dogmatico di Pio XII</i> <i>del 1 novembre 1950</i>	» 312
42 <i>Il dogma nel contesto della crisi</i> <i>degli assoluti veritativi</i>	» 323
43 <i>L'Assunzione di Maria: risposta alla morte</i> <i>e speranza per l'eternità</i>	» 331
44 <i>Maria, una presenza glorificata</i>	» 354
4. Le mariofanie: carismi e doni per l'umanità e per la Chiesa	» 368
5. Scienze umane e teologiche e i fatti “oltre-natura”	» 394
6. I santuari mariani: ragioni-finalità-attualità	» 412
7. I contributi del Congresso Mariologico-Mariano di Lourdes sulle apparizioni.	» 425
81 <i>I criteri di interpretazione</i> <i>delle apparizioni/mariofanie</i>	» 433
82. <i>Rapporto tra liturgia e mariofanie</i>	» 438

CAPITOLO QUARTO

LE APPARIZIONI E IL MESSAGGIO

DI FATIMA, OGGIpag. 455

1. Una mariofania importante nel “secolo inquieto” » 456
2. Fatima 1917: “la più profetica”
delle mariofanie moderne » 470
3. Il “Messaggio di Fatima”:
un documento complesso e discusso » 480
4. La spinosa questione del “terzo segreto” » 495
5. Il “terzo segreto” e l’Anno sacerdotale
di Benedetto XVI » 510
6. I quesiti di mons. Hnilica
e le risposte di Papa Ratzinger » 525

CONCLUSIONE GENERALE » 543

- A) Mariofanie: eventi di Grazia e di Presenza
che suscitano contrasti e riserve » 546
- B) Maria, maestra di stile cristiano » 557

ANNESSO

Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede,
Norme della Sacra Congregazione per la Dottrina
della Fede sul modo di procedere nel giudicare
presunte apparizioni e rivelazioni » 581

Bibliografia generale » 587

Indice dei nomi » 603