

Alberto Cozzi

APPROCCIO TEOLOGICO-SISTEMATICO ALLE APPARIZIONI In dialogo con K. Rahner

SOMMARIO: I. SPUNTI PER L'IDENTIFICAZIONE DEL FENOMENO: VISIONI E/O APPARIZIONI?: 1. *L'interpretazione teologica di Fatima: punti di convergenza con la proposta di Rahner*; 2. *La questione che permane: apparizioni e/o visioni? Ovvero la questione della «presenza del corpo glorioso» (di Maria)*; 3. *Interventi «soprannaturali» di Dio: sono ancora pensabili e auspicabili?* – II. IL CENTRO DEL MESSAGGIO: LA MISSIONE DI «CONSACRAZIONE AL CUORE IMMACOLATO DI MARIA»: 1. *La questione del «centro» del messaggio profetico: il cuore immacolato e la riparazione*; 2. *Consacrazione e/o affidamento: il senso di un «gesto salvifico»*; 3. *Dalla profezia all'apocalittica: un problema di accento che pone una questione ermeneutica* – III. LA «COSTRUZIONE ECCLESIALE» DELLE APPARIZIONI QUALE AVVENIMENTO PROFETICO: 1. *Il senso dei «segreti»: sapere e/o discernere?* 2. *Maria come «sistema di valori» e «microcosmo»* – CONCLUSIONI

Il saggio qui proposto ha la forma di un dialogo a distanza con K. Rahner sul fenomeno delle visioni/profezie. Le sue intuizioni, peraltro, sono presenti in alcuni punti dell'interpretazione teologica di Fatima, autorevolmente formulata da J. Ratzinger. L'intento è quello di fare interagire le due letture per avere una qualche intelligenza teologica del fenomeno. La scansione è dettata dalle particolarità delle apparizioni di Fatima: un primo approccio al fenomeno delle visioni/apparizioni, secondo la loro natura specifica; un'analisi del «messaggio profetico» in esso contenuto; una considerazione della dimensione ecclesiale e quindi del valore di «esperienza carismatica» suscitata dallo Spirito per l'edificazione della Chiesa nel tempo. Sono i tre termini su cui si può articolare la considerazione teologica di questi fenomeni: visioni/profezie/carismi. I tre termini corrispondono approssimativamente alle tre domande classiche: origine/natura, fine, frutto.

I. SPUNTI PER L'IDENTIFICAZIONE DEL FENOMENO: VISIONI E/O APPARIZIONI?

La prima domanda di fronte a Fatima è la più radicale e quindi, nella sua semplicità, la più complessa: che cosa è successo? La prospettiva in cui è assunta la domanda – ed è questo il contributo prezioso di Rahner – non è immediatamente quello dell'esperienza ordinaria, del «senso comune», bensì quello dell'esperienza cristiana della grazia di Dio, che è realtà presente e attiva nella storia. Detto altrimenti: interessa meno chiedersi se ci possono essere o meno delle esperienze miracolose, straordinarie, «soprannaturali». La vera questione per un credente è che senso hanno e come vanno valutate simili esperienze nel contesto di un'esperienza di fede e quindi in base all'azione dello Spirito del Risorto che edifica la Chiesa.

1. *L'interpretazione teologica di Fatima: punti di convergenza con la proposta di Rahner*

Senza voler forzare il testo, sembra di poter ravvisare nel commento teologico all'interpretazione del segreto di Fatima due fondamentali punti di convergenza con la proposta di Rahner sul significato teologico delle «visioni e profezie»¹. Non si tratta di collegamenti diretti (una simile dipendenza non è dimostrabile), ma di punti di convergenza, che rimandano forse a riferimenti comuni (S. Tommaso).

Un primo punto di convergenza è il recupero dell'idea del «carisma profetico» nel processo di appropriazione della rivelazione. Siamo nell'ambito delle riflessioni sul «luogo teologico delle rivelazioni private». Il contesto è quello di una visione meno dottrinale e più dinamica e vivente della «rivelazione pubblica», intesa appunto come «processo vitale» che non riguarda solo verità intellettuali da conoscere. Tale rivelazione è compiuta in modo definitivo e insuperabile, ma nel processo della sua appropriazione e comprensione da parte dei credenti c'è spazio per le «rivelazioni private» riconosciute dall'autorità della Chiesa, che non «completano» la rivelazione definitiva di Cristo, ma «aiutano a viverla più pienamente in

¹ Ci riferiamo a J. RATZINGER, *Interpretazione del «segreto». Commento teologico*, in *Il Regno Documenti* 13 (2000) 401-405; e a K. RAHNER, *Visionen und Prophezeiungen*, Herder, Freiburg 1958.

una determinata epoca storica». Su questo sfondo le rivelazioni private, tra cui Fatima, vengono classificate mediante la categoria teologica del «carisma profetico». Tale carisma deve essere esaminato con cura, ma non può essere «disprezzato» (1 Ts 5,19-21). La profezia non consiste nella «predizione del futuro», quanto piuttosto nella «spiegazione della volontà di Dio per il presente» e quindi nel «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'attualizzazione dell'unica rivelazione, che mi riguarda profondamente: la parola profetica è avvertimento o anche consolazione o entrambe insieme»².

All'idea di carisma profetico si può allora collegare la categoria di «segni del tempo», ripresa dal Vaticano II, giungendo alla conclusione significativa per l'interpretazione del segreto di Fatima:

«Nelle rivelazioni private riconosciute dalla Chiesa – quindi anche a Fatima – si tratta di questo: aiutarci a comprendere i segni del tempo e a trovare per essi la giusta risposta nella fede»³.

È stato proprio Rahner a proporre di rileggere Fatima e le apparizioni mariane mediante il recupero della categoria di «carisma» e di «profezia», sullo sfondo di una visione più dinamica della rivelazione intesa come «auto-comunicazione di Dio». Tale visione dovrebbe propiziare l'idea che la stessa attualizzazione della rivelazione avviene ancora «dall'alto», cioè mediante mozioni divine soprannaturali, che permettono di cogliere nel tempo un imperativo che corrisponde alla volontà di Dio sul presente. Se questo è vero, non si comprende la reticenza a estendere il carattere impegnativo per la fede delle «rivelazioni private»: se si tratta di carismi che attualizzano l'imperativo di Dio per il presente, non al modo di una deduzione più o meno razionale dal deposito rivelato, bensì nel senso di una concretizzazione della mozione divina che conferma e riprende la rivelazione compiutasi in Cristo, perché tale imperativo non dovrebbe impegnare la fede, tanto più se la Chiesa ha autorevolmente riconosciuto l'apparizione? Su questo Rahner sembra più conseguente.

² J. RATZINGER, *Interpretazione del «segreto»*. *Commento teologico*, 403.

³ *Ivi*.

Un secondo punto di convergenza è l'analisi della «struttura antropologica» delle rivelazioni private, corrispondente alla raffinata disamina rahneriana del fenomeno mistico delle visioni. Lo sforzo di leggere le apparizioni alla luce delle visioni «corporee o immaginative» ricorrenti nelle grazie mistiche è un contributo originale e promettente. Toglie infatti le apparizioni da sospetti e diffidenze dovuti all'impressione di arbitrarietà ed estraneità rispetto all'esperienza spirituale dei credenti. Il tentativo di inserirle in un contesto di antropologia della fede plausibile e teologicamente identificabile è uno dei suggerimenti più preziosi della proposta di Rahner⁴.

La caratterizzazione del tipo di «visione» che è in gioco nelle apparizioni di Fatima (non percezione corporea esterna coi sensi né visione spirituale senza immagini) è accurata:

«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... 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 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 soprasensibile 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... La persona viene condotta al di là della pura esteriorità e dimensioni più profonde della realtà la toccano, le si rendono visibili»⁵.

In concreto però il soggetto non coglie l'oggetto puro, dal momento che si tratta di realtà che oltrepassano il nostro orizzonte di esperienza, ma deve concorrere a costruirlo mediante un «processo di traduzione». Bisognerà quindi vigilare perché in questo partecipare al formarsi dell'immagine di ciò che appare, non vi siano errori falsificanti. Le apparizioni non sono «fotografie dell'al di là». Il linguaggio delle visioni è immaginifico e simbolico.

⁴ K. RAHNER, *Visionen und Prophezeiungen*, 31-75.

⁵ J. RATZINGER, *Interpretazione del «segreto»*. *Commento teologico*, 403.

La stessa preoccupazione guida le riflessioni di Rahner, che immagina un «tocco divino» molto interiore (non interagente coi sensi esterni) eppure in dialogo con l'uomo, che concorre alla costruzione della visione. Ma proprio a questo livello si coglie la differenza radicale della proposta di Rahner, che merita qualche precisazione. Si ha l'impressione che i termini dell'analisi rahneriana siano da un lato l'azione di Dio sull'intimità spirituale della persona, un tocco che sta al di là di ogni immagine e oggetto e come tale è inoggettivabile come il mistero divino; dall'altra parte c'è il potere immaginativo del veggente, coi suoi limiti, le sue risorse e i suoi condizionamenti: «Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur». Ma ci si deve chiedere se, nel caso delle apparizioni, i due termini messi in campo siano sufficienti. Qui si avverte il limite della proposta di Rahner di ricondurre le apparizioni alle visioni mistiche e al loro funzionamento, teso tra inoggettività della mozione divina e sua mediazione categoriale, antropologicamente condizionata. In che misura l'azione di Dio nelle apparizioni è riconducibile all'influsso/mozione sull'anima dei mistici? Non è più realista l'idea di Ratzinger di un tocco divino che permette di accorgersi di un mondo o di oggetti solitamente sottratti all'esperienza? Insomma: le apparizioni rimandano alla grazia della «contemplazione infusa», con l'aggiunta di qualche immagine più o meno costruita dal veggente, oppure all'esperienza del mondo del Risorto e alla sua misteriosa presenza corporea trasfigurata? Siamo al cuore del problema teologico.

2. La questione che permane: apparizioni e/o visioni? Ovvero la questione della «presenza del corpo glorioso» (di Maria)

(a) La domanda che emerge a questo punto potrebbe forse essere così espressa: l'idea di una mozione divina interiore, di una grazia speciale di contemplazione che guida il veggente in un determinato stato mistico a percepire una certa immagine, è adeguata a spiegare ciò che accade in un'apparizione? Oppure bisognerebbe distinguere meglio tra visione e apparizione proprio sul versante dell'oggetto che «si dà a vedere»? La differenza sta nell'idea di «presenza». Cosa si «rende presente»? La mozione di un Dio inoggettivabile, eppure sentito vicino e reale come un oggetto di esperienza, al punto che il soggetto elabora un'immagine che rappresenti questa presenza? Oppure si tratta del corpo glorioso che si rende sperimentabile al veggente in forme e modi conformi alla sua cultura ed esperienza spirituale? In termini teologici l'alternativa rimanda probabilmente proprio all'idea

di causalità divina: come opera Dio nell'esperienza spirituale dei credenti? Si può pensare che, alla luce del compimento della rivelazione nel Risorto, l'agire di Dio nella storia non possa che avere la forma di un'attualizzazione della presenza del Glorificato nelle sue varie dimensioni? È evidente che non si esclude né si vuol problematizzare l'azione della grazia come mozione interiore del Dio trascendente e inoggettivabile nell'anima dei mistici. Ma anche in questa prospettiva è interessante nel saggio di Rahner la continua precisazione che il vertice della mistica cristiana non potrebbe consistere in una contemplazione infusa priva di immagini e oggetti, perché orientata al Dio ineffabile. Si tratterebbe di una contemplazione neoplatonica o della mistica orientale, ma non della fede cristiana retta dal mistero dell'incarnazione. Ma ancora una volta si ripropone la domanda. Che cosa esige di cercare altre categorie per cogliere la differenza specifica di ciò che avviene nelle apparizioni mariane: è il principio dell'incontro di Dio con l'uomo nell'incarnazione o non piuttosto l'idea che Dio ha compiuto la sua rivelazione nella glorificazione di Cristo (e della Madre con Lui)?

In questa direzione ci sembra promettente l'idea che va emergendo, nella letteratura mariologica italiana, della «presenza di Maria glorificata» nella storia, nel cammino della Chiesa e nell'esperienza spirituale dei credenti⁶. La suggestione da raccogliere ci pare proprio l'idea che nelle apparizioni ciò che viene sperimentato non è una mozione divina inoggettivabile (eppure tradotta in visione), ma una presenza accompagnata da visioni immaginative. Come in Rahner, tali visioni rimandano a un forte sentimento di presenza, che costituisce la base oggettiva seria, che relativizza le stesse visioni quali reazioni a un dato. Ma di nuovo ci si deve chiedere se tale «presenza» sia una mozione divina nell'intimo dell'anima o il «rendersi presente» del corpo glorificato.

(b) Una sottolineatura interessante in questa direzione può essere raccolta dalle riflessioni sulle apparizioni mariane di R. Laurentin, che così descrive l'esperienza dei veggenti al termine delle apparizioni:

⁶ Rimandiamo complessivamente ai suggestivi studi di A. PIZZARELLI, *La presenza di Maria nella vita della Chiesa. Saggio di interpretazione pneumatologica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1990; ID., *Presenza*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1985, 1161-1169; T. TURI, *Presenza*, in S. DE FIORES - V. FERRARI SCHIEFER - S.M. PERRELLA (ed.), *Mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, 1002-1012. Per una ripresa lucida di tutti questi contributi si veda S. DE FIORES, *Presenza*, in *Maria II*, Città Nuova, Roma 2006, 1365-1400.

«Dopo l'estasi ritornano nel mondo ordinario come dal maggiormente reale al meno reale, dalla pienezza alla banalità. È esattamente il contrario di un risveglio, dove il reale cancella l'inconsistenza del sogno. Qui si tratta del ritorno alle vicissitudini di un mondo incerto»⁷.

Si noti che l'impressione di una «maggior realtà» non dipende dalla tensione tra apparenza/realtà, bensì da quella storico-salvifica di provvisorio/pienezza, promessa/compimento. Gli oggetti di esperienza ordinari sono segno di altro, rimandano a «qualcosa di più». Mentre nell'esperienza delle apparizioni si entra in una dimensione che è definitiva, poiché risplende di una bellezza a cui non si aggiungerebbe nulla. È come se il senso della presenza del corpo glorioso fosse il fondamento della percezione delle cose con un nuovo o diverso realismo, con un differente «senso della realtà». Il primo ingrediente di questa nuova percezione è una particolare intensità nel sentire il dramma della salvezza/perdizione. La percezione di questo «di più» di realtà si ripercuote immediatamente sull'urgenza di prendere sul serio i doni e gli impegni della fede: preghiera, giudizio, penitenza, intercessione, grazia, libertà. È come se la «presenza di Maria» facesse guadagnare con un nuovo realismo il referente della storia della salvezza e quindi ciò che c'è in gioco nella Scrittura. Ne è prova il fatto che la libertà dei soggetti non perde peso, ma ritrova tutta la sua forza e urgenza. Anzi, è proprio il gioco delle libertà umane a trovare un protagonismo inatteso, così che offerte libere di preghiera, penitenza, intercessione e sacrificio diventano i mezzi più efficaci per trasformare in meglio il corso provvisorio, e incerto, ma sempre drammatico, e talvolta tragico, degli eventi. La libertà entra con forza nel passaggio dal provvisorio al definitivo. L'esito non è certo una sorta di chiusura miope in pratiche devozionali, bensì l'apertura profetica alla trasformazione della storia, che cerca di bloccare le conseguenze catastrofiche del peccato, dirottandolo verso esiti umanizzanti. In questa direzione anche la visione dell'Inferno va letta meno come descrizione di un luogo e di uno stato, quanto piuttosto come possibilità reale da scongiurare.

Queste precisazioni permettono di concludere con R. Laurentin su una doverosa distinzione tra visioni/oggetti di visione e apparizione dei corpi gloriosi:

⁷ R. LAURENTIN, *Le apparizioni della Vergine si moltiplicano. È lei? Cosa vuol dirci?*, Piemme, Casale Monferrato 1989, 45.

«Anche lo studio di queste visioni ci invita a fare la differenza con le apparizioni di Cristo e della Vergine che possono manifestare i loro corpi gloriosi. Abbiamo anche la misura della misteriosa specificità della comunicazione con il Cristo e con Maria, quando appaiono i loro corpi glorificati. Non sono assimilabili a ciò che sarebbe l'arrivo di una nave spaziale, perché non appartengono alla nostra durata (al nostro spazio-tempo), ma all'eternità di Dio. I corpi gloriosi non devono superare una distanza spaziale, ma prima di tutto e specialmente la distanza, a pieno diritto misteriosa, tra l'eternità e il tempo. A causa di ciò, anche là dove l'apparizione della Vergine presenta buoni segni di oggettività... questa percezione ha caratteri specifici diversi dalla percezione normale. Così le persone presenti sul luogo dell'apparizione non la vedono, l'apparizione non si ha, infatti, attraverso le abituali vie materiali... La fine dell'apparizione non costituisce per essi un risveglio, un ritorno alla realtà, ma il ritorno a una minore realtà. Da questi ed altri indizi emerge che si tratta di una comunicazione oggettiva più diretta, più intima, più immediata: una comunicazione esistenziale da persona a persona»⁸.

3. Interventi «soprannaturali» di Dio: sono ancora pensabili e auspicabili?

Rispetto a quanto detto sulla «presenza del corpo glorioso» come luogo dell'azione di Dio che accompagna la storia al compimento, risuona con forza l'obiezione di alcuni teologi contemporanei sul senso e l'opportunità di un intervento soprannaturale di Dio nel nostro mondo: ha ancora significato per l'esperienza di fede dell'uomo moderno parlare di miracoli, apparizioni, visioni dell'al di là? Non appartengono questi fatti a una visione mitologica del mondo che è ormai scomparsa? L'obiezione riguarda le condizioni attuali dell'esperienza di fede.

Simili obiezioni erano già state identificate come fattori di crisi della devozione mariana da Paolo VI, che attribuiva il «momentaneo disorientamento» nel culto della Madre del Signore al mutamento della concezione del mondo:

⁸ R. LAURENTIN, *Le apparizioni della Vergine si moltiplicano*, 65-66. L'unico punto su cui prendiamo le distanze è la contrapposizione tra tempo ed eternità, che non riesce – a nostro giudizio – a rendere ragione della condizione del corpo glorioso del Cristo quale spazio esistenziale nuovo, in cui saremo ospitati. Si tratta veramente dell'eternità divina o di un tempo trasfigurato, che ha una sua durata al modo di un «Überzeit» per noi ora incomprensibile e inimmaginabile? Può una creatura finita abitare la pienezza dell'eternità?

«Nel culto alla Vergine si devono anche tenere in attenta considerazione le acquisizioni sicure e comprovate delle scienze umane, perché ciò concorrerà ad eliminare una delle cause del disagio che si avverte nel campo del culto alla Madre del Signore: il divario, cioè, tra certi suoi contenuti e le odierne concezioni antropologiche e la realtà psico-sociologica, profondamente mutata, in cui gli uomini del nostro tempo vivono e operano»⁹.

La problematica diventa qui culturale e antropologica, in quanto si considera il discorso su Maria non in se stesso, ma come parte di un universo simbolico, di un sistema di segni che si esprime in una data cultura. Cambiando le concezioni antropologiche, entrano in crisi i modelli e gli schemi rappresentativi in cui era pensata la presenza e azione di Maria nelle apparizioni¹⁰. Ciò vale anzitutto del linguaggio inscritto nelle pratiche culturali e devote riservate a Maria, ma ancor più della visione del mondo implicata nelle apparizioni e nei racconti di miracoli, che spesso si scontra con l'odierna rappresentazione scientifica e secolarizzata del cosmo, nella quale sono escluse per principio interventi soprannaturali e miracolosi. Come pensare allora alla presenza e azione di Maria?

Detto altrimenti: se si toglie la teologia delle apparizioni dalla categoria mistica di esperienze spirituali «eccezionali ma soggettive», non si ricade nella visione mitica del mondo ormai superata?

«Una vibrante espressione di questo disagio culturale si può oggi ritrovare nelle riflessioni del teologo spagnolo Queiruga, il quale, lamentando l'isolamento in cui è caduto oggi l'annuncio cristiano della risurrezione, imputa tale situazione di crisi alla mediazione culturale e concettuale della teologia che si è resa ormai distante dalla cultura in cui si vive e dalla sua immagine del mondo. Propone perciò di cercare un'interpretazione della risurrezione di Gesù che la riavvicini a ciò che è condivisibile oggi e comune, pur nella differenza, a varie religioni e culture»¹¹. In sostanza si tratta di superare una certa visione miracolistica e interventista dell'agire di Dio, basata su un'idea di rivelazione estrinseca e autoritaria e supportata da una lettura fonamen-

⁹ PAOLO VI, *Marialis cultus*, n. 34: in *Enchiridion Vaticanum* 5, EDB, Bologna 1979, n. 64, 93.

¹⁰ Si veda la lucida diagnosi di S. DE FIORES, *Maria nella vita secondo lo Spirito*, Edizioni AMI, Roma 2003, 26-27. Una ricostruzione del nesso tra mariologia e cultura lungo i secoli si può trovare ora in S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori. Storia culturale della mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005.

¹¹ A.T. QUEIRUGA, *Ripensare la risurrezione. La differenza cristiana tra religioni e cultura*, EDB, Bologna 2007.

talista dei testi biblici. La rivelazione consiste nella scoperta (fatta da alcune figure religiose e profetiche) di ciò che Dio sta donando da sempre all'uomo. Si tratta di cose di cui ha bisogno e di cui fa già in qualche modo esperienza. Cambia solo la mediazione concettuale di tale esperienza. Ogni rappresentazione religiosa della presenza del Risorto deve verificare se e in che misura sia all'altezza del nuovo paradigma culturale e quanto invece sia ancora legata all'interpretazione letterale/mitica e miracolistica dei testi. Si tratta di superare l'idea fondamentalista dell'interventismo miracolistico divino e quindi della rivelazione come potenza che irrompe dall'esterno nel nostro mondo. Del resto, la fede nella risurrezione può rimandare all'esperienza comune di un'attesa di vita "oltre la morte" o ancora all'esperienza di una certa "presenza dei cari defunti", che permette un certo contatto con loro. Si tratta insomma di esperienze che ci proiettano nell'"al di là". In questa visione teologica sensibile all'attuale esperienza della realtà non c'è posto per interventi miracolosi di Dio attraverso le apparizioni del corpo glorioso di Maria, la cui presenza sarebbe "troppo ingombrante" per la sensibilità culturale moderna».

Va rilevato come la risposta a questa obiezione metta in gioco il nucleo della fede cristiana nel Risorto e nell'azione trasfigurante che Dio attua nel mondo. Nelle apparizioni non si tratta certo di «fotografie dell'al di là», ma dell'irruzione del compimento del tempo finito nel nostro spazio di esperienza in vista della positiva soluzione del dramma salvifico teso tra peccato e redenzione.

Non sembra però promettente relativizzare questo tipo di esperienze in nome di una percezione della realtà scientifica/secolare e puntando tutta l'attenzione mariologica sulla «donna credente di Nazareth e la discepola del Signore». Sarebbe come tornare al puro e semplice «Gesù della storia», al di là del o contro il «Cristo (glorificato) della fede». La domanda è se la presenza di Maria oggi sia semplicemente quella di una discepola di Gesù del passato, di una donna credente che testimonia la fede totale in Dio fino alla morte. Oppure se l'incontro con Maria non abbia la forma dell'incontro con l'umanità trasfigurata, a immagine del Figlio glorificato. Detto altrimenti: la verità di Maria nella Chiesa è quella di una ebrea del passato che fu madre e discepola esemplare di Gesù o quella vivente della Madre partecipe della condizione gloriosa del Figlio?

Non si tratta di rifare una mariologia «dei privilegi» o «delle virtù eccezionali della madre», col rischio di scadere nella mitologia della dea-madre. Ma ridurre Maria a una figura del passato non sembra sufficiente a coglierne la funzione e la presenza nel tempo del compimento. Ciò che

è in gioco, ancora una volta, è il «realismo» del mondo dischiuso dalla glorificazione di Gesù, a cui Maria partecipa a titolo singolare.

II. IL CENTRO DEL MESSAGGIO: LA MISSIONE DI «CONSACRAZIONE AL CUORE IMMACOLATO DI MARIA»

Il messaggio di Fatima si presenta da subito coi tratti del carisma profetico: non si tratta di un messaggio caduto dal cielo in qualche anima mistica e quindi funzionale a esperienze spirituali speciali, quanto piuttosto di una profezia che concretizza un «imperativo di Dio per il tempo», all'interno del dramma storico-salvifico. Anzi, stando alle interpretazioni autorevoli più recenti si deve dire che «Fatima è senza dubbio la più profetica delle apparizioni»¹². In questa direzione si può recuperare l'originalità dell'evento di Fatima:

«Con Fatima le cose cambiano, poiché oltre a tutto ciò quell'evento si distingue da Lourdes e dalle altre apparizioni per vari aspetti: *a)* dalle consegne di pratiche di pietà, preghiera e conversione, la Madonna di Fatima passa a un'autentica spiritualità, condensata nella devozione o consacrazione al suo Cuore immacolato; *b)* da una visione puramente spirituale, la Madonna di Fatima passa a una prospettiva anche storica e politica, che parla di guerra e di pace e punta sul fenomeno più lungo e terribile del XX secolo: la Russia comunista; *c)* dalla preoccupazione per il presente della Chiesa e del mondo, al Madonna di Fatima passa alla sollecitudine per il futuro e consegna ai pastorelli il segreto nelle sue tre parti; *d)* da alcune apparizioni (18 a Lourdes) la Madonna di Fatima prolunga per quasi un secolo il suo dialogo con l'umanità attraverso Lucia... favorita da altre apparizioni a Pontevedra e a Tuy che spiegano e completano il messaggio dato ai tre pastorelli; *e)* da un influsso ristretto si passa a un influsso universale sulla pietà dei fedeli e persino dei vescovi e dei pontefici»¹³.

In tal senso va recuperata l'indicazione di K. Rahner sul valore delle «rivelazioni private»:

¹² L'affermazione è di T. BERTONE, «Interpretazione del "segreto". Presentazione», in *Il Regno Documenti* 13 (2000) 396. La riprendiamo dal bel saggio di S. DE FIORES, *Fatima*, in *Maria I*, Città Nuova, Roma 2006, 698, dove si sta sottolineando come l'evento di Fatima non possa essere racchiuso nella sola dimensione spirituale, avendo una portata storico-politica e profetica (segreti) che rimanda al senso della storia dell'umanità al cospetto di Dio.

¹³ S. DE FIORES, *Fatima*, in *Maria I*, 695-696.

«Le rivelazioni private (o particolari)... 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. Poiché ciò che in una determinata situazione esprime la volontà di Dio, non si lascia derivare dall'aspetto logico dei principi generali del dogma oppure dalla morale neanche col sostegno delle analisi delle situazioni esistenti... 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 sul soprannaturale, ma un nuovo comando»¹⁴.

In quest'ottica la profezia si presenta come un carisma che cerca di attualizzare nell'al di qua la vittoria di Cristo sul male (peccato e sue conseguenze) e sulla morte. Una specie di realizzazione nell'oggi della forza di trasfigurazione che Cristo ha inaugurato. Non si tratta di un concretizzazione operata mediante deduzione logica da principi dogmatici o morali, bensì di un'azione dello Spirito mediante forza e potenza.

Al di là della domanda sulla «verità/autenticità» soprannaturale delle apparizioni, va ora recuperata la questione del loro significato (nella vita della Chiesa) e del loro valore (nel tempo del compimento, dopo Cristo e in Lui). Tale ricerca non è indifferente per coglierne in modo nuovo la natura e precisamente il carattere profetico, che peraltro emerge chiaramente a Fatima. In questa prospettiva le regole che ci consegna la tradizione sono le seguenti:

«1) Accogliere e considerare tutte le apparizioni come possibilità inviateci dallo Spirito ("Non spegnete lo Spirito"); 2) comprenderle come nuovo "comando" di Dio per mezzo dei profeti (veggenti) in situazioni storiche determinate ("Non disprezzate le profezie"); 3) esaminarle sulla base dell'esperienza di fede, valutando sia se i veggenti siano degni di fede in conformità ai contenuti delle rivelazioni che hanno ricevuto o ricevono, sia i frutti spirituali apportati, sia l'esame della volontà divina espressa per mezzo dei "segni" ("Esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono")»¹⁵.

Si noti il suggerimento di valutare le apparizioni come «profezie» all'interno dell'esperienza di fede della Chiesa. È importante tenere in vista questo contesto complessivo, cioè, ancora una volta, la più ampia

¹⁴ K. RAHNER, *Visionen und Prophezeiungen*, 27-38.

¹⁵ G. HIERZENBERGER - O. NEDOMANSKY, *Tutte le apparizioni della Madonna in 2000 anni di storia*, Piemme, Casale Monferrato 1996, 12.

esperienza spirituale dei credenti in una data epoca. Per decodificare il messaggio profetico bisogna fare una buona ermeneutica dei linguaggi e dei codici spirituali in voga al tempo dei fenomeni studiati. L'indicazione non è scontata se si considera lo stretto legame che si verifica a Fatima tra intuizione profetica sul corso della storia e imperativo di «consacrazione al cuore immacolato di Maria». Questa considerazione ci porta al cuore del messaggio di Fatima: l'idea di consacrazione e il cuore immacolato.

1. La questione del «centro» del messaggio profetico: il cuore immacolato e la riparazione

(a) Che vi sia un messaggio centrale a Fatima e che questo centro sia costituito dal «cuore immacolato» di Maria non è pacifico. Le discussioni sulle fonti del messaggio di Fatima, divise tra l'esperienza originaria e le riletture della veggente Lucia, ha posto problemi interpretativi di un certo peso¹⁶. Ci pare però equilibrata la posizione di chi vede nella «consacrazione al cuore immacolato» l'indicazione centrale di Fatima, proprio in funzione del possibile rimedio agli eventi che si profilano nelle visioni/predizioni:

«Tenuto conto di *Fatima 1* e di *Fatima 2*, cioè delle apparizioni ai tre pastorelli nel 1917 e delle altre apparizioni alla sola Lucia nel 1925 (Pontevedra) e nel 1929 (Tuy), il messaggio centrale è costituito... dalla venerazione del Cuore Immacolato di Maria»¹⁷.

Questa scelta interpretativa è resa plausibile dalla lettura dei diversi elementi costitutivi del messaggio di Fatima (visione dell'Inferno, prima predizione di mali o eventi tragici, seconda predizione di mali futuri, visione dell'angelo che incendia il mondo e invita alla penitenza, visione della città in rovina e del martirio del papa, di vescovi, preti e altri fedeli) secondo la triplice scansione di *predizione/rimedio/effetto*. Nella posizione dei «rimedi» ritorna con costanza proprio il tema del «cuore immacolato di Maria», nella forma della consacrazione o del trionfo o della riparazione¹⁸. Se si assume poi l'idea che Fatima non semplicemente introduce una

¹⁶ Sulla questione si veda la sintetica ricostruzione del dibattito in S. DE FIORES, *Fatima*, in *Maria I*, 717-718.

¹⁷ S. DE FIORES, *Fatima*, in *Maria I*, 696.

¹⁸ Si veda la nota illuminante di S. DE FIORES, *Fatima*, in *Maria I*, 718-719.

nuova devozione, ma intende dar forma a una vera spiritualità mariana all'altezza della sfida dei tempi, si comprende ancora meglio l'importanza del rimando al «cuore immacolato» di Maria.

(b) Quanto al simbolo del «cuore» è opportuno distinguere il livello generale, quello specificamente mariano (in relazione soprattutto alle radici bibliche) e infine il suo funzionamento nella tradizione spirituale cristiana.

A *livello più generale* possiamo raccogliere alcune considerazioni di Rahner sul simbolo del «sacro cuore», nel contesto di una proposta di teologia della devozione al cuore di Gesù. Si tratta di un «simbolo naturale» originario, che rimanda al centro della persona. Non è però solo equivalente dell'idea di «centro» o «essenza» di un sistema o di una dottrina, nel senso che tale simbolo, nel suo modo di funzionare, dice l'*elemento centrale della concreta umanità* di Gesù.

«Il Signore glorificato non è la concezione astratta di un uomo-Dio avulso dalla storia. È colui, nella cui concreta realtà è presente, in modo pienamente valido, la fonte più originaria e il frutto più personale della sua stessa storia: il «Cuore»¹⁹.

Detto altrimenti: non si tratta di un simbolo dell'amore di Dio o dell'obbedienza del Figlio o ancora della redenzione dell'umanità. Si tratta del centro personale della concreta umanità di Gesù Cristo, nella quale ci è data la salvezza e facciamo esperienza dell'amore di Dio. Nella sua concretezza e immediatezza il cuore indica un modo personale unico di realizzare la relazione con Dio e quindi offre un luogo per incontrare l'azione divina, più che un segno più o meno esteriore e occasionale di tale azione.

Questa precisazione è utile per cogliere il *senso mariano e biblico* del cuore di Maria. Riprendendo l'immagine del vangelo di Luca, Maria custodiva e «teneva insieme» tutte le cose che accadevano al Figlio Gesù «nel suo cuore» (Lc 2,19.51). È suggestivo il possibile rimando all'esperienza del veggente/sapiente apocalittico (Dn 7,28), che conserva le cose viste nel cuore per farne emergere il senso salvifico e per attualizzarne il messaggio²⁰. Tale accostamento conferma l'idea che il cuore di Maria è il luogo

¹⁹ K. RAHNER, «Conforto al Signore», in *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, Edizioni Paoline, Roma 1965, 309.

²⁰ «Io, Daniele, rimasi molto turbato nei pensieri, il colore del mio volto si cambiò e

in cui la «verGINE Sion», che attende il compimento delle promesse di Dio, sperimenta, comprende e gusta la realizzazione storica del piano divino, pur tra le resistenze e le incomprensioni umane. Il cuore di Maria è da una lato la cassa di risonanza dell'opera di Dio in Gesù, alla luce delle attese di Sion, e dall'altro lato è il primo effetto dell'opera «cristiforme» che la mozione divina della grazia va realizzando nella storia. Si tratta insomma del cuore dell'uomo generato nella nuova alleanza.

Nella *tradizione ecclesiale*, la riflessione su Maria ha da subito messo in evidenza la centralità del suo cuore: la vergine Maria *ha concepito prima col cuore* colui in cui aveva creduto. E proprio questo cuore è il luogo dell'accoglienza dei discepoli che il Figlio le ha affidato. Il «sì» incondizionato che risuonò nel cuore di Maria diventa spazio ospitale per i passi incerti dei discepoli pellegrini sulla terra, che attualizzano il dramma dell'alleanza nelle incertezze del loro cammino battesimale. L'esito salvifico della mozione divina «prende forma» nel «sì» di Maria e quindi può risuonare ancora oggi nella storia proprio grazie alla sua obbedienza incondizionata (e in tal senso «immacolata»). In questo «cuore immacolato/sì incondizionato» il discepolo può apprezzare «per differenza» il possibile esito negativo delle disobbedienze umane. Ma soprattutto può percepire l'intenso e attraente amore di Maria, che cerca di attirarlo nella docilità alla volontà efficace di Dio, resa percepibile nella forma trasfigurata della sua umanità glorificata²¹.

(c) Il rimando al «cuore» di Maria ha però una forma concreta e non facile di rapporto, ossia la «riparazione». Si tratta – secondo alcuni – di offrire una consolazione che compensi le offese a Dio e abbia l'efficacia di

conservai tutte queste cose nel cuore» (Dn 7, 28). Questa interpretazione rimanda a A. SERRA, «Motivi sapienziali in Lc 2, 19.51b», in *Marianum* 31 (1969) 248-259.

²¹ La formulazione un po' faticosa e sovraccarica di queste righe rimanda come referente del discorso alle più significative forme di consacrazione/dedicazione/raccomandazione («commendatio») al cuore di Maria della tradizione spirituale cristiana. In esse si attualizza il dramma dell'alleanza, ovvero la fatica dell'uomo a fidarsi di Dio totalmente, secondo la misura dell'obbedienza filiale di Gesù e di Maria. Questa forma di realizzazione piena e trasfigurante della vita credente diventa nel simbolo del cuore «luogo e spazio» in cui inserirsi per compiere l'affidamento pieno alla volontà di Dio. Si veda su questo una ricostruzione storica delle forme di consacrazione al cuore di Maria: S. DE FIORES, «Consacrazione», in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, 394-417; ID., *Maria nella vita secondo lo Spirito*, Edizioni AMI, Roma 2003.

«contenimento degli effetti possibili del male commesso», ossia dei possibili effetti del peccato in regime di pura giustizia retributiva (nella quale cioè Dio consegnerebbe semplicemente l'uomo alle conseguenze delle sue azioni)²². Non è facile oggi percepire la buona notizia contenuta in questa «logica di compensazione». Sembra un calcolo meschino e indegno dell'amore gratuito e assoluto di Dio. Forse aiuta a immaginare altrimenti il senso di una simile logica l'intuizione di Rahner sulla riparazione, connessa al messaggio di Paray-le-Monial:

«Di qui diventa comprensibile il messaggio di Paray e la sua rispondenza alla situazione storica della Chiesa... Esso dice interiorità, fede nella presenza dell'amore di Dio nella sua apparente inconoscibilità a causa dei peccati sempre crescenti e dell'ateismo del mondo, di cui soffrono sia i credenti che i miscredenti, infine dice riparazione... L'«interiorità» non è il lusso individualistico di una introversione religiosa, ma la fede dell'uomo che crede con tutte le sue forze, nello spirito e nell'azione, in mezzo ad un mondo in cui l'amore è «raffreddato», almeno in quanto vengono sempre più a mancare le oggettivazioni di questo amore divino nella «vita pubblica». L'interiorità è il rafforzamento dell'uomo interiore nella fede e nell'amore senza gli appoggi esterni di una «società cristiana». Si crede all'amore di Dio nonostante il suo giudizio e la sua ira, per cui la storia terrena del suo regno sembra volgere all'ora delle tenebre... Riparare è agonizzare per questa situazione senza Dio col Figlio e in lui al Getsèmani e sul Golgota, amando con Cristo il mondo, nonostante che quest'amore sembri inutile»²³.

La riparazione funziona come una forma di «partecipazione assimilatrice a questo amore redentore e alla sua sorte nel mondo». Non si tratta di una prestazione, di un'opera umana, ma dell'assunzione del punto di

²² È interessante la precisazione di K. RAHNER, «Conforto al Signore», in *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, 312 sulla consolazione offerta al Signore: «Ciò che alla fine ha importanza è il patire con Cristo accettando le conseguenze della sua legge di vita, andando incontro, spontaneamente e prontamente, al sacrificio, e non il volerlo consolare, soffrendo con lui».

²³ K. RAHNER, «Fondamenti teologici della devozione al S. Cuore di Gesù», in *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, 293-294. Non sfugga il funzionamento profetico delle visioni sul «giorno di JHWH», il cui arrivo è certo ma non nella forma della gioia, bensì in quella del giudizio, non come luce, ma come tenebra a mezzogiorno (Am 8, 6). Nella certezza della mozione divina che porta la storia a compimento in Dio, la ribellione dell'uomo rende tale mozione un'esperienza di giudizio più che di salvezza. Nella riparazione si partecipa all'amore sofferente di Dio in Cristo, che si avvicina al compimento «patendo» il rifiuto dell'uomo. Ciò avviene solo come partecipazione all'agonia di Gesù.

vista dell'amore di Dio ferito, di fronte al male del mondo. «Riparare» è un altro modo di dire che l'amore di Dio, trasformatosi in sofferenza, cerca di trasfigurare e vincere il rifiuto del mondo peccatore, rispettandone la libertà:

«La riparazione per i peccati propri e altrui consiste primariamente ed essenzialmente nel rendersi partecipi con fede, ubbidienza ed amore alla sorte del Signore, accettando le manifestazioni del peccato del mondo: schiavitù, tenebra, persecuzione, lontananza da Dio, morte... Le opere "supererogatorie" di riparazione... sono essenzialmente esercizi di fede e di disposizione a partecipare per volontà di Dio alla sorte del Signore, l'Agnello di Dio, che "divenuto peccato", elimina il peccato del mondo... Ogni riparazione, in quanto partecipazione alla sorte di Cristo nella fede, è perciò stesso partecipazione "in Christo Jesu" alla sorte del suo corpo mistico per la salvezza e il benessere di questo corpo tutto intero... Nella "carne di peccato", in cui viviamo, ogni opera soprannaturalmente buona ha carattere "penale" e quindi espiatorio»²⁴.

In questa partecipazione alle sofferenze di Cristo «ci rendiamo presenti» gli avvenimenti storici della sua passione che, certo sono passati, ma hanno reso il Signore quale egli è ora, colui che pur Glorificato è nella sua concretezza «l'Agnello immolato, il Trafitto, Colui che toglie il peccato del mondo». Ciò significa che solo per mezzo di questa partecipazione attualizzante «si può comprendere la "legge", che come entelechia infusa in noi mediante la grazia di Cristo, deve informare la nostra vita e alla quale dobbiamo schiuderci liberamente»²⁵. La concretizzazione della mozione divina di grazia passa attraverso la forma del «Cristo che ha sofferto» e quindi, anche per la mediazione di Maria, ci raggiunge nella forma della partecipazione alla sua sofferenza. Solo così ne possiamo sperimentare la forza di «amore che vince il mondo».

Si noti in queste precisazioni di Rahner come sia in gioco un atto di fede, anzi un modo di realizzare la fede in una determinata situazione

²⁴ K. RAHNER, «Per una teologia della "riparazione" nella devozione al S. Cuore, in *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, 302-305.

²⁵ K. RAHNER, «Conforto del Signore», in *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, 308. Interessante la notazione successiva a pagina 310: «Se qualcosa ha consolato il Signore nella sua passione, lo hanno evidentemente consolato tutte le opere compiute con la sua grazia e il suo amore secondo il grado rispettivo di valore soprannaturale e di profondità esistenziale, e non solamente quelle compiute dagli uomini con l'intenzione cosciente e formale di consolare il Cristo sofferente».

storica della Chiesa²⁶. Ritorna l'idea che la rivelazione privata «in quanto messaggio destinato alla Chiesa non significa qualcosa di nuovo... è piuttosto un imperativo, che, in una determinata situazione storica della Chiesa, sceglie, tra le possibili norme di condotta... una norma di condotta da realizzarsi con urgenza»²⁷. Viene data forma alla mozione divina che guida la storia a partire da Cristo e in vista di Lui.

È significativo che la presenza del corpo glorioso di Maria abbia la forma del suo centro esistenziale, ossia del «cuore immacolato» che ha obbedito pienamente a Dio corrispondendo alla sua grazia, e come tale è luogo in cui si attualizza il dramma storico-salvifico e quindi la netta contrapposizione tra un esito della storia negativo, dovuto al peccato dell'uomo, e uno provvidenziale, inteso da Dio ed efficace «solo se l'uomo lo vuole»²⁸.

2. Consacrazione e/o affidamento: il senso di un «gesto salvifico»

Se è vero che la Madonna di Fatima fa passare da preghiere e pratiche devote occasionali a una vera e propria forma di «spiritualità mariana», è interessante notare come questa forma di spiritualità rimandi al gesto

²⁶ K. RAHNER, «Conforto al Signore», in *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, 312: «La storicità dell'ordine salvifico cristiano, e quindi anche il lasciarsi inserire docilmente nella propria epoca senza tentare di superarla in maniera propriamente "mistica" o idealistica o così via, fanno parte delle strutture fondamentali della vita cristiana».

²⁷ K. RAHNER, «Fondamenti teologici della devozione al S. Cuore di Gesù», in *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, 291.

²⁸ La «presenza del corpo Glorificato» di Gesù e anche di Maria rimanda al centro esistenziale che ha dato forma concreta alla loro umanità. In questa direzione bisognerebbe recuperare le intuizioni sulla «presenza dei misteri della vita di Cristo» di Bérulle, per il quale si veda G. MOIOLI, «La perdurante presenza dei misteri di Cristo nel pensiero del card. Bérulle», *La Scuola Cattolica* 90 (1962) 115-132. Il saggio è a ragione richiamato da S. DE FIORES, «Presenza», in *Maria II*, Città Nuova, Roma 2008, 1385. 1398, per cercare di comprendere il modo di presenza dei misteri della vita di Cristo glorificato e vivente nell'oggi della vita dei credenti, evidenziandone l'effetto: Gesù è operante e imprime nelle anime un'immagine viva e una perfetta rassomiglianza dei suoi stati e delle sue condizioni sulla terra. Qualcosa di analogo vale per Maria. Per lei, indicazioni preziose possono anche venire dal versante delle esperienze mistiche. Basti qui rimandare alle pagine toccanti di A. VON SPEYR, *L'ancella del Signore Maria*, Jaca Book, Milano 1985, dove viene analizzato il centro sempre vivente dell'esperienza di Maria, ossia il suo triplice «sì» all'angelo, a Dio e a se stessa, un «sì» nel quale risuonano il «sì» del Figlio e il «sì» della Chiesa.

della «consacrazione». Il significato di tale gesto non può certo essere dato per scontato, soprattutto oggi. Non è più un gesto evidente, tutt'altro:

«Consacrarsi al Cuore immacolato “è accettare di consacrarsi a Dio per le mani verginali di Maria, contemplata sotto il prisma della maternità, dell'amore, della misericordia. È impegnarsi nella fede su questo cammino di grazia che conduce alla Trinità”»²⁹.

Si intuisce dal testo che non esiste alternativa tra consacrazione a Dio o a Cristo o a Maria. Occorre superare una «logica dei solidi giustapposti», intesi come entità a sé stanti. Siamo nel regime simbolico dell'esperienza religiosa. La consacrazione a Dio passa attraverso quella a Maria: con Maria e in lei ci si consegna/affida a Dio, lasciandosi misurare dal suo «si incondizionato». Maria offre il luogo, lo spazio e la misura della dedizione a Dio³⁰. L'interprete più autorevole di questa consacrazione/affidamento a Maria è sicuramente Giovanni Paolo II, quando annota nella *Redemptoris Mater*:

«Affidandosi filialmente a Maria, il cristiano, come l'apostolo Giovanni, accoglie “fra le sue cose proprie” la Madre di Cristo e la introduce in tutto lo spazio della propria vita interiore, cioè nel suo “io” umano e cristiano: *La prese con sé*. Così egli cerca di entrare nel raggio di azione di quella *materna carità*, con la quale la Madre del Redentore “si prende cura dei fratelli del Figlio suo”, “alla cui rigenerazione e formazione ella coopera”»³¹.

Per superare le difficoltà attuali di fronte all'idea di «consacrazione», mantenendo l'atteggiamento spirituale irrinunciabile che si cela dietro a

²⁹ S. DE FIORES, «Fatima», in *Maria I*, 697, dove sta citando un testo di Joseph Jost.

³⁰ Bisognerebbe qui rileggere la grande lezione sulla vera devozione a Maria di Grignon de Monfort: «La perfetta consacrazione a Gesù Cristo, quindi, altro non è che una consacrazione totale e perfetta di se stessi alla vergine Maria» (*Vera devozione*, 120), citato in S. DE FIORES, «Consacrazione», in *Maria, Nuovissimo Dizionario* 1, EDB, Bologna 2006, 373. Infine va segnalata l'intuizione di Massimiliano Maria Kolbe (+ 1941) sulla consacrazione al Cuore *immacolato* di Maria come modo efficace per appropriarsi adeguatamente delle grazie che vengono da Dio: «Pure la corrispondenza alle grazie, che le creature hanno ottenuto attraverso il Figlio e lo Spirito, ritorna al Padre solo lungo questa medesima strada, ossia attraverso lo Spirito Santo e il Figlio, vale a dire attraverso l'Immacolata, sposa dello Spirito Santo, e Gesù unito ipostaticamente alla natura del Figlio» (*Gli scritti di Massimiliano Kolbe eroe di Oświęcim e beato della Chiesa*, Città di vita, Firenze 1975, 643).

³¹ *Redemptoris Mater* 45, in *Enchiridion Vaticanum* 10, EDB, Bologna 1989, n. 1400, 1025. Va segnalato che Giovanni Paolo II usa raramente il termine «consacrazione», preferendo l'idea di «affidamento».

tale termine, ci si può rifare alla ricchezza di vocaboli e atteggiamenti della tradizione cristiana. In essa si parla di offerta di sé/servitù/dedizione/consacrazione/affidamento/consegna a Maria³². Più che i termini, conta la logica in essi inscritta: si tratta di uno strumento per «rinnovare l'alleanza» con Dio da parte del suo popolo, ovvero da parte di quella porzione del popolo santo che intende prendere sul serio l'impegno del dialogo salvifico con il Dio alleato, secondo la misura della fede di Maria. La spiritualità mariana della consacrazione è una ripresa della consacrazione battesimale, intesa come esperienza di alleanza³³. La profezia legata alle apparizioni è qui funzionale alla rinnovata percezione degli impegni dell'alleanza quale mezzo per affrontare il dramma salvifico della storia³⁴.

L'affidamento a Maria, nella tradizione spirituale, intende favorire alcuni processi essenziali di un'autentica esperienza cristiana: un processo di interiorizzazione della relazione con Dio, la ricerca di stabilità/fedeltà nel cammino battesimale, un'offerta di sé totale, a favore di altri (intercessione). Si tratta sempre del funzionamento della consacrazione quale modalità per realizzare il dialogo dell'alleanza³⁵.

³² Per la ricostruzione storica della «consacrazione» a Maria si veda utilmente S. DE FIORES, «Consacrazione», in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, 394-417; ID., *Maria nella vita secondo lo Spirito*, 81-134.

³³ Il più lucido assertore di questa dimensione della consacrazione mariana, intesa come ripresa della consacrazione battesimale è Giovanni Eudes (*Contratto di una santa alleanza con la sacratissima Vergine Maria Madre di Dio*, del 1668), nella linea della «scuola francese» di Bérulle. Ma va menzionato anche Antonio Maria Claret (+ 1870), che preconizza la consacrazione al cuore immacolato di Maria come forma di vita battesimale.

³⁴ L'intuizione qui espressa intende mettere in luce la banalità dell'obiezione di una certa concorrenza tra consacrazione a Dio o a Cristo e consacrazione a Maria. Nella prospettiva dell'alleanza il compimento cristologico è il luogo insostituibile della riuscita corrispondenza del dialogo di alleanza tra Dio e l'uomo. Il fatto che Maria si renda presente in modo singolare nell'esperienza spirituale di alcuni credenti per attualizzare e realizzare tale riuscita corrispondenza (operata dallo Spirito secondo la forma filiale di Cristo e quindi sempre e solo in Lui), non ci pare una cosa così sorprendente o addirittura scandalosa. Invece la logica cosificante e concorrenziale dei «solidi», per cui la presenza/mediazione di Maria toglierebbe spazio alla presenza/mediazione di Gesù, appare sempre di più come una logica contraria al funzionamento simbolico dell'esperienza spirituale. Ma ancora una volta ciò su cui indagare è proprio il senso della mediazione.

³⁵ S. DE FIORES, «Consacrazione», in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, 394-417; ID., *Maria nella vita secondo lo Spirito*, Edizioni AMI, Roma 2003. Va segnalato il mutamento della terminologia assunto nel più recente *Dizionario di Mariologia*, laddo-

Il centro del messaggio profetico di Fatima rimanda dunque a un modo concreto di vivere nell'epoca storica la chiamata di Dio al dialogo dell'alleanza. Tale esperienza è «misurata» dal «sì» incondizionato di Maria, ovvero dal suo «cuore», proprio perché l'amore «semper maior» di Dio si incarna nella storia in virtù della risposta dell'alleato che corrisponde alla sua elezione. In tal senso la «forma concreta» della mozione divina (grazia) è realizzata dall'umanità di Gesù e di Maria, che diventa misura e spazio di accoglienza e sostegno delle nostre risposte.

3. Dalla profezia all'apocalittica: un problema di accento che pone una questione ermeneutica

La qualità «profetica» del messaggio di consacrazione al Cuore immacolato emerge chiaramente dal ritmo di predizione/rimedio/esito salvifico, che caratterizza i messaggi di Fatima. Non si tratta mai semplicemente della visione drammatica di un futuro apocalittico, ma di un invito alla conversione basato sulla considerazione del possibile esito negativo di un certo comportamento collettivo che si è allontanato da Dio. Per apprezzare questo tono profetico è forse utile fare un paragone con altre forme di apparizione.

In effetti, nell'ambito della recente «proliferazione delle apparizioni», un elemento che emerge con forza è un complessivo mutamento di tono: dall'identificazione profetica di un «imperativo divino» per il tempo, si passa all'allarmismo apocalittico sull'urgenza di conversione di fronte alla fine imminente³⁶. Il tono apocalittico delle più recenti apparizioni è

ve si trova la voce di S.M. PERRELLA, «Affidamento/consacrazione», in *Mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, 16-24.

³⁶ Questo sguardo oltre Fatima verso l'oggi è legittimato dal sospetto di alcuni che tra le diverse forme di apparizione di Maria vi sia un nesso, se non addirittura una strategia. Tale nesso o disegno complessivo permette di leggere i mutamenti dei messaggi, gli accenti e le insistenze nelle diverse epoche, lasciando una qualche traccia dell'evolversi del processo storico verso il compimento. Questa possibile lettura «contestualizzata» delle apparizioni non va scartata a priori e pone la domanda se le implicazioni per noi del «farsi vicino del compimento» non possano essere intuite in base all'evoluzione del tono e delle sottolineature dei messaggi di Maria. Si veda su questo G. HIERZENBERGER - O. NEDOMANSKY, *Tutte le apparizioni della Madonna in 2000 anni di storia*, Piemme, Casale Monferrato 1996. Sulle «nuove apparizioni» e il mutamento di tono si vedano anche M. TOSATTI, *Le nuove apparizioni. Dove e come appare oggi la Madonna*, Mondadori, Milano 2002; e il meno

sotto gli occhi di tutti ed è impressionante: il diavolo sta vincendo; gli uomini sono troppo distratti; la fine è vicina; il tempo si fa breve... Questo mutamento di tono o, se si preferisce, di accento, pone però un problema di interpretazione: come valutare questo coloritura apocalittica dei messaggi di Maria? Deriva dal fatto che in effetti la fine si è avvicinata e il tempo si è fatto breve? Ma si tratta di un giudizio storico o di una qualità esistenziale? Detto altrimenti: si intende affermare l'urgenza della conversione per il singolo ovvero si vuole dare un'indicazione sul tempo (del mondo) che volge alla fine? In questo secondo caso, che rapporto c'è tra gli appelli di Maria e l'impegno evangelizzatore della Chiesa, tra apparizione e missione?

Non deve sfuggire che in queste domande si presenta in forma nuova la domanda sull'ermeneutica del linguaggio apocalittico del Nuovo Testamento: è un modo per dire l'urgenza della conversione, il carattere definitivo della libertà di fronte alla mediazione definitiva di Gesù Cristo oppure si tratta di un vero e proprio monito riguardo alla fine imminente?

Al di là del tono dubitativo dell'argomentazione si comprende la posta in gioco per quanto riguarda le apparizioni: come interpretare questo «tono apocalittico»? Va inteso come un'intensificazione dell'«imperativo profetico» per renderlo più efficace, urgente, universale? Ma la drammatizzazione del tono aiuta a cogliere con serenità il compito storico affidato dalla mozione divina? Ci offre un aiuto carismatico per il discernimento del «kairòs» che stiamo vivendo?

Indubbiamente una certa efficacia del richiamo apocalittico è testimoniata da molte e differenti esperienze di conversione. Dove altri mezzi ordinari di comunicazione della fede hanno fallito, i messaggi di Maria e i segni offerti aprono il cuore a nuove pratiche di vita cristiana. Ma resta aperta la questione: si tratta di uno stile comunicativo fondato su un'innegabile urgenza di conversione oppure di profezie su una fine imminente e quindi sul corso della storia umana? Il rischio è la perdita di quell'equilibrio che faceva dell'incontro con Maria l'occasione di un'«esperienza spirituale cristiana di forma mariana». L'attenzione all'elemento apocalittico porta infatti in primo piano curiosità catastrofiste o forme di angoscia e paura che non sempre favoriscono pacati propositi di cammino spirituale o comunque lo fondano su «emozioni forti», lontane dal quotidiano.

giornalistico R. LAURENTIN, *Le apparizioni della vergine si moltiplicano. È lei? Cosa vuole dirci?*, Edizioni Piemme, Casale 1989.

III. LA «COSTRUZIONE ECCLESIALE» DELLE APPARIZIONI QUALE AVVENIMENTO PROFETICO

Se è vero che le apparizioni attualizzano il carisma profetico per una determinata epoca, concretizzando la mozione di Dio e la sua volontà nella storia, ne deriva che la dimensione ecclesiale, ossia i frutti spirituali delle apparizioni, sono un criterio decisivo:

«Non bisogna, però, perdere di vista che le apparizioni sono un fenomeno di fede all'interno del popolo di Dio e che i veggenti ed i cristiani impegnati in questo fenomeno devono essere assunti pastoralmente, al meglio e non al peggio. In questo senso il cardinal Ratzinger rispose benissimo a Vittorio Messori che lo interrogava sull'impressionante proliferazione odierna delle presunte apparizioni. Il cardinal Ratzinger rispose senza drammatizzare, proponendo una distinzione molto saggia: "Uno dei nostri criteri decisivi è non confondere il giudizio sulla *verità soprannaturale degli eventi* e sui *frutti spirituali*". [...] Padre Gianni Sgreva, che progettava di fondare una comunità per vivere il messaggio di Medjugorje, si chiedeva se questo progetto non fosse prematuro, dato che le apparizioni non erano state ancora riconosciute. Il cardinal Ratzinger gli rispose: "Non ve ne preoccupate, noi ci occupiamo dei *fatti*. Voi occupatevi dei *frutti*"»³⁷.

La distinzione tra discernimento sui frutti e giudizio sulla soprannaturalità dei fatti tiene aperto lo spazio per una considerazione della dimensione ecclesiale delle apparizioni³⁸.

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. La profezia non pre-vede il futuro, ma dice il senso e il fine del cammino della storia, tesa tra tempo del pellegrinaggio e compimento³⁹. L'elemento discriminante in questa tensione

³⁷ R. LAURENTIN, *Le apparizioni della Vergine si moltiplicano. È lei? Cosa vuol dirci?*, 57-58.

³⁸ La notazione non è superflua, né banale. Intende dire che il giudizio della Chiesa sulle apparizioni non può essere limitato alla constatazione di fatti soprannaturali o fenomeni speciali. Né si vede quale potrebbe essere il valore di un simile giudizio per la vita cristiana. Ha una funzione negativa e precisava e quindi di tutela e garanzia da errori e deviazioni. Niente più. Ma nell'esperienza credente c'è in gioco qualcosa di più.

³⁹ Su questa problematica si veda l'ampia riflessione di K. RAHNER, *Visionen und Prophezeiungen*, 89-106, dove affronta il problema del senso e del funzionamento

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 «metter 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. Ma tale affidamento assume la forma «penitenziale e riparatrice» della partecipazione all'amore divino che rinnova la sua mozione senza pentimenti, pur essendo di fatto ferito. La mozione di Dio e la libera risposta dell'uomo inscrivono nel tempo la forma della Chiesa, il suo compito storico e quindi la figura che l'amore di Dio tra noi assume nell'epoca data. È il funzionamento del «carisma», al cui servizio si pone l'apparizione mariana.

1. Il senso dei «segreti»: sapere o discernere?

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 del credente.

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 e come 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 da interpellare la sua libertà mediante una

delle profezie, escludendo l'intenzione di «vedere spezzoni di futuro» e sottolineando invece il valore di «discernimento sul presente» e i suoi possibili esiti.

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 della Chiesa (imperativo storico), e i segni per il 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 tempo⁴⁰. 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.

2. Maria come «sistema di valori» e «microcosmo»

In questa prospettiva si può apprezzare anche il funzionamento di Maria quale «sistema di valori» di un'epoca storica e culturale, ovvero come «microcosmo e sintesi di tutte le figure» o ancora «referente collettivo» e «vertice della gerarchia civile e religiosa»⁴¹:

«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 medievale»⁴².

Questo funzionamento culturale del riferimento a Maria non vale solo per l'epoca medievale, ma segna tutta la storia della tradizione cristiana.

⁴⁰ K. RAHNER, *Visionen und Prophezeiungen*, 19-30.

⁴¹ Per concretizzare questa visione culturale di Maria si veda il bel lavoro di S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori. Storia culturale della mariologia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2005.

⁴² *Ivi*, 20.

Ma non è questo l'elemento rilevante. Interessa invece sottolineare come questa presenza pervasiva della figura di Maria sia fondata nella dinamica di «concretizzazione storica della grazia» e quindi nell'attualizzazione della mozione divina che guida la storia al compimento. È proprio su questo cammino che occorre valutare teologicamente la presenza di Maria e la sua funzione. Non si tratta di disquisire su una sua «mediazione delle grazie» accanto a Cristo o in dipendenza da Lui, ma di pensare a questa presenza di Maria che cammina con la Chiesa nella storia, tenendo aperto lo sguardo e l'agire storico sul compimento delle promesse di Dio, e proprio così sostenendo il popolo redento nella concretizzazione della chiamata efficace di Dio, ovvero della sua grazia. In questo modo Maria realizza il «kairos» antropologico e culturale di una determinata epoca e si impone quale sintesi dei valori di una civiltà.

CONCLUSIONI

1. Rahner ha offerto un contributo stimolante all'interpretazione delle apparizioni nella misura in cui ha permesso di uscire da un'interpretazione irrigidita nell'alternativa tra «rivelazione pubblica» e «rivelazioni private», intese l'una come rivelazione dall'alto/definitiva e le altre come applicazioni dal basso e sempre parziali/individuali. Occorre uscire da simili opposizioni perché la stessa appropriazione dell'auto-comunicazione di Dio nelle diverse epoche è frutto di una mozione divina (ovvero di una grazia) che agisce nella storia dei singoli e della Chiesa. Tale mozione divina opera precisamente nelle apparizioni come forma di appropriazione e attualizzazione dell'unica auto-comunicazione di Dio, che prende forma categoriale e storica. Tali mozioni non possono essere considerate solo come affare privato, qualcosa che riguarda il singolo e la sua esperienza spirituale, ma valgono anche come doni per la Chiesa che cammina nel tempo. La mozione di Dio, mentre permette al singolo di appropriarsi della rivelazione secondo la misura della mozione divina, guida la Chiesa intera verso il compimento e sposta gli accenti della missione ecclesiale nelle varie epoche.

2. Ma, mentre toglie la teologia delle visioni/profezie dalle strettoie di una certa lettura tradizionale, la proposta rahneriana sembra lasciare nell'indeterminato proprio la natura e il modo di realizzarsi della mozione divina, che smarrisce la forma concreta di esperienza trasfigurante

della presenza/azione/influsso del Glorificato. Eppure lo stesso Rahner, nelle sue analisi della devozione al sacro Cuore di Gesù, si è sempre preoccupato di tenere in vista la storicità e la concretezza dell'umanità di Gesù significata da quel «simbolo originario». Si tratta dell'umanità del Glorificato attualmente presente nella Chiesa «così come si è costituito nella sua storia concreta» e quindi non «al modo di un uomo-Dio astratto e fuori dal tempo». Ci chiediamo, perciò, se non valga la pena di fare la stessa cosa con le apparizioni di Maria, che sono legate peraltro al tema del cuore e della consacrazione. Ritorna qui la domanda su «quale presenza» di Maria si debba pensare nelle apparizioni: una presenza irriducibile a una generica mozione divina della grazia, che non abbia cioè la forma dei «misteri della vita di Cristo e di Maria».

3. Quanto al livello ecclesiale, occorre recuperare il nesso tra Maria e la Chiesa proprio nella dinamica della realizzazione storica del cammino verso il compimento. In questa prospettiva le apparizioni risultano funzionali alla forma della missione in una data epoca e rimandano al problema del discernimento della vocazione del singolo *a partire dalla e in funzione della mozione* di Dio. Lo spostamento dell'attenzione alla dimensione apocalittica della fine potrebbe danneggiare il senso delle apparizioni nella misura in cui smarrisce l'equilibrio degli ingredienti. Nel caso di Fatima, ad esempio, un'interpretazione troppo attenta ai segreti, in prospettiva catastrofista e apocalittica, lascerebbe cadere o metterebbe in secondo piano l'idea della consacrazione al Cuore di Maria e la prassi penitenziale connessa. 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. Si è dimenticato che Maria si presenta come sintesi di valori, microcosmo ecclesiale e forma della spiritualità cristiana. Le apparizioni di Maria perdono così la forma di una mozione divina che aiuta nel dramma dell'alleanza a rinnovare l'adesione al piano di Dio. Si rimane a un livello «paranormale», non originalmente cristiano. Ma allora bisogna

riconsegnare le apparizioni alla dinamica di un avvenimento ecclesiale, ossia alla qualità del «prendere forma della mozione divina», che a sua volta dà forma a un'esperienza di Chiesa in funzione di una missione storica concreta.

ALBERTO COZZI
Galliate Lombardo (VA)

14 marzo 2010

SOMMARIO

In dialogo critico con alcune intuizioni di K. Rahner sulle «visioni e profezie», il saggio si propone di offrire criteri di lettura teologica delle apparizioni di Fatima. Il superamento dell'alternativa tra rivelazione pubblica e rivelazioni private permette di rileggere le apparizioni mariane alla luce di una teologia della grazia, in cui la mozione di Dio nella storia sostiene e guida l'appropriazione della sua comunicazione in Cristo. Questo tipo di interpretazione riesce a onorare la triplice dimensione delle apparizioni mariane: l'origine dei fenomeni nella presenza del corpo glorioso di Maria, la natura profetica di concretizzazione storica della mozione divina nelle diverse epoche e culture e il fine carismatico di edificare la Chiesa attraverso un dono dello Spirito del Risorto. Una simile lettura sembra più adeguata nell'interpretare la serietà di ciò che è accaduto a Fatima.