

Franco Manzi

LE VISIONI DI FATIMA ALLA LUCE
DELL'ESCATOLOGIA CRISTIANA

Piste di ricerca

SOMMARIO: I. RILIEVI INTRODUTTIVI – II. LA «VISIONE DI MINACCIA» DELL'INFERNO: 1. *Uno sguardo umanamente «filtrato» sul mondo possibile dei dannati*; 2. *Spunti teologici sull'inferno* – III. LA VISIONE DI SPERANZA DI MARIA, GESÙ E GIUSEPPE: 1. *Uno sguardo umanamente «filtrato» sul mondo reale dei risorti*; 2. *Spunti teologici sulle relazioni dei risorti con i viventi*; 3. *Sentieri di ricerca sulla comunione dei santi* – IV. RILIEVI CONCLUSIVI: 1. *La risurrezione della Madonna, di san Giuseppe e di altri santi*; 2. *La carità «tutto spera»!*

I. RILIEVI INTRODUTTIVI

Il tema dell'escatologia nelle visioni di Fatima ha una sua delicatezza perché sono «rivelazioni private», che, in quanto tali, hanno una finalità primariamente esortativa e non dottrinale¹. Più esattamente, si tratta di rivelazioni private di taglio profetico-apocalittico. Contengono quindi esortazioni ad alta tensione emotiva e talvolta anche «visioni di minaccia», finalizzate unicamente a riportare i destinatari del messaggio a comportarsi in maniera più coerente come «viventi memorie creative» di Cristo². Tuttavia il carattere esortativo delle rivelazioni private di Fatima

¹ Cf K. RAHNER, *Visioni e profezie. Mistica ed esperienza della trascendenza* (= Sestante 6), Vita e Pensiero, Milano 1995 (orig. tedesco: 1989² [1952]), 50-54.

² Sulla definizione del cristiano come «vivente memoria creativa» di Cristo (cf Lc 22,19; 1 Cor 11,24-25), attingiamo alla riflessione teologico-spirituale di G. MOIOLI, «Esperienza cristiana», in S. DE FIORES - T. GOFFI (edd.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Paoline, Roma 1979, 536-542 e, in particolare, 537-538, che individua sinteticamente le linee di struttura dell'esistenza cristiana nel riferimento credente («memoria») alla rivelazione di Gesù Cristo, attraverso le mediazioni della sacra Scrittura e dei sacramenti all'interno della Chiesa. Grazie a queste mediazioni, animate dall'assistenza permanente dello Spirito santo, ogni cristiano, nel suo determinato contesto storico, ha la possibilità di mantenersi in rapporto, con «coerenza creativa», con Gesù stesso, evitando la smania illusoria e anacronistica di esserne una mera ripetizione materiale.

non esclude conferme significative sulle verità dottrinali fondate sulla cosiddetta «rivelazione pubblica», ossia sulla rivelazione biblica che ha il suo compimento definitivo in Cristo e la sua interpretazione autentica nella tradizione vivente della Chiesa guidata dal suo magistero. Dunque anche le rivelazioni private di Fatima, sotto il profilo delle verità di fede di carattere escatologico, non possono aggiungere né togliere nulla di essenziale alla rivelazione pubblica. Perciò è corretto, dal punto di vista metodologico, tentare d'*interpretare gli spunti escatologici reperibili nelle visioni di Fatima attenendosi fedelmente alla rivelazione pubblica* e, in particolare, alle testimonianze neotestamentarie sugli incontri del Crocifisso risorto con i suoi discepoli.

Precisato ciò, quali sono gli aspetti delle visioni di Fatima che maggiormente sollecitano la riflessione, quando cerchiamo di rendere ragione teologicamente della nostra speranza (cf 1 Pt 3,15) nella vita risorta? Ne seleziono due serie, anche se i sentieri di ricerca potrebbero essere molti di più. La *prima serie di spunti* prende le mosse dalla celebre visione dell'inferno del 13 luglio 1917, che, con la visione della Madonna e con quella della strage dei cristiani e del «vescovo vestito di bianco», è stata denominata il «segreto di Fatima». La *seconda serie di osservazioni* assume come punto di partenza la visione del 13 ottobre 1917, che, per certi versi, è la più difficile da interpretare; ma, per altri, è paradossalmente la più chiarificante.

II. LA «VISIONE DI MINACCIA» DELL'INFERNO

1. Uno sguardo umanamente «filtrato» sul mondo possibile dei dannati

Le immagini terrificanti dell'inferno costituiscono la prima parte di una visione tripartita, seguita poi da alcune impressionanti esortazioni della Madonna e, alla fine, dalla visione della strage dei cristiani e dell'uccisione del «vescovo vestito di bianco». Prendendo avvio dalla visione del massacro, resa pubblica nel 2000 da papa Giovanni Paolo II, possiamo iniziare a escludere che, il 13 luglio 1917, quella carneficina stesse avvenendo a Fatima o in qualcun'altra zona della terra. D'altra parte, quel fatto non si era mai verificato tale e quale nemmeno nei tempi addietro. In effetti, si trattava di un *oracolo profetico* attraverso cui lo Spirito santo offriva alla Chiesa portoghese di quel periodo, ma anche alla Chiesa universale delle

epoche a venire, una *chiave interpretativa sulle multiformi persecuzioni dei cristiani*.

Difatti è proprio così che quella visione fu interpretata sia da Giovanni Paolo II che da Benedetto XVI. Grazie a questa chiave di lettura, Giovanni Paolo II ha potuto intravedere un senso salvifico all'attentato fallito di cui fu vittima il 13 maggio 1981, 64° anniversario della prima visione della Madonna a Fatima. Per il Pontefice, era stata proprio lei, con la sua «mano materna», a guidare «la traiettoria della pallottola», per evitargli di oltrepassare la «soglia della morte»³.

Analogamente papa Benedetto XVI, nel viaggio in aereo verso Lisbona dell'11 maggio 2010, rispondendo a un giornalista, che gli aveva chiesto se fosse possibile «inquadrare anche in quella visione [della strage] le sofferenze della Chiesa di oggi, per i peccati degli abusi sessuali sui minori»⁴, emise, alla luce di tale visione, un giudizio molto severo sui peccati commessi nella Chiesa⁵.

In sintesi: *la terza parte della visione del 13 luglio è una profezia di taglio apocalittico, destinata a rimanere aperta a nuovi compimenti*, offrendo una chiave interpretativa valida per il presente e per il futuro della Chiesa⁶.

³ GIOVANNI PAOLO II, «La meditazione con l'episcopato italiano raccolto nella Basilica di Santa Maria Maggiore per la recita del rosario [Venerdì, 13 maggio 1994]», in Id., *Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XVII, 1, 1994 (gennaio-giugno)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, 1058-1064: 1061.

⁴ BENEDETTO XVI, «La conferenza stampa a bordo dell'aereo in volo verso il Portogallo. La risposta di Fátima alle sofferenze della Chiesa [Martedì, 11 maggio 2010]», in Id., *Insegnamenti di Benedetto XVI, VI, 1, 2010 (gennaio-giugno)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, 663-666: 665.

⁵ Cf BENEDETTO XVI, «La conferenza stampa a bordo dell'aereo in volo verso il Portogallo. La risposta di Fátima alle sofferenze della Chiesa [Martedì, 11 maggio 2010]», in Id., *Insegnamenti di Benedetto XVI, VI, 1, 2010 (gennaio-giugno)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, 663-666: 665-666.

⁶ Basti ricordare come conferma la risposta data da papa Benedetto XVI al giornalista tedesco Peter Seewald, che, a riguardo del cosiddetto «terzo segreto», gli chiese se ritenesse che «il messaggio di Fatima in realtà ancora non si fosse compiuto»: «[...] Il messaggio di Fatima – rispose il Pontefice – non è concluso [...]. 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» (BENEDETTO XVI, «Maria e il messaggio di Fatima», in Id., *Luce del mondo. Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi. Una conversazione con Peter Seewald*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, 225-229: 228).

Lo stesso rilievo vale per la prima parte della stessa visione del 13 luglio, costituita dalla *scena terrificante dei dannati e dei demoni*, tanto più se letta in stretta connessione con le vigorose esortazioni alla conversione e alla penitenza fatte dalla Madonna⁷ e dall'angelo della spada di fuoco⁸. Quindi non pare che in quella complessa percezione interiore – visiva e anche uditiva – dei dannati e dei demoni i tre bambini profeti siano riusciti a vedere oltre il sipario della storia cosa stesse avvenendo in contemporanea all'inferno. Quasi certamente la visione dell'inferno non fu una specie di «filmato a colori dell'aldilà»⁹ registrato in diretta dalla psiche di Giacinta, Francesco e Lucia. D'altra parte, non sembra che i bambini profeti abbiano visto in anticipo ciò che a quelle determinate persone sarebbe avvenuto dopo il giudizio universale.

In realtà, sembrerebbe di poter interpretare il testo di suor Lucia nel senso che Giacinta, Francesco e lei stessa, da profeti quali erano, hanno provato nel loro cuore, per impulso interiore dello Spirito santo, un dolore lancinante, analogo a quello di persone che hanno rifiutato Dio in maniera definitiva. Tant'è vero che i tre bambini rimasero scioccati da quella sofferenza estrema, che era stata «filtrata» dalla loro mente con immagini infernali. Lo prova il fatto che, prima di allora, Giacinta, che aveva appena sette anni, era riuscita a intuire in modo soltanto approssimativo cosa fosse l'inferno. Sappiamo che, almeno in un'occasione precedente, ne aveva sentito parlare dalla madre di Lucia¹⁰ e che, pochi giorni prima della visione del 13 luglio, lei stessa aveva detto a Lucia: «Il demonio dicono che è molto brutto e che sta sotto terra, nell'inferno»¹¹. Perciò molto

⁷ Cf MARIA LUCIA DI GESÙ E DEL CUORE IMMACOLATO, *Memorie di suor Lucia. Volume I. Compilazione di p. Luigi Kondor, SVD. Collaborazione nell'introduzione e note di p. dr. Joaquín M. Alonso, CMF, Secretariado dos Pastinhos, Fatima 2010¹⁰ [1980; orig. portoghese: 1977] [= Mem], 119-120.*

⁸ Cf *Mem*, 209.

⁹ S. DE FIORES, *Il segreto di Fatima. Una luce sul futuro del mondo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2008, 69.

¹⁰ Racconta suor Lucia nella «Prima memoria»: «Un giorno, uno di quei bambini accusò un altro di aver detto parole poco decenti. La mia mamma lo rimproverò con molta severità, dicendo che quelle cose brutte non si dicevano, che era peccato e che il Bambino Gesù ne aveva dispiacere e che mandava all'inferno chi faceva peccati, se non si confessava. La piccola Giacinta non dimenticò la lezione» (*Mem*, 38). Cf anche pp. 54.55.

¹¹ *Mem*, 85.

probabilmente, nella visione del 13 luglio, fu Lucia che comprese meglio degli altri due le «parole» della Madonna:

Avete visto l'inferno dove cadono le anime dei poveri peccatori. Per salvarle, Dio vuole stabilire nel mondo la devozione al Mio Cuore Immacolato¹².

Fu Lucia, quindi, che capì chi raffigurassero i terrificanti personaggi che aveva visto brulicare nel «grande mare di fuoco». Vi riuscì, comparandoli con le immagini dell'inferno che sua madre le aveva trasmesso¹³. Non solo: fu sempre Lucia a dare più volte a Giacinta, che era rimasta traumatizzata dalla visione¹⁴, le spiegazioni necessarie a chiarirle per lo meno qualche aspetto del senso salvifico della visione dell'inferno. Utilissimi a questo scopo sono i dialoghi di Lucia con Giacinta, ricordati dalla stessa suor Lucia nella «Prima memoria»:

Quella Signora – rammentò Giacinta – disse pure che vanno molte anime all'Inferno!

Cos'è l'Inferno?

– È una fossa di animali e un fuoco molto grande (così mi spiegava la mia mamma), e ci va dentro chi fa peccati e non si confessa; e vi rimane poi sempre a bruciare.

– E di là non esce più?

– No!

– E dopo molti, molti anni?

– No; l'Inferno non finisce mai. E neanche il Paradiso. Chi va in Paradiso non esce più di là. E neppure chi va all'Inferno. Non capisci che sono eterni, che non finiscono mai?

[...] Quel che impressionò di più Giacinta, fu l'Eternità. Anche durante il gioco, ogni tanto domandava:

– Ma, senti; allora, dopo molti, molti anni, l'Inferno non finisce ancora?

Altre volte:

– E quella gente che c'è là a bruciare non muore? E non diventa cenere? E se noi preghiamo molto per i peccatori, il Signore li libera di là? E anche con i sacrifici? Poveretti! Dobbiamo pregare e fare molti sacrifici per loro!¹⁵

¹² *Mem*, 120.173.204.

¹³ Lo conferma il fatto che Lucia, ad appena sei anni, non solo conosceva bene il catechismo, ma ne insegnava anche le nozioni basilari ai due cugini più piccoli. Perciò il parroco le accordò il permesso di fare la prima comunione (cf *Mem*, 41-42 e anche 37-38.69-70).

¹⁴ Cf *Mem*, 120.121.

¹⁵ *Mem*, 45-46.

Notiamo come soltanto ricorrendo alla consapevolezza di fede della Chiesa, mediata da Lucia e, prima ancora, dalla madre di Lucia, Giacinta sia giunta a «dare un nome» a quegli oscuri patimenti interiori che aveva sperimentato nella visione dell'inferno. Sta di fatto che l'immaginario con cui i bambini profeti hanno determinato quella loro sofferenza – prima a se stessi e poi anche agli altri – appare piuttosto tradizionale. Addirittura un biblista può riuscire a individuare con facilità anche le risonanze di certe immagini dell'Apocalisse nella scena dell'inferno¹⁶, descritta da suor Lucia come

[...] un grande mare di fuoco, che sembrava stare sotto terra¹⁷. Immersi in quel fuoco – racconta la religiosa –, i demoni e le anime, come se fossero braci trasparenti e nere o bronzee, con forma umana che fluttuavano nell'incendio, portate dalle fiamme che uscivano da loro stesse, insieme a nuvole di fumo, cadendo da tutte le parti simili al cadere delle scintille nei grandi incendi, senza peso né equilibrio, tra grida e gemiti di dolore e disperazione che mettevano orrore e facevano tremare dalla paura. I demoni si riconoscevano dalle forme orribili e ributtanti di animali spaventosi e sconosciuti¹⁸ ma trasparenti e neri¹⁹.

¹⁶ Cf F. MANZI, «Le profezie apocalittiche di Fatima. Echi biblici e discernimento delle visioni del 13 luglio 1917», *La Scuola Cattolica* 138 (2010) 193-223, in particolare 198-200.

¹⁷ Nell'Apocalisse, in cui è menzionato proprio un «mare trasparente mescolato a fuoco» (15,2; cf 20,10), il mare è un simbolo che, come in altri testi biblici (cf, ad es., Gb 38,8-11; Sal 65,8; 74,13-14), allude al bacino abissale delle innumerevoli forme del male (cf Ap 12,18-13,1; 21,1). Tant'è vero che, nella visione finale dell'Apocalisse, in cui il veggente contempla il «cielo nuovo» e la «terra nuova», il mare – ossia la «sede» del demoniaco – non c'è più (Ap 21,1). Cf U. VANNI, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia* (= Associazione Biblica Italiana; Supplementi alla Rivista Biblica 17), EDB, Bologna 1991, 35, nota 15; 256.

¹⁸ Anche il veggente dell'Apocalisse, quando descrive la visione dell'immensa cavalleria di Satana, ricorre ad animali mostruosi e assurdi (9,13-19); ma più in genere per designare realtà demoniache, come il drago (12,3-4.7-9.13) e le due bestie (13,1-18), utilizza il simbolismo animale. Cf U. VANNI, *Apocalisse. Ermeneutica*, 38-40.

¹⁹ *Mem.*, 119 = [MARIA LUCIA DI GESÙ E DEL CUORE IMMACOLATO,] «Prima e seconda parte del “segreto”. Nella redazione fattane da suor Lucia nella «terza memoria» del 31 agosto 1941, destinata al vescovo di Leiria-Fatima», in E. LORA (ed.), *Enchiridion Vaticanum 19. Documenti ufficiali della Santa Sede 2000* (= Strumenti), EDB, Bologna 2004 [= *EV* 19], § 987, pp. 534-537.

2. Spunti teologici sull'inferno

2.1. La possibilità reale della perdizione eterna

Se veniamo a riflettere sui contenuti escatologici implicati in questa visione dell'inferno, possiamo sostenere con certezza *la sua completa coerenza con la rivelazione pubblica* circa la dannazione eterna dei peccatori, definita dalla Chiesa con un dogma²⁰. La possibilità reale dell'inferno, che «non finisce mai», è insegnata fin da alcuni testi più recenti dell'Antico Testamento, ma specialmente da numerosi passi del Nuovo. In effetti, sia Gesù²¹ che gli scritti apostolici²² hanno fatto ricorso all'immagine del terribile castigo finale dei peccatori. Tuttavia, soprattutto alcuni testi neotestamentari hanno riletto più precisamente la categoria di eterna *punizione divina* con quella di eterna *autopunizione umana*²³. Detto altrimenti: non è Dio che getta fuori dalla comunione con sé i peccatori renitenti; ma sono questi ultimi che, «con piena avvertenza e deliberato consenso», rifiutano, fino al loro ultimo respiro, Dio, «Padre della luce»²⁴, per cui rimangono per sempre nelle tenebre, in cui «sarà pianto e stridore di denti»²⁵.

Fedele alla rivelazione di Dio, mediata definitivamente da Cristo, il magistero della Chiesa ha definito con un dogma l'esistenza dell'inferno. Da parte sua, la teologia ne ha individuato il motivo ultimo nel rispetto assoluto che Dio ha della libertà, da lui stesso donata agli uomini, fino a permettere loro la possibilità reale di respingerlo, con le conseguenze infernali provocate da tale rifiuto. In effetti, senza inferno, la libertà umana sarebbe una farsa! Per essere davvero libero, l'uomo deve avere la possibilità reale di rifiutare definitivamente il Signore della vita. Però, così

²⁰ L'esistenza dell'inferno è definita in H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Edizione bilingue. Versione italiana a cura di Angelo Lanzoni e Giovanni Zaccherini, sulla 37ª edizione (1ª bilingue tedesca) curata e accresciuta da Peter Hünermann (= Strumenti)*, EDB, Bologna 1995 [= DS], § 72, pp. 42-43; § 801, pp. 454-455; § 858, pp. 488-489; § 1351, mentre l'eternità delle punizioni infernali è precisata in DS, § 411, pp. 232-233.

²¹ Cf, ad es., Mt 5,22; 5,29-30 (// Mc 9,47.43); 8,12; 13,42.50; 25,30.41.

²² Cf, ad es., Rm 9,22; Ap 14,10; 19,20; 20,10-15; 21,8.

²³ Cf specialmente Gv 3,16-21; 12,47-48; 1 Gv 3,14-15; 5,12 e anche 1 Gv 4,17.

²⁴ Gc 1,17; cf Sal 4,7; 36,10; 43,3; 89,16 ecc.

²⁵ Mt 8,12; 13,42; 22,13; 24,51; 25,30.

facendo, si autocondanna alla «seconda morte»²⁶, ossia alla perdizione eterna successiva alla morte fisica.

Ciò detto, va ribadito, in primo luogo, che la «visione immaginativa» dell'inferno avuta dai bambini profeti di Fatima fu «impressa» in loro dallo Spirito santo. D'altro canto, nelle visioni i bambini profeti non erano per nulla passivi, quasi fossero un telo bianco su cui lo Spirito proiettava delle immagini. Al contrario: all'impulso originario dello Spirito essi hanno corrisposto in modo attivo con tutta la loro persona, «filtrando»²⁷ la rivelazione divina in immagini sostanzialmente corrispondenti all'iconografia tradizionale della Chiesa, radicata in ultima analisi nella Bibbia.

In secondo luogo, è indubbio che nella sacra Scrittura, dalla quale – sia pure indirettamente²⁸ – i bambini profeti hanno attinto, le descrizioni dell'inferno sono soltanto immagini, spesso pesantemente venate di antropomorfismi. In ogni caso, nessuna di esse pretende di avere un valore realistico-descrittivo. Come in tutte le analogie tra le realtà umane e quelle divine²⁹, anche in questi riferimenti analogici alla realtà dell'inferno le somiglianze sono sempre inferiori alle dissomiglianze. Di conseguenza, neanche la visione dell'inferno del 13 luglio, benché «impressa» dallo Spirito santo nei veggenti, può essere caricata, nei suoi elementi descrittivi, di valore realistico. Ciò non significa in alcun modo che dubitiamo della sincerità dei tre bambini, che ricordavano di aver visto, ad esempio, «la

²⁶ Ap 2,11; 20,6.14; 21,8.

²⁷ Per J. RATZINGER, «Commento teologico», in *EV* 19, §§ 1008-1010, pp. 561-563, la categoria più adeguata per definire le rivelazioni private di Fatima è quella di *visiones imaginativae impressae*: si tratterebbe di percezioni interiori suscitate (*impressae*) in Giacinta, Francesco e Lucia dallo Spirito santo. Da un lato, esse non sono riducibili né a mere esperienze soggettive e fantasiose né a visioni intellettuali senza immagini, pur sperimentate da alcuni mistici cristiani. Dall'altro, è vero che queste visioni sono costituite sia da immagini (di demoni e dannati, della Madonna e degli angeli, di san Giuseppe e di Gesù stesso) sia – come nel caso di Lucia e di Giacinta – da messaggi verbali, oltre che, in questa scena dell'inferno, da «grida e gemiti di dolore e disperazione». Ma è altrettanto vero che molto probabilmente visioni di questo genere appaiono ai veggenti con una «consistenza» equivalente a quella delle realtà percepite con i sensi. Tuttavia esse sono diverse dalle percezioni esterne corporee, perché non avvengono attraverso i sensi. Tant'è vero che le immagini viste da tutti e tre i «pastorelli» e le parole dell'Angelo della pace e della Madonna sentite da Lucia e Giacinta non erano sensibilmente percepibili da altre persone pur presenti durante alcune visioni.

²⁸ Giacinta e Francesco non sapevano nemmeno leggere. A Lucia, invece, è la Madonna stessa che chiede d'imparare a leggere (cf *Mem*, 141-142).

²⁹ Cf *DS*, § 806, pp. 458-459.

gente là dentro [= nell'inferno], viva, che brucia[va] come legna sul fuoco!»³⁰. Tant'è che la Chiesa ha proclamato santi Giacinta e Francesco e serva di Dio Lucia.

Tenuto conto di questi rilievi, se cerchiamo di rigorizzare dal punto di vista teologico le immagini infernali percepite dai bambini profeti di Fatima, dobbiamo riconoscere che l'inferno è determinabile solo *per viam negationis* rispetto a quanto sappiamo dalla rivelazione pubblica sulla comunione paradisiaca con Dio. In altre parole: l'inferno è la situazione definitiva *contraria* a un'esistenza allietata dall'amore eterno di Dio e degli altri; *di conseguenza*, è un'esistenza rovinata per sempre dalla sofferenza disperata di chi ha rifiutato Dio «con piena avvertenza e deliberato consenso» e subisce le conseguenze autodistruttive del suo stesso rifiuto, a tutti i livelli della propria persona.

2.2. L'intento dissuasivo della «visione di minaccia»

Per quanto riguarda poi il numero elevato di dannati che la visione dell'inferno spinge a immaginare³¹, non si deve dimenticare il suo genere letterario di «oracolo di minaccia». Come appare con chiarezza dalle visioni e dagli oracoli di minaccia ricorrenti in tutta la sacra Scrittura³² e, in particolare, nella letteratura profetica di stampo apocalittico³³, oltre che in vari scritti giudaici extra-canonici, anche la visione dell'inferno ha *un sapiente scopo pedagogico*: lo Spirito santo ha cercato così di *dissuadere gli uomini da comportamenti peccaminosi*, che avrebbero scatenato su loro stessi irreparabili effetti distruttivi. In positivo, lo Spirito ha tentato di far maturare gradualmente in loro la consapevolezza che «il salario del peccato è la morte»³⁴, cioè la «dannazione eterna»³⁵.

³⁰ Di per sé l'espressione è di Giacinta (*Mem*, 121).

³¹ Cf *Mem*, 91 («molte anime vanno all'inferno»), 119 («simili al cadere delle scintille nei grandi incendi»), 121 («Ce ne vanno [= all'inferno] tante, tante!»), 122 («Quanta gente che cade nell'inferno! Tanta gente nell'inferno!»), 125 («Dovrà morire tanta gente! E quasi tutta andrà all'inferno») ecc.

³² Cf, ad es., Ger 11,20; 31,18; Os 4,7-10; 7,12; Mic 5,14; Sof 1,8-9; Gv 3,36; Rm 2,8-9; 1 Ts 2,16; Eb 2,2-3; Gd 1,5.

³³ Cf, ad es., Is 28,16-22; 34,1-17; Zc 14,17-19; Ap 14,19.

³⁴ Rm 6,23; cf Gc 1,14-15; Ap 2,11; 20,6.14; 21,8 e anche Rm 1,32; 6,16.21; 7,5; 2 Cor 2,16.

³⁵ Cf, ad es., Mc 9,43.47.48; Mt 3,10.12; Lc 3,17; 13,28; 16,22-31; Gv 15,6; Eb 10,27; Gc 4,12; 2 Pt 2,3-4.9-10.17; Gd 7,13; Ap 14,11; 19,3; 20,10.

In effetti, qualsiasi peccato causa sempre conseguenze più o meno deleterie, che non solo si abbattano su tante vittime, spesso innocenti, ma che si ritorcono pure su chi l'ha commesso³⁶. Ma come per le minacce di punizione che i genitori autentici pur fanno ai loro bambini per educarli, così avviene per le minacce di Dio, il quale comunque – come ci ha rivelato Gesù – è infinitamente più buono dei genitori autentici (cf Mt 7,11; // Lc 11,13): lo scopo delle visioni di minaccia – com'era appunto la visione dell'inferno sperimentata dai veggenti di Fatima – è paradossalmente di non realizzarsi. O meglio: se, spaventati dalle conseguenze mortifere ed eterne dei loro peccati, gli uomini si fossero convertiti, dando ascolto alla triplice esortazione alla «penitenza», gridata dall'angelo dalla spada di fuoco, e all'invito della Madonna di consacrarsi al suo cuore immacolato³⁷, di sicuro non sarebbero stati puniti dal castigo minacciato. Osserviamo il ruolo decisivo giocato in questa dinamica rivelativa dall'analogia tra le realtà umane e quelle divine.

Il teologo deve tenerne conto, senza dimenticare che la logica retributiva del castigo eterno segnava la spiritualità del contesto socio-religioso dei tre veggenti e, d'altra parte, che era abbastanza comprensibile anche a bambini di quell'epoca. Tant'è vero che, a più riprese, persino la piccola Giacinta, piena di compassione per i peccatori³⁸, comprese e fece presente a Lucia questo intento pedagogico che la visione dell'inferno avrebbe potuto avere per tante altre persone:

Perché mai – chiedeva Giacinta a Lucia – la Madonna non fa vedere l'inferno ai peccatori? Se lo vedessero non peccherebbero più, per non caderci dentro! Devi dire a quella Signora che mostri l'inferno a tutta quella gente (si riferiva a quelli che erano alla Cova d'Iria al momento dell'apparizione). Vedrai come si convertono³⁹.

³⁶ Cf specialmente Pro 14,32; Sap 1,16. In buona sostanza, è questo insegnamento sugli effetti mortiferi e autodistruttivi del peccato la scintilla di verità trasmessa dalla cosiddetta «dottrina retributiva», illustrata, spesso in modo semplicistico, da numerose visioni di minaccia della profezia e dell'apocalittica bibliche. Per una sua presentazione sintetica ed esaustiva, cf, ad es., A. BONORA, «Retribuzione», in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, coll. 1322-1335.

³⁷ Cf *Mem*, 120.173.204 e anche 123.

³⁸ Cf *Mem*, 121-123.

³⁹ *Mem*, 121.

Aggiungeva:

Io vado in Cielo; ma tu che rimani qui, se la Madonna ti lascia, di' a tutti com'è l'inferno, perché non facciamo più peccati e non vadano là⁴⁰.

Infine, a partire dal carattere non realistico-descrittivo della visione del 13 luglio, occorre precisare che nessun cristiano deve sentirsi obbligato da tale visione a credere che l'inferno sia «affollato e rumoroso come una spiaggia d'agosto»⁴¹! Anzi, a questo riguardo, va premesso che il giudizio ultimo sull'esistenza propria e altrui dev'essere riservato unicamente a Dio (cf Rm 12,19; 1 Gv 3,20).

In secondo luogo, la visione dei veggenti di Fatima, pur mettendo realisticamente in guardia dalla possibilità della dannazione eterna di tantissime persone, non esclude l'eventualità contraria, ossia che, proprio grazie al richiamo severo della Madonna, l'inferno finisca per essere «disabitato» da dannati. Anzi, questa seconda possibilità rimane oggetto di una speranza genuinamente cristiana che osa anelare alla salvezza universale⁴², facendo leva unicamente sull'amore illimitato che Dio è⁴³.

Del resto, abbiamo una serie consistente di rivelazioni private concesse ad altri santi – una buona sintesi si può trovare nel saggio di Hans Urs von Balthasar, significativamente intitolato *Sperare per tutti* –, i quali

⁴⁰ *Mem*, 122.

⁴¹ L'espressione è presa da un racconto di Susanna Tamaro, in cui la protagonista reagisce duramente alla posizione di un teologo in questi termini: «Caro amico teologo di cui non ricordo il nome... Tempo fa ho visto un suo programma e ne sono rimasta indignata. Su un punto potrei venirla incontro. L'inferno è attualmente vuoto perché tutti i diavoli, di ogni gerarchia, ormai scorazzano sulla terra. [...] Ho visto il male spandersi a piene mani. [...] Così dico: ci lasci almeno la gioia dell'inferno. Un inferno affollato e rumoroso come una spiaggia d'agosto. Non vedo l'ora di sprofondarci dentro e soffrire per sempre» (S. TAMARO, «L'inferno non esiste», IX, in ID., *Rispondimi*, Rizzoli, Milano 2001, 107-176: 173-175).

⁴² Il desiderio divino di salvare tutti gli esseri umani è espresso, ad es., in: Gv 12,32; 17,2; Rm 5,12.15-21; Ef 1,10; Col 1,20; 1 Tm 2,4-5.

⁴³ Cf H.U. VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Schwabenverlag, Ostfildern 1987, 46-55; K. RAHNER, «Hölle», in *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis. Zweiter Band. Existenzialphilosophie bis Kommunismus*, Herder, Freiburg im Breisgau 1968, 735-739: col. 737; E. STEIN, *Welt und Person. Beitrag zum christlichen wahrheitsstreben* (= Edith Steins Werke 6), E. Nauwelaerts, Louvain - Herder, Freiburg im Breisgau 1962, 159; H. VERWEYEN, *Christologische Brennpunkte* (= Christliche Strukturen in der modernen Welt 20), Ludgerus-Verlag, Essen 1985² (1977), 119-123.

hanno fatto esperienze «spirituali» dell'inferno⁴⁴. Hanno condiviso così la compassione attiva dei veggenti di Fatima per i peccatori e hanno cercato come loro di partecipare con amore alla passione redentrice di Cristo, sperando che tutti gli uomini fossero salvati e nessuno dannato.

Tutto sommato, quindi, la carità che – come proclama san Paolo nel cosiddetto «inno alla carità» – «tutto spera» (1 Cor 13,7) ci spinge a sperare che l'inferno, benché debba esserci come possibilità reale per gli uomini liberi, non sia abitato da nessuno di loro!

III. LA VISIONE DI SPERANZA DI MARIA, GESÙ E GIUSEPPE

1. Uno sguardo umanamente «filtrato» sul mondo reale dei risorti

Se la visione dell'inferno del 13 luglio 1917 ha questo carattere profetico-apocalittico di «minaccia pedagogica», frutto di una rivelazione dello Spirito «filtrata» dall'umanità dei tre veggenti, lo stesso rilievo si può ripetere dell'ultima visione di quell'anno, che fu indubbiamente quella più apocalittica.

A confermare il ruolo giocato dal «filtro» costituito dall'umanità dei tre bambini profeti sta il fatto che – stando alla loro concorde testimonianza – essi percepirono la Madonna con tre raffigurazioni differenti e il Signore Gesù in due sembianze diverse. È verosimile che la causa di ciò vada individuata nella tensione cui quel giorno i tre bambini furono sottoposti a causa della folla di circa cinquantamila persone, accorsa in quel luogo per vedere il preannunciato segno del cielo.

Comunque sia, suor Lucia ricorda così:

Sparita la Madonna nell'immensa distanza del firmamento vedemmo, accanto al sole, S. Giuseppe col Bambino e la Madonna, vestita di bianco, con un manto azzurro. San Giuseppe e il Bambino sembravano benedire il mondo, con alcuni gesti in forma di croce tracciati con la mano. Poco dopo, svanita quest'apparizione, vidi il Signore e la Madonna, che mi pareva la Madonna Addolorata. Il Signore sembrava benedire il mondo, nello stesso modo di S. Giuseppe. Sparì questa visione, e mi parve di veder di nuovo la Madonna, con aspetto simile alla Madonna del Carmine⁴⁵.

⁴⁴ Cf H.U. VON BALTHASAR, *Sperare per tutti. Con l'aggiunta di «Breve discorso sull'inferno»*. In appendice «Apocatastasi» (= Già e non ancora 323), Jaca Book, Milano 1997 (orig. tedeschi: 1986 e 1987), 71-81.

⁴⁵ *Mem*, 177.

Stando al discernimento successivo della Chiesa, anche in quest'ultima visione del 1917, proprio come nelle cinque precedenti, *la Madonna era personalmente presente*. Più precisamente, era presente *da assunta*, vale a dire – come insegna il dogma del 1950 –, con l'anima e con il corpo⁴⁶, ossia da risorta con il suo «corpo spirituale» (*sôma pneumatikón*)⁴⁷, di cui scrive l'apostolo Paolo in 1 Cor 15,44.46. Lo stesso va ribadito, a maggior ragione, per Cristo: è il risorto che, pur restando in silenzio, ha benedetto il mondo.

Tuttavia entrambi i risorti sono stati percepiti interiormente dai veggenti con raffigurazioni multiformi. Da un lato, la Madonna «dai due colori» – come la definì Lucia, fin dall'interrogatorio fattole da don Manuel Nunes Formigão alle 19.00 di sabato 13 ottobre, cioè poche ore dopo l'ultima sconvolgente visione⁴⁸, che peraltro concorda con ciò che poi scrisse suor Lucia nelle *Memorie* – fu percepita e descritta da tutt'e tre i bambini

⁴⁶ Cf PIO XII, *Costituzione apostolica «Munificentissimus Deus»* [01.XI.1950], in *DS*, §§ 3900-3904, pp. 1404-1407; cf *Acta Apostolicae Sedis* 42 (1950) 753-771.

⁴⁷ Cf PAOLO VI, «Messaggio pasquale a Roma e al mondo. La certezza cristiana della risurrezione finale è la sola garanzia di un progresso umano autentico [Domenica, 18 aprile 1976: solennità della Risurrezione]», in ID., *Insegnamenti di Paolo VI, XIV. 1976*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1977, 275-279: 277, il quale dichiarò che «già Maria, la Madre innocente e privilegiata, è risorta ed è da Lui [= Cristo] assunta alla pienezza immortale della sua vita gloriosa alla destra del Padre». Si leggano anche: ID., «Il mistero umano e divino dell'Assunzione di Maria [Martedì, 15 agosto: solennità dell'Assunta]», in ID., *Insegnamenti di Paolo VI, X. 1972*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1973, 810-814: 812-813; ID., «La Madre celeste ci aiuta a riacquistare l'immortalità sovrumana della risurrezione. *Angelus Domini* [Martedì, 15 agosto: solennità dell'Assunta]», in ID., *Insegnamenti di Paolo VI, X. 1972*, 815-816: 815. Nello stesso alveo tradizionale, BENEDETTO XVI, «Lourdes - La concelebrazione eucaristica per i malati sul sagrato della Basilica di Notre-Dame du Rosaire. La forza per i malati e i sofferenti [Lunedì, 15 settembre 2008]», in ID., *Insegnamenti di Benedetto XVI, IV, 2. 2008 (luglio-dicembre)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, 333-338 (orig. francese): 338, lodò Maria come «la prima creatura risuscitata». Tra i vari teologi che considerano esplicitamente la Madonna come «risorta» ricordiamo, ad es.: R. LAURENTIN, *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, Paoline, Roma 1984⁶ [1970; orig. francese: 1968], 243; G. OGGIONI, «Maria presenza viva e segno di comunione nella Chiesa», *La Madonna* 26: 3-4 (1978) 17-30: 27-28; A. PIZZARELLI, «Presenza», in S. DE FIORES - S. MEO (edd.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1986, 1161-1169: 1167-1168; T. TURI, «Presenza», in S. DE FIORES - V. FERRARI SCHIEFER - S.M. PERRELLA (edd.), *Mariologia* (= I Dizionari San Paolo), San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2009, 1002-1012: 1006.1008.1011.

⁴⁸ Cf A.M. MARTINS (ed.), *Documentos de Fátima*, L.E., Porto 1976, 508-509. Per l'originale portoghese, cf L.C. CRISTINO - M.M.A. SANTOS - J.G. FREIRE (edd.), *Documentação*

profeti non solo come la Signora bellissima delle visioni precedenti, ma anche con le immagini loro note della Madonna del Carmine e anche della Madonna addolorata. Lucia aggiunse addirittura che «la Signora» era «vestita come la Madonna Addolorata, ma senza spada nel petto»⁴⁹.

Dall'altro, il Signore risorto fu visto non solo con le sembianze di adulto, ma, in un primo momento, anche con le sembianze di bambino. Questa seconda immagine richiama alla mente l'iconografia tradizionale, cara ai fanciulli, di Gesù bambino in braccio (o accanto) a san Giuseppe con Maria, ossia la raffigurazione della sacra famiglia.

Soprattutto in questa visione del 13 ottobre è evidente come i tre bambini profeti non fossero come teli bianchi su cui lo Spirito ha proiettato una sequenza fantasiosa di immagini. La loro psiche ha «rivestito» i «corpi spirituali» di Maria e di Gesù di sembianze non immediatamente riconducibili alla loro condizione di adulti risorti.

Da questi dati sgorgano due interrogativi che possono dischiudere sentieri di ricerca interessanti dal punto di vista della riflessione escatologica. Il primo è quello più radicale: il Signore e la Madonna erano presenti in questa visione del 13 ottobre, oppure si è trattato soltanto di immagini interiori con cui la psiche dei profeti bambini ha reagito a una mozione indeterminata dello Spirito?

La seconda domanda è più particolareggiata: se il Signore e l'Assunta erano presenti in quanto risorti, che cosa possiamo evincere a riguardo di san Giuseppe, che i veggenti percepirono in maniera identica all'interno della stessa visione?

2. *Spunti teologici sulle relazioni dei risorti con i viventi*

2.1. La relazione personale della Madonna risorta

Per rispondere alla prima domanda, a favore della presenza della Madonna e del Signore, possiamo considerare due elementi ben attestati nelle visioni di Fatima. Il primo è che come in tutte le visioni precedenti, anche in quella del 13 ottobre, Giacinta, Francesco e Lucia videro *le medesime*

Crítica de Fátima. I - Interrogatórios aos videntes - 1917, Santuário de Fátima, Fátima 1992, Doc. 14, pp. 127-137: 127.

⁴⁹ A.M. MARTINS (ed.), *Documentos*, 508. Cf L.C. CRISTINO - M.M.A. SANTOS - J.G. FREIRE (edd.), *Documentação Crítica de Fátima. I*, Doc. 14, pp. 127-128.

figure personali agire e interagire con loro allo stesso modo. Una volta scartata – testimonianze alla mano – la possibilità della menzogna dei tre bambini, se si dovesse spiegare questo dato, peraltro molto consistente, escludendo la presenza personale dei risorti, si dovrebbe ricorrere all'ipotesi di allucinazioni collettive. Ma i competenti in materia negano l'esistenza di questo fenomeno⁵⁰.

In positivo, va considerata attentamente la multiforme interazione personale con i veggenti sia della Madonna che del Signore Gesù. A comunicare nella visione del 13 ottobre fu soltanto la Madonna. Del resto, nelle cinque visioni precedenti di quell'anno era stata lei la protagonista. Non solo aveva comunicato messaggi ai tre bambini, ma aveva anche interagito con loro in molti modi: rispondendo subito alle domande di Lucia e più in genere dialogando con lei; invitando i bambini a fare determinate cose; rivelando loro fatti presenti e futuri a loro ignoti, come la situazione della Russia; dando indicazioni precise come quella di destinare una parte delle offerte in denaro alla costruzione di una cappella a lei dedicata ecc. Questa interazione personale consente di sostenere che lo Spirito santo ha continuato a favorire un rapporto personale tra la Madonna risorta e i bambini profeti.

Ciò non toglie che soprattutto dalla visione del 13 ottobre risulti evidente che i veggenti non la vedevano così com'era nella sua condizione risorta, ma attraverso raffigurazioni che essi stessi contribuivano a plasmare, a partire da quanto già conoscevano di lei e, più esattamente, dalle immagini iconografiche dell'Addolorata e della Madonna del Carmine. Insomma potremmo dire che *«quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur»!* Più esattamente ancora, potremmo lasciarci illuminare dal modo in cui il

⁵⁰ Ci sembra significativo che non si accenni minimamente a un eventuale carattere collettivo di alcuni tipi di allucinazione in varie opere di psicologia consultate, quali ad es.: A. DALLA VOLTA, «Allucinazione», in ID., *Dizionario di psicologia* (= Biblioteca Internazionale di Psicologia), Giunti - Barbèra, Firenze 1974³ (1961), 44; ID., «Allucinazione negativa», *ivi*, 45; ID., «Apparizione», *ivi*, 68; ID., «Visione (allucinatoria), visionario», *ivi*, 68; U. GALIMBERTI, «Allucinazione», in ID., *Dizionario di psicologia*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1992, 32-35; A.S. REBER, «Allucinazione», in ID., *Dizionario di psicologia* (= Dizionari 1), Lucarini, Roma 1990, 28; ID., «Illusione», *ivi*, 379; A. SAMUELS - B. SHORTER - F. PLAUT, «Psicosi», in ID., *Dizionario di psicologia analitica*, Raffaello Cortina, Milano 1987 (orig. inglese: 1986), 138-139; ID., «Visione», *ivi*, 183-184; M. VINATTIERI, «Allucinazione», in ID., *Dizionario di psicologia e di psicoanalisi* (= Dizionari Pratici), Sansoni, Firenze 1986, 21; ID., «Delirio», *ivi*, 58-59; ID., «Psicosi», *ivi*, 154.

Risorto, mostratosi sotto le sembianze di un viandante, si fece riconoscere dai due discepoli di Emmaus⁵¹. Tra tutti i racconti neotestamentari degli incontri con il Risorto, questo brano consente maggiormente di prendere atto del fatto che il «corpo spirituale» del Risorto è capace di lasciarsi percepire sotto sembianze diverse.

Un'analoga dinamica di rivelazione si è verificata il 13 ottobre nel rapporto tra la Madonna risorta e i tre bambini profeti. Sta di fatto che in questa dinamica «spirituale» – ossia suscitata dallo Spirito santo –, l'Assunta, ormai «perfezionata» nella dimensione definitiva della vita gloriosa (cf Eb 12,23), si è resa disponibile allo Spirito affinché operasse per mezzo di lei nelle visioni dei «pastorelli», in vista della salvezza dei fratelli del Figlio. Così insegna autorevolmente la costituzione conciliare *Lumen gentium* (n. 62):

Assunta in cielo, [Maria] non ha interrotto questa funzione salvifica, ma con la sua molteplice intercessione continua a ottenerci i doni della salvezza eterna. Con la sua materna carità si prende cura dei fratelli del Figlio suo, ancora pellegrinanti e posti in mezzo a pericoli e affanni, fino a che non siano condotti nella patria beata.

2.2. La relazione personale del Signore risorto

Il riferimento al modo del Risorto di farsi incontrare dai discepoli di Emmaus sotto le sembianze di un viandante, se vale per la visione dell'Assunta percepita dai pastorelli con tre aspetti diversi, a maggior ragione vale per la visione del Signore risorto, che nello stesso contesto fu visto da loro sia come bambino che come adulto. Stando alla «Quarta memoria» di Lucia, ben confermata dagli interrogatori dei tre bambini, non abbiamo particolari descrittivi sulla sua figura, ad eccezione del fatto che in entrambi i casi ripete il gesto di «benedire il mondo», «con alcuni gesti in forma di croce – precisa suor Lucia – tracciati con la mano»⁵².

Dobbiamo prendere atto, però, che, a differenza della Madonna, Gesù in quella visione non ha parlato. Del resto, né nelle cinque precedenti visioni del 1917 né tanto meno nelle tre visioni angeliche del 1916 è attestata alcuna visione o messaggio del Signore Gesù. Ciò nonostante, la ripe-

⁵¹ Cf Lc 24,15-16.31 e Mc 16,12 (*ephanerōthē en hetéra[i] morphē[i]*, «si manifestò in un'altra forma»).

⁵² *Mem*, 177.

tuta benedizione che il Risorto, come quando era asceso al cielo (cf Lc 24,50-51), impartì all'umanità esprime un messaggio più che eloquente di «grazia e misericordia»⁵³, nel contesto del «miracolo del sole», di per sé fraintendibile come presagio di castigo o di sventura. A nostro avviso, quindi, già nella visione del 13 ottobre, si potrebbe individuare *una relazione personale istituita con i tre veggenti non solo da parte della Madonna risorta, ma anche da parte del Signore risorto.*

Certo è che il Risorto intensificò la sua relazione personale con suor Lucia, comunicando con lei mediante messaggi, visivi ma specialmente verbali, in due visioni successive – quella del 10 dicembre 1925 e quella del 15 febbraio 1926 –, benché suor Lucia abbia tenuto a testimoniare anche alcune altre occasioni in cui il Signore Gesù le si fece «vedere» senza parlarle⁵⁴, oppure le si fece «sentire», anche «con voce chiara»⁵⁵.

Sulla visione del 10 dicembre 1925, che Lucia ebbe da postulante delle suore dorotee nel convento di Pontevedra in Spagna, così suor Lucia, designandosi alla terza persona singolare, raccontò per iscritto al suo direttore spirituale di allora, il padre gesuita José Aparício da Silva:

Il 10-12-1925 le apparve la Santissima Vergine e, al Suo fianco, sospeso in una nuvola luminosa, un Bambino. La Santissima Vergine, mettendole la mano sulla spalla, le mostrò parimenti un cuore coronato di spine che teneva nell'altra mano. Allo stesso tempo il Bambino disse: «Abbi compassione del Cuore Immacolato della tua Santissima Madre, che sta coperto di spine che gli uomini ingrati in tutti i momenti Vi infiggono, senza che ci sia chi faccia un atto di riparazione per strapparle»⁵⁶.

Nella visione del 15 febbraio 1926, verificatasi sempre nel convento di Pontevedra, si ha una dinamica di riconoscimento analoga a quella dei racconti evangelici degli incontri del Risorto con i suoi discepoli. In effet-

⁵³ Si tratta delle parole della visione della Trinità avuta da suor Lucia nella notte tra il 13 e il 14 giugno 1929 (cf *Mem*, 191).

⁵⁴ Sulla visione che Lucia ebbe, ormai novizia delle suore dorotee, nella cappella del monastero di Tuy in Spagna, durante la notte tra il 13 e il 14 giugno 1929, essa stessa così annota: «Improvvisamente tutta la cappella s'illuminò d'una luce soprannaturale e sull'altare apparve una croce di luce che arrivava fino al soffitto. In una luce più chiara si vedeva nella parte superiore della croce una faccia di uomo e il corpo fino alla cintola, sul petto una colomba pure di luce e inchiodato alla croce il corpo d'un altro uomo. [...] Sotto il braccio destro della croce c'era la Madonna [...]» (*Mem*, 191).

⁵⁵ *Mem*, 187 (17 dicembre 1927); cf pp. 188-189 (15 febbraio 1926).

⁵⁶ *Mem*, 188.

ti, in un primo momento, suor Lucia dialoga con un bambino con cui ha già parlato alcuni mesi prima. Poi – racconta la veggente –

Il bambino si volta verso di me e dice:

– E tu hai diffuso nel mondo quel che la Mamma del Cielo ti ha chiesto?

E in un istante si trasforma in un Bambino splendente. Riconoscendo allora che era Gesù, dissi: [...] ⁵⁷.

A quel punto, si sviluppa un dialogo tra i due sulla questione ben determinata della pratica devozionale di primi cinque sabati.

Questi dati lasciano evincere come sia la Madonna che il Signore, nella loro condizione di vita risorta, abbiano intrattenuto relazioni personali particolarmente intense prima con i tre bambini profeti e poi con suor Lucia ormai adulta. Queste rivelazioni private, attraverso visioni e messaggi verbali di risorti e di angeli, sono suscitate nel cuore dei profeti dallo Spirito santo, vero e proprio *lumen sensibus* – l'«immensa luce» interiore delle visioni, identificata dai tre veggenti con «Dio» stesso ⁵⁸. Si tratta di relazioni personali che, incidendo sulla vita concreta dei veggenti e anche di molte altre persone, sono finalizzate a sospingere tutti verso la conversione di vita all'evangelo e ultimamente verso la comunione celeste con Dio.

Del resto, che Cristo risorto sia presente in modo attivo e multiforme nel suo corpo ecclesiale fa parte della bimillenaria consapevolezza dei cristiani ⁵⁹. Tra i segni della presenza del Risorto all'interno della Chiesa, con cui egli continua ad «attirare tutti a sé» (Gv 12,32) attraverso l'influsso interiore dello Spirito, si collocano anche le visioni del Risorto stesso, come quelle ricordate sopra.

Difatti è vero che noi cristiani, vivendo in attesa operosa della fine dei tempi o – meglio – del «fine» della storia, siamo chiamati a prendere parte alla salvezza che si è già realizzata nella vita, nella morte e nella risurrezione di Cristo. Ma è altrettanto vero che è unicamente per favorire questa partecipazione alla salvezza, che lo Spirito santo seguita a far risplendere segni del Risorto nella e per la Chiesa, in modo particolare per mezzo del carisma profetico, donato ad alcuni cristiani, come i bambini profeti di Fatima. Da questo punto di vista, aveva ragione Karl Rahner nel sostenere

⁵⁷ *Mem*, 189.

⁵⁸ Cf *Mem*, 139.141-142.143.145.170.172.209 e anche p. 224.

⁵⁹ Questa consapevolezza ecclesiale, ben sintetizzata dalla costituzione conciliare *Sacrosanctum concilium* (n. 7), è stata poi approfondita da papa Paolo VI nell'enciclica *Mysterium fidei* ([03.IX.1965], nn. 36-39).

che, «[...] secondo la testimonianza della Scrittura, [...] non si può immaginare la storia del cristianesimo senza il fattore profetico e visionario, in senso ampio»⁶⁰.

3. Sentieri di ricerca sulla comunione dei santi

3.1. La visione di san Giuseppe risorto

In quest'orizzonte salvifico della storia della Chiesa – della Chiesa pellegrinante e di quella celeste –, le visioni di Fatima possono offrirci una terza serie di spunti di escatologia sulla comunione dei santi non solo tra loro – come spesso ci limitiamo a pensare – ma soprattutto con noi. In quest'ottica, vale la pena approfondire il dato di fatto che nella visione del 13 ottobre 1917 la Madonna ha passato il nostro «confine» non solo con il suo Figlio risorto, ma anche con san Giuseppe. Più precisamente, come Gesù bambino, così anche san Giuseppe sembrava «benedire il mondo con alcuni gesti in forma di croce tracciati con la mano»⁶¹. Tuttavia né in quella visione né nelle successive avute da suor Lucia, san Giuseppe pronunciò mai una parola, in maniera del tutto coerente con la testimonianza su di lui lasciataci dagli evangelisti. Ciò nonostante, l'immagine di san Giuseppe nella visione del 13 ottobre non può essere ridotta a un particolare iconografico esornativo, ma esige di essere teologicamente spiegata.

Personalmente, allora, avanziamo l'ipotesi teologica che – salvo giudizio contrario del magistero – *la «risurrezione anticipata» della Madonna, implicata nel dogma della sua assunzione⁶², si sia attuata anche per altri santi, come appunto san Giuseppe.*

Qualche decennio fa, l'intuizione è stata sostenuta da papa Giovanni XXIII in un'omelia per la solennità dell'Ascensione, in cui dichiarò:

⁶⁰ K. RAHNER, *Visioni*, 40-41, che aggiungeva in modo quasi provocatorio: «[...] Chi dunque nega la possibilità assoluta di rivelazioni particolari, va contro la fede e chi contesta che esse possano avvenire anche dopo il tempo degli apostoli si oppone ad una dottrina teologicamente sicura».

⁶¹ *Mem*, 177.

⁶² Di «risurrezione anticipata» dell'Assunta parla pure S.M. PERRELLA, *Le Apparizioni mariane. «Dono» per la fede e «sfida» per la ragione. Segno, presenza e mediazione della Vergine glorificata nella nostra storia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2007, 48. Più semplicemente altri autori la definiscono «risurrezione» (cf F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?* [= Nuovo Corso di Teologia Sistemica 12], Queriniana, Brescia 2005, 594).

Con Gesù che ascende alla destra del Padre si aprono le vie dei cieli per i figli dell'uomo [...]. Già S. Matteo, il primo degli Evangelisti, aveva raccontato che al morire di Gesù sul Golgota, [...] i sepolcri si aprirono *et multa corpora sanctorum qui dormierant surrexerunt, et exeuntes de monumentis post resurrectionem eius venerunt in sanctam civitatem et apparuerunt multis* [Matth. 27, 52-53]. Come non scorgere – spiegò il Papa – in questo inaspettato prodigio il primo apprestamento della processione che dopo quaranta giorni doveva sollevarsi a volo, dall'oliveto per la via luminosa dei cieli e precisamente per accompagnare il trionfante Redentore Divino [...].?

E aggiunge:

Tra i Padri e i Dottori che variamente interpretano questo passo di S. Matteo, l'Aquinate nel suo Commentario prende posto decisamente presso quanti asseriscono che *corpora sanctorum qui dormierant surrexerunt tamquam intraturi cum Christo in coelum*⁶³. Spetta quindi ai morti dell'Antico Testamento, i più vicini a Gesù – nominiamone due dei più intimi alla sua vita, Giovanni Battista il Precursore e Giuseppe di Nazareth, il suo nutricatore e custode – spetta a loro – così piamente noi possiamo credere – l'onore ed il privilegio di aprire questo mirabile accompagnamento per le vie del cielo: e dare le prime note all'interminabile *Te Deum* delle generazioni umane salienti sulle tracce di Gesù Redentore verso la gloria promessa ai fedeli, alla grazia sua⁶⁴.

Da un lato, che il Signore Gesù e l'Assunta vivano da risorti con il proprio «corpo spirituale» nella comunione celeste dei santi appartiene alla professione di fede della Chiesa. Dall'altro, illuminati dalla tradizionale consapevolezza ecclesiale espressa nel «Credo degli Apostoli» – «credo la comunione dei santi»⁶⁵ –, i cristiani pellegrini sulla terra celebrano i sacramenti e soprattutto l'eucaristia⁶⁶ in comunione con quelli che sono già beati in paradiso. Anzi, il magistero della Chiesa, anche nella sua più recente espressione del Concilio Vaticano II, continua a insegnare che, specialmente in virtù del sacrificio eucaristico, la comunione tra i fedeli pellegrinanti in terra e i «santi, che regnano in cielo con Dio», è costitui-

⁶³ *Super Evang. S. Matth.*, Lectura, c. XVII, ed. IV, 1951, n. 2395, p. 367; I. Knabenbauer S. J., *Comment, in Evang. S. Matth.*, Pars altera, Parisiis, 1893, 538-539.

⁶⁴ GIOVANNI XXIII, «Homilia in Patriarchali Archibasilica Lateranensi habita, in festo Ascensionis Domini, cum B. Gregorius Barbadicus, Episcopus et S. R. E. Cardinalis, Sanctorum adscriptus esset catalogo [Giovedì, 26 maggio 1960]», *Acta Apostolicae Sedis* 52 (1960) 453-462: 455-456.

⁶⁵ Cf *DS*, § 19, pp. 14-15; §§ 26-30, pp. 18-21.

⁶⁶ Cf *Lumen gentium*, n. 50.

ta da un'intensa «unione vitale»⁶⁷, che implica una «scambievole partecipazione» non solo di preghiere⁶⁸, ma anche «d'aiuto, d'espiazione» e «di benefici»⁶⁹.

Se il *sensus fidelium* e la pietà popolare hanno mantenuto una vivida consapevolezza di questa «scambievole partecipazione», l'attuale riflessione escatologica non pare averne elaborato modelli complessivi d'interpretazione, consensualmente condivisi dai teologi.

3.2. I risorti al momento della morte di Cristo

Approfondendo il dogma dell'Assunta, Karl Rahner è giunto a sostenere, sulla stessa lunghezza d'onda di papa Giovanni XXIII, che «il mondo è già in transito verso l'eternità di Dio», nel senso che «l'ingresso di Cristo, anche col corpo nella gloria [...] costituisce una comunità corporea dei redenti». Perciò «è già cominciata anche la perfetta redenzione della carne»⁷⁰. Difatti il dogma dell'assunzione corporea di Maria in cielo ci assicura che lei già vive da risorta con il Risorto. In questo senso, la sua glorificazione corporea ha anticipato quella di tutti gli altri santi⁷¹. Ma la Madonna potrebbe anche non essere l'unica già risorta con Cristo⁷². In effetti – continua il teologo

⁶⁷ *Lumen gentium*, n. 51: «vitale consortium».

⁶⁸ Esplicito, a questo proposito, è il pronunciamento tridentino, secondo cui «i santi che regnano con Cristo debbono essere venerati e invocati e [...] offrono preghiere a Dio per noi» (PIO IV, *Professione di fede tridentina* [19.XI.1564], in *DS*, §§ 1862-1870, pp. 754-757: § 1867, pp. 756-757). Cf anche *DS*, § 1821, pp. 742-743; § 2187, pp. 828-829. Il più recente *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, §§ 955-956, p. 256, cita alla lettera *Lumen gentium*, n. 49: «L'unione... di coloro che sono in cammino coi fratelli morti nella pace di Cristo non è minimamente spezzata, anzi, secondo la perenne fede della Chiesa, è consolidata dalla comunicazione dei beni spirituali. [...] A causa infatti della loro più intima unione con Cristo, i beati [...] non cessano di intercedere per noi presso il Padre [...]. La nostra debolezza quindi è molto aiutata dalla loro fraterna sollecitudine».

⁶⁹ LEONE XIII, Enciclica *Mirae* [28 maggio 1902], in *DS*, §§ 3360-3364, pp. 1181-1184: § 3363, p. 1183. Cf *Lumen gentium*, nn. 49-51.

⁷⁰ K. RAHNER, «Sul significato del dogma dell'Assunzione», in *Id.*, *Saggi di cristologia e di mariologia* (= Biblioteca di Cultura Religiosa; Seconda Serie 63), Edizioni Paoline, Roma 1965 (orig. tedesco: 1960), 457-478: 477.

⁷¹ Cf *DS*, § 4656, pp. 1766-1767.

⁷² Che la definizione dogmatica dell'assunzione della Madonna non precisi se si tratta o meno di un privilegio unico per lei è ricordato anche da R. LAURENTIN, *Vergine Maria*, 240.

gesuita, incentrando il discorso teologico sulla corporeità risorta di Cristo e, quindi, sulla sua ineliminabile relazionalità –,

il Figlio dell'uomo [...] non «può» essere risuscitato da solo. La sua corporeità glorificata [...] che significato propriamente avrebbe sino all'ultimo giorno, qualora rimanesse frattanto in un'assoluta solitudine, che è impensabile anche per la corporeità sia pure glorificata?

E aggiunge:

Il testo di Mt 27,52s ci attesta che anche altri corpi di santi risuscitarono con Cristo, anzi persino «apparvero» come lui per testimoniare che la fine dei tempi è per noi già venuta⁷³.

In prima battuta, dobbiamo ammettere che non è per nulla esile il supporto che il passo di Mt 27,52-53 offre alla riflessione rahneriana. Anche perché l'interpretazione realistica⁷⁴ – e non solo simbolica – di questo passo è ben attestata all'interno della tradizione della Chiesa, fin da Origene di Alessandria⁷⁵, Eusebio di Cesarea⁷⁶, Giro-

⁷³ K. RAHNER, «Sul significato del dogma dell'Assunzione», 465-466.

⁷⁴ Sotto il profilo dell'esegesi del passo matteo e della storia della ricerca esegetica su di esso, rinviamo ai guadagni cui è pervenuto lo studio dettagliato di H. ZELLER, «Corpora Sanctorum. Eine Studie zu Mt 27, 52-53», *Zeitschrift für katholische Theologie* 71 (1949) 385-465.

⁷⁵ ORIGENE DI ALESSANDRIA, *Commento alla Lettera ai Romani*, I, 6, in F. COCCHINI (ed.), *Origene, Commento alla Lettera ai Romani. Introduzione, traduzione e note, Volume I. Libri I-VII* (= «Ascolta, Israele!» 2), Marietti, Torino 1985, 25, fa ricorso all'interpretazione realistica di Mt 27,52 in questi termini: «[...] Ci dobbiamo chiedere, se egli solo [= Cristo] è primogenito o primonato dai morti e non ha alcuno partecipe insieme con lui anche della primogenitura, a proposito di quali persone l'apostolo dica: "Ci ha risuscitati con Cristo e ci ha fatti sedere insieme con lui nelle regioni celesti" [Ef 2, 6]. A meno che dunque anche questi, di cui dice che sono stati risuscitati con Cristo e siedono con lui nelle regioni celesti, anche questi siano primogeniti o primonati dai morti così come lo furono quelli di cui si dice che sono risuscitati con lui quando "le tombe si aprirono e apparvero i corpi di molti santi ed entrarono nella città dei santi" [Mt 27, 52]. E forse riferendosi a questi tali l'apostolo dice che essa è la chiesa dei primogeniti [cf Eb 12, 23] e la ricorda come annoverata nei cieli».

⁷⁶ EUSEBIO DI CESAREA, *Dimostrazione evangelica* IV, 12, 3-4, in P. CARRARA (ed.), *Eusebio di Cesarea, Dimostrazione evangelica. Introduzione, traduzione e note* (= *Lecture Cristiane del Primo Millennio* 29), Paoline Editoriale Libri, Milano 2000, 367-368, scrive: «Dopo aver gridato a gran voce e aver detto al Padre: *affido lo spirito* [cf Lc 23,46] [...] cacciò via la morte [...], dopo aver spezzato le porte eterne degli abissi tenebrosi e reso possibile ai defunti, incatenati dai vincoli della morte, il risalire alla vita. Così, per mezzo di lui, chi era morto fu risvegliato e *molti corpi di santi addormentati* si levarono, entrando con lui *nella santa e vera città* [Mt 27,53] del cielo, proprio come è detto

lamo⁷⁷ e altri ancora⁷⁸. Sulla base di questo dato biblico e patristico, Rahner ritiene che Cristo risorto, entrando nella gloria del Padre, non sia penetrato in uno «spazio vuoto», ma abbia fondato una comunità di risorti (corporalmente).

Certo, la posizione rahneriana s'inserisce in un dibattito teologico – ancora sostanzialmente aperto – tra diversi autori, che hanno proposto alcuni tentativi di ripensamento della dottrina del cosiddetto «stadio intermedio» tra la morte del singolo e la risurrezione di tutti alla fine della storia⁷⁹. Ormai sia l'ipotesi del «sonno» delle anime dei defunti separate dai rispettivi corpi, sia quella che farebbe coincidere la fine della storia umana con la morte e la risurrezione del singolo individuo sono state accantonate perché non sono fondate né nella rivelazione biblica né nella tradizione ecclesiale⁸⁰. In particolare, la Commissione Teologica Internazionale ha criticato la teoria della «risurrezione nella morte»⁸¹.

A nostro avviso, tra i vari tentativi attuali di spiegazione dello «stadio intermedio», ce n'è uno che consentirebbe di rendere ragione, sulla scia

nelle sante parole: *La morte inghiottì con violenza, e a sua volta il Signore allontanò ogni lacrima da tutti i volti* [Is 52,8]». Cf anche *ivi*, X, 8, 64, p. 798.

⁷⁷ GIROLAMO, *Commento al Vangelo di Matteo*, IV, *ad locum*, in S. ALIQUÒ - S. COLA (edd.), *Girolamo, Commento al Vangelo di Matteo* (= I Vangeli Commentati dai Padri; Nuova Serie), Città Nuova, Roma 1969, 301, commenta il passo così: «Allo stesso modo in cui Lazzaro morto è stato risuscitato [cf Gv. 11,44], così molti corpi di santi risorsero, per dimostrare che il Signore stava risorgendo. E tuttavia, pur essendo aperti i loro sepolcri, non sono risorti prima che risorgesse il Signore, in modo ch'egli fosse il primogenito della risurrezione dai morti [cf Col. 1,18]. Riteniamo che la città santa nella quale furono visti mentre risorgevano sia o la Gerusalemme celeste, o questa terrena, che un tempo fu santa. [...] Ma dicendo che "apparvero a molti", si mostra che non generale fu la risurrezione, tanto da apparire a tutti, ma particolare per molti, affinché li vedessero solo coloro che meritavano di vederli».

⁷⁸ Rinviamo all'analisi meticolosa dei passi patristici offerta da H. ZELLER, «Corpora Sanctorum», 417-456.

⁷⁹ Una nitida panoramica delle principali posizioni nella riflessione escatologica contemporanea è tracciata da E. CASTELLUCCI, *La vita trasformata. Saggio di escatologia* (= Teologia; Strumenti), Cittadella, Assisi 2010, 260-280.

⁸⁰ Cf E. CASTELLUCCI, *Vita trasformata*, 278-279.

⁸¹ COMMISSIONE TEOLÓGICA INTERNAZIONALE, *Problemi attuali di escatologia*, in E. LORA - B. TESTACCI (edd.), *Enchiridion Vaticanum 13. Documenti ufficiali della Santa Sede 1991-1993* (= Strumenti), EDB, Bologna 1995, §§ 448-572, pp. 260-351, che sottolinea che «nel Nuovo Testamento si parla sempre della risurrezione nella parusia e mai nella morte dell'uomo» (§ 494, pp. 298-299; cf anche § 477, pp. 284-285).

della proposta di K. Rahner, di alcuni dati acquisiti dalla nostra indagine sulle visioni dei bambini profeti di Fatima. È quello elaborato dal teologo statunitense Bernard P. Prusak⁸². Secondo lui,

lo stadio intermedio può essere compreso come un processo transitorio, che comincia con una «risurrezione particolare nella morte», nel quale la nostra «corporeità» e la nostra relazione alla storia sono ormai integrate nella nostra identità, nella misura in cui il nostro impatto diretto e attivo sulla storia è finito con la morte. Ma un'individuale «risurrezione particolare nella morte» non è «l'ultimo giorno», e un essere umano non diventa assolutamente atemporale (*timeless*) quando muore⁸³.

Dunque la morte e la risurrezione di una persona sono un «processo transitorio» dalla durata ignota. Nella sua omelia sopra citata Giovanni XXIII credeva che la rapidità di questo processo dipendesse dall'intimità di vita con Gesù. Per questo il Papa riconosceva un certo «privilegio» a san Giuseppe e al Battista.

Certo è che *non sappiamo nulla del modo e del tempo* di questo «processo transitorio» della nostra morte e dell'inizio della nostra risurrezione. Con le nostre sofisticate apparecchiature mediche, siamo in grado, almeno in alcuni casi, di marcare l'attimo d'inizio della nostra morte. Perciò immaginiamo la morte come istantanea.

In realtà, come evidenzia la situazione di certi malati terminali, la dinamica della morte è iniziata molto tempo prima. Ma – a dire il vero – per tutti i morenti è così⁸⁴, persino per chi muore improvvisamente d'infarto. D'altronde, cosa sappiamo del processo successivo alla pur precisa determinazione clinica della nostra morte? Emblematicamente innumerevoli *casi di pre-morte (near dead experiences)*, peraltro molto ben documentati anche clinicamente, dimostrano che il processo di morte fino a un determinato punto ha anche una certa reversibilità⁸⁵.

⁸² B.P. PRUSAK, «Bodily Resurrection in Catholic Perspectives», *Theological Studies* 61 (2000) 64-105.

⁸³ B.P. PRUSAK, «Bodily Resurrection», 102 (traduzione nostra).

⁸⁴ È rivelativo che in numerosi testi anticotestamentari la malattia sia considerata già come l'irruzione della morte nella vita di una persona. Cf J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna* (= Teologia Saggi), Cittadella, Assisi 2008 (1979; orig. tedesco: 1977), 89.

⁸⁵ Tra i tanti – e spesso non attendibili – studi citabili sul tema, rinviamo alle accurate indagini di E. FACCO, *Esperienze di premorte. Scienza e coscienza al confine tra fisica e metafisica* (= Amigdala 13), Edizioni Altravista, Lungavilla (Pavia) 2010; E. KÜBLER-

D'altra parte, secondo la concorde testimonianza neotestamentaria, nel caso di Cristo la risurrezione, inclusiva della sua discesa agli inferi (cf 1 Pt 3,18-19; 4,6), è stata un processo durato tre giorni⁸⁶.

Un altro aspetto di cui tenere conto in questa concezione della morte e della risurrezione in termini processuali è la *coordinata del tempo*: se è vero – come sostengono alcuni teologi – che il defunto non diventa «atemporale», è altrettanto vero che per lui il tempo non è identico a quello della vita terrena.

Del resto, già nella vita terrena il tempo ha una dimensione soggettiva, che è esistenzialmente ben più rilevante di quella oggettiva, cronologica: un'ora scolastica di una materia odiata dura un'«eternità», mentre un'ora trascorsa con la propria ragazza vola via in un batter d'occhio! Anzi, questo carattere «elastico» del tempo determina fortemente il processo che porta alla morte, per cui le ore trascorse in certe malattie mortali possono sembrare interminabili al malato. Tanto più – possiamo ragionevolmente supporre – questo carattere «elastico» del tempo si accentua nel «passaggio» che dalla morte porta alla risurrezione.

In sintesi: questa «sovratemporalità» della situazione *post-mortem*⁸⁷ ma anche l'unitarietà della persona che muore portano a pensare la morte come l'inizio del *processo* della risurrezione corporea⁸⁸. In questo processo transitorio va collocato il *purgatorio*, che viene pure menzionato per due volte da suor Lucia nelle sue *Memorie*⁸⁹. Soltanto uno dei due cenni riveste un certo interesse per noi perché conferma quanto abbiamo

Ross, *La morte e la vita dopo la morte. «Morire è come nascere»* (= Un libro per sempre), Edizioni Mediterranee, Roma 2007² (2007; orig. inglese: 1983); R. MOODY, *La vita oltre la vita e nuove ipotesi*, Mondadori, Milano 1977 (orig. inglese: 1975).

⁸⁶ Cf Mt 12,40; 16,21 (// Mc 8,31; Lc 9,22); 20,19 (// Mc 10,34; Lc 18,33); Lc 24,7.46; At 10,40; 1 Cor 15,4 e anche Mt 27,64.

⁸⁷ Per il concetto di «sovratemporalità», alcune riflessioni suggestive sono offerte da G. BIFFI, «Eternità e tempo nel nostro destino», in ID., *Tu solo il Signore. Saggi teologici d'altri tempi. Introduzione di Inos Biffi*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1987, 84-102 (già pubblicato in *La Scuola Cattolica* 87 [1959] 196-212), specialmente pp. 86-87.

⁸⁸ Al termine dell'approfondita indagine sull'insegnamento del magistero e su molteplici proposte dei teologi, E. CASTELLUCCI, *Vita trasformata*, 278-279 conclude che «rimane aperta la *possibilità*, data la profonda connessione tra anima e corpo e il superamento del tempo dopo la morte, che nel momento stesso della morte prenda già avvio una «risurrezione» della carne».

⁸⁹ Cf *Mem*, 164.170.

precisato sul «filtro» umano, sempre implicato nelle rivelazioni private. In effetti, nella visione del 13 maggio 1917, alla domanda di Lucia a riguardo di una certa Amelia, una sua amica di circa vent'anni, morta di recente, la Madonna le avrebbe risposto: «Resterà in Purgatorio fino alla fine del mondo»⁹⁰. Una risposta del genere può suscitare l'interrogativo: non è che la bambina Lucia – e anche suor Lucia, decenni dopo – intendesse il purgatorio in termini ingenuamente spaziali e cronologici, quasi che la purificazione dalle «scorie» egoistiche rimaste nel defunto fosse direttamente proporzionale alla durata della sua permanenza nel purgatorio stesso? Ciò nonostante, teniamo a precisare che questo cenno delle *Memorie* non contraddice per nulla la verità di fede del purgatorio, così com'è trasmessa dalla tradizione vivente della Chiesa⁹¹, che si rifà a sua volta ad alcuni passi biblici⁹²; e non nega nemmeno il fatto fondamentale che, per quanto il purgatorio, per certe persone, possa durare tantissimo – come parrebbe dalla risposta della Madonna a Lucia⁹³ – non è comunque una situazione definitiva⁹⁴. Se fosse tale, finirebbe per coincidere con l'inferno.

Ciò detto, potremmo ragionevolmente ritenere che proporzionale alle «scorie» peccaminose del defunto che devono essere purificate non sia tanto la sua permanenza cronologica nel purgatorio⁹⁵, quanto piuttosto sia l'intensità del suo patimento. Questa sofferenza si verifica nella sua persona (integralmente intesa) *durante il misterioso processo transitorio della morte*. In quel transito la persona si avvicina al Risorto, il quale, con

⁹⁰ *Mem*, 170.

⁹¹ Cf *DS*, § 856, pp. 488-489; § 1304, pp. 580-581; § 1580, pp. 668-669; § 1820, pp. 742-743.

⁹² Cf 2 Mac 12,32-46; Mt 12,31; 1 Cor 3,10-15 e anche Sir 7,33; Mt 5,26.

⁹³ Subito il commentatore si premura di ridimensionare la risposta della Madonna: «È chiaro che questo non deve essere preso alla lettera. Deve interpretarsi per “molto tempo”» (*Mem*, 170, n. 14).

⁹⁴ A questo proposito, il *Catechismo* di Pio X (§ 101) definiva il purgatorio un «patimento temporaneo». Anche l'attuale *Catechismo della Chiesa Cattolica* (§§ 1030-1032, pp. 273-274), benché non ricorra alla nozione di «tempo», precisa tuttavia che il purgatorio «è tutt'altra cosa dal castigo dei dannati», che invece è eterno.

⁹⁵ Siamo completamente d'accordo con J. RATZINGER, *Escatologia*, 229, che sul purgatorio scrive: «Il “momento” trasformante di questo incontro [con Cristo giudice] si sottrae alle misure di tempo terrene: esso non è eterno, ma un passaggio; tuttavia volerlo qualificare come molto breve o molto lungo, secondo le misure di tempo derivate dalla fisica, sarebbe altrettanto ingenuo e non farebbe alcuna differenza».

l'ardore del suo amore, le fa percepire con dolore quanto essa sia ancora dissimile da lui, la purifica completamente e la conforma in modo definitivo al proprio corpo glorioso⁹⁶.

Dunque, come la visione dell'inferno del 13 luglio, interpretata come visione immaginativa, non incrina la speranza ecclesiale nella salvezza universale, così la menzione del purgatorio nella visione del 13 maggio non contraddice la fede ecclesiale nel fatto che *il purgatorio appartenga ancora* – misteriosamente – alla condizione dell'uomo in cammino nella storia e, più esattamente, *alla condizione del morente, che sta passando nella «casa» di Dio Padre* (cf Gv 14,2-3).

Tutto sommato, quindi, la rivelazione pubblica ci spinge a interpretare i dati provenienti dalle rivelazioni private di Fatima nel senso di *vedere la morte e la risurrezione come la vedeva Gesù, cioè come il «passaggio» – o il «processo transitorio» – da questo mondo al Padre*⁹⁷. Difatti fu proprio così che i bambini profeti di Fatima cominciarono a interpretare la morte, fin dalle «parole» della Madonna nella visione del 13 maggio: la morte era da loro desiderata per andare in cielo, per «essere sempre con il Signore»⁹⁸ e con la Madonna, così da poterli «amare molto» e continuare a pregare «per i peccatori, per il Santo Padre», per i propri cari «e per tutte le persone che» avevano chiesto «di pregare per loro»⁹⁹. I bambini profeti mostrarono il desiderio intenso di essere «portati in cielo» dalla Madonna¹⁰⁰. Ma è chiaro che, anche in quest'attività salvifica, la Madonna è uno strumento dello Spirito. Nel «passaggio» della morte il protagonista è il Dio della vita¹⁰¹, il quale – spiega san Paolo – come «ha risuscitato Cristo

⁹⁶ Cf Fil 3,21 e anche vv. 10-11; Rm 8,29. Si legga J. RATZINGER, *Escatologia*, 228.

⁹⁷ Decisiva è la testimonianza giovannea sul modo di concepire la morte che aveva Gesù all'inizio della passione: «Prima della festa di Pasqua – e già il termine ebraico *pesah* (“pasqua”) significa “passaggio” – Gesù, sapendo che era venuta la sua ora di passare da questo mondo al Padre, avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò fino alla fine» (Gv 13,1; cf 14,2-3).

⁹⁸ La coerenza del loro modo di vedere la morte con l'ottica di fede neotestamentaria è totale (cf 1 Ts 4,17 e anche Lc 23,43; Gv 17,24; At 7,59).

⁹⁹ *Mem*, 63; cf pp. 109.125.126.127.

¹⁰⁰ Cf *Mem*, 46.59.61.62.96.119.126.141 e anche 45.63.82.110.139.144.152.163 ecc.

¹⁰¹ Cf *Mem*, 111.

dai morti», così «darà la vita anche ai corpi mortali» dei credenti «per mezzo del suo Spirito, che abita in» loro già in questa vita terrena (Rm 8,11).

Per compiere questo passaggio, «è necessario – aggiunge l’apostolo – che questo corpo corruttibile si vesta d’incorruttibilità e che questo corpo mortale si vesta d’immortalità» (1 Cor 15,53). Più che di «sonno» dell’anima separata dal corpo, si potrebbe immaginare il «passaggio al Padre» come una *gestazione* e una *nuova nascita* in un’altra dimensione di vita, però della stessa persona dotata del *proprio* «corpo spirituale», perché – seguendo l’immagine di san Paolo – Dio darà «a ciascun seme il *proprio* corpo» (1 Cor 15,38). In questo senso la Chiesa, fin dai primi secoli, continua a celebrare come *dies natalis* il giorno della morte dei santi¹⁰², i quali sono ben più numerosi di quelli «elevati agli onori degli altari».

La conclusione dei processi di gestazione e di rinascita di tutti i figli di Dio coinciderà con la fine della storia terrena, come rivelano tanti testi neotestamentari sul «giorno» escatologico «del Signore»¹⁰³. Tutte le membra del corpo di Cristo saranno unite definitivamente dalla carità, che «non avrà mai fine» (1 Cor 13,8), nella comunione celeste con Dio. Ma prima di quel giorno, in cui – come promise la Madonna ai tre veggenti – «finalmente» il suo «cuore immacolato trionferà»¹⁰⁴, le relazioni personali all’interno dell’unico corpo di Cristo, costituito dalla Chiesa celeste e da quella terrena, continuano. Lo conferma quanto abbiamo ribadito dell’insegnamento magisteriale sulla «scambievole partecipazione» di aiuti tra i

¹⁰² Cf *Normae universales de anno liturgico et de calendario*, n. 56, approvate dal *Motu proprio «Mysterii paschalis»* di Paolo VI (14.II.1969), secondo cui «Sanctos consuevit Ecclesia celebrare ipsorum die natalicio» (*Messale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983² (1973), LVIII: «È stata costante abitudine della Chiesa, celebrare i santi nel loro giorno natalizio»). Si consulti V. SAXER, «Morti (culto dei)», in A. DI BERARDINO (ed.), *Dizionario patristico di antichità cristiane. Volume II*, Marietti, Casale Monferrato (Alessandria) 1984, 2303-2306: col. 2305.

¹⁰³ Cf soprattutto At 2,20; 1 Cor 1,8; 2 Cor 1,14; 1 Ts 5,2; 2 Ts 2,2; Eb 10,25; 2 Pt 3,10.

¹⁰⁴ *Mem*, 204.

vivi e i santi, che si è realizzata in modo straordinario a Fatima¹⁰⁵. Del resto, questa convinzione di fede era molto viva nei tre veggenti di Fatima¹⁰⁶.

IV. RILIEVI CONCLUSIVI

1. La risurrezione della Madonna, di san Giuseppe e di altri santi

In questa prospettiva – che ha già guadagnato il consenso di alcuni teologi¹⁰⁷, ma che esigerebbe una riflessione più approfondita e condivisa, sempre sotto la guida del magistero della Chiesa – possiamo pervenire ad alcuni rilievi conclusivi sulle due visioni di Fatima del 13 luglio e del 13 ottobre 1917.

Abbiamo ormai mostrato a sufficienza – anche in studi precedenti¹⁰⁸ – come nelle loro visioni Giacinta, Francesco e Lucia, in modo simile a tutti i profeti della Bibbia e del tempo della Chiesa, abbiano contribuito a plasmare le immagini interiori suscitate in loro dallo Spirito. In questo modo, nella visione del 13 ottobre, particolarmente ricca di tali immagini

¹⁰⁵ Il già citato teologo B.P. PRUSAK («Bodily Resurrection», 102) cerca di spiegare questi rapporti di tutti defunti con questo mondo, sostenendo che dopo la morte «i riverberi delle nostre decisioni, nel bene o nel male, continuano a interessare il mondo umano, animale, vegetale e fisico, e la storia corrente che ci siamo lasciati dietro. Soltanto nella “risurrezione universale”, quando il mondo materiale e la sua storia avranno portato a compimento la pienezza del suo fine, i nostri contributi e le nostre relazioni con quel mondo avranno raggiunto il loro fine e saranno pienamente realizzati e integrati nella nostra identità, che solo allora avrà raggiunto la sua totalità» (traduzione nostra).

¹⁰⁶ Ad es., suor Lucia (*Memorie*, I, 134) scrive: «Spero che il Signore gli [= a Francesco] faccia sapere, in Cielo, quanto io scrivo di lui qui in terra, affinché interceda per me presso Gesù e Maria, specialmente in questi giorni».

¹⁰⁷ Tra gli altri, citiamo la valutazione positiva di E. CASTELLUCCI, *Vita trasformata*, 280, secondo cui «questa prospettiva [di B.P. Prusak] che raccoglie spunti provenienti da teorie diverse ma li fonde in una proposta coerente, non sarebbe in contrasto né con il dogma del purgatorio né con la prassi dell'intercessione per i defunti, poiché ad essi i benefici possono giungere sotto forma di intensità e non necessariamente di durata temporale; e non è neppure in contrasto con la storicità e la concretezza di questa vicenda terrena, poiché essa – vista *ex parte hominis* – continuerebbe comunque il suo corso fino alla fine del cosmo e del tempo».

¹⁰⁸ Cf F. MANZI, *Fatima, profezia e teologia. Lo sguardo di tre bambini sui Risorti*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2017, in particolare pp. 184-198.200-211; cf anche 21-22.46-47.115.

«spirituali», i tre bambini profeti hanno potuto percepire non solo la presenza personale della Madonna, come nelle cinque visioni precedenti di quell'anno, ma anche quella del Signore Gesù e di san Giuseppe.

Alle considerazioni teologiche sulla condizione risorta della Madonna e del Signore, va aggiunta un'osservazione conclusiva su san Giuseppe. In effetti, dalla documentazione di Fatima risulta che in visione anche questo santo ha stabilito con i bambini profeti un «contatto» personale, benché soltanto visivo, come, peraltro, quel giorno ha fatto Cristo stesso. Una volta però che la Chiesa ha riconosciuto l'autenticità della visione in questione, la percezione visiva interiore di san Giuseppe benedicente con Gesù bambino porta a ritenere che la raffigurazione di questo santo non sia riducibile a un elemento decorativo della visione, frutto soltanto dell'immaginazione infantile dei tre veggenti. Anzi, la logica spingerebbe a considerare *anche san Giuseppe – salvo meliore iudicio del magistero – come vivente nella stessa condizione risorta della Madonna e del Signore Gesù*, con i quali è percepito dai tre veggenti.

Come illuminare dal punto di vista teologico questo dato concordemente testimoniato da Giacinta, Francesco e Lucia? Possiamo precisare, anzitutto, che la definizione del dogma dell'Assunta «[...] non afferma in alcun modo che il privilegio della risurrezione “anticipata” di Maria debba intendersi come assolutamente singolare»¹⁰⁹. Dall'altro lato, la «Gerusalemme celeste», «la città del Dio vivente», che è popolata da Gesù risorto e da «migliaia di angeli» e santi (Eb 12,22-24) come Giuseppe di Nazareth, rimane comunque inseparabilmente legata al mondo terreno¹¹⁰.

La consapevolezza credente, sostenuta dalla rivelazione pubblica e anche da rivelazioni private come quelle di Fatima, di questo legame in-

¹⁰⁹ K. RAHNER, «Sul significato del dogma dell'Assunzione», 467, nota 6.

¹¹⁰ Cf K. RAHNER, «Sul significato del dogma dell'Assunzione», 472, per il quale «[...] la realtà dell'aldilà, che esiste già in Cristo glorificato e nei “santi” del suo seguito, non si può concepire senza rapporto obiettivo a questo mondo, senza rapporto cosmico al mondo non glorificato. [...] Il [mondo] glorificato resta in connessione reale col mondo non glorificato e appartiene indissolubilmente ad un mondo unitario e in definitiva indivisibile». Fondate sull'ecclesiologia paolina del corpo di Cristo, alcune osservazioni ancora più nitide e suggestive sui rapporti di amore e anche di sofferenza e peccato, che legano inscindibilmente Cristo e la Chiesa celeste alla Chiesa pellegrinante e all'intera umanità, sono offerte da J. RATZINGER, *Escatologia*, 183-191.

disgiungibile tra il mondo dei risorti e il nostro mondo, rinvigorisce la speranza nella nostra stessa risurrezione dai morti.

2. *La carità «tutto spera»!*

D'altra parte, la messa in guardia ad alta tensione emotiva della visione dell'inferno del 13 luglio 1917 ci ricorda la responsabilità implicata nella nostra libertà. Ci rammenta cioè che siamo le uniche creature in carne ed ossa, che, pur essendo mortali, siamo capaci di compiere atti che, in bene o in male, hanno una portata eterna.

In secondo luogo, una volta compreso che la visione dell'inferno è una profezia di minaccia, constatiamo che non mina per nulla la speranza cristiana nella salvezza universale; anzi, la rinforza. In effetti, con le altre visioni profetiche di Fatima, ci ricorda che gli angeli, la Madonna, san Giuseppe e soprattutto il Signore si sono presi cura, un secolo fa – e, quindi, possiamo credere che continuino a prendersi cura anche adesso – di tutti i figli di Dio, soprattutto se peccatori. In particolare, la Madonna ha esortato i bambini profeti e, tramite loro, tutta la Chiesa a implorare il Signore Gesù di «portate in Cielo tutte le anime, specialmente quelle che ne hanno più bisogno»¹¹¹; e a offrire sacrifici intrisi d'amore per lui e per i peccatori¹¹², così da evitare loro le pene dell'inferno. La carità che «tutto spera» sospinge anche noi a non smettere mai di «sperare per tutti».

20 novembre 2017

FRANCO MANZI
Seminario Arcivescovile
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)

¹¹¹ *Mem*, 174; cf anche pp. 121.160.

¹¹² Cf specialmente *Mem*, 49.51.59.86.89.97.108.172.