

## Prefazione

### **Con Maria assunta alla gloria del cielo abbiamo la ferma speranza di “incontrare” e di “rimanere” sempre nel Signore della vita e della storia**

L'epoca moderna e post-moderna, prima con l'illuminismo e adesso col bio-tecnologismo e con la cultura liquida<sup>1</sup>, hanno privato il nostro tempo e la nostra umanità di una *filosofia del cuore*, facendo sovente prevalere il *logos-ragione* sul *pathos-amore*, dimenticando che i “grandi pensieri” — secondo la formula cara al grande ma tragico filosofo F. Nietzsche († 1900) — vengono dal cuore, prima che dalla mente<sup>2</sup>. Due concezioni in conflitto tra loro, alle quali derivano due opposti sguardi sul futuro: nella prima prevale esclusivamente la ragione assolutamente autoreferenziale e come criterio di scelta; mentre nella seconda si dà l'armonizzazione feconda tra *logos* e *pathos*, ragione e sentimento. L'assenza o l'esiguità di una “teologia della tenerezza” — più volte evocata ed invocata da papa Francesco (2013-) — come teologia del “cuore di carne” in opposizione al “cuore di pietra”, è all'origine di quel principio di *necrofilia* violenta ed asfissiante che domina ancora lo scenario dei nostri giorni<sup>3</sup>. Allo stesso tempo lo psichiatra Vittorino Andreoli denuncia con preoccupazione il sorgere

1. Cf. CARLO BORDONI, *L'eredità di Bauman*. Dal postmoderno al pensiero liquido, Armando Editore, Roma 2019.

2. Cf. STEFANO DE FIORES, *Maria sintesi di valori*. Storia culturale della mariologia, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, pp. 377–399: « Maria nella cultura postmoderna (1989–Inizio terzo Millennio) ».

3. Cf. ERICH FROMM, *Psicoanalisi dell'amore*. Necrofilia e biofilia nell'uomo, Newton & Compton, Roma 1971 (or. inglese 1964). Altrove l'autore tedesco, filosofo, psicologo e psicanalista di fama morto nel 1980, ritorna sulla necrofilia: « La tendenza a ritenere il progresso tecnico come il valore più elevato si unisce non solo all'eccessiva importanza attribuita all'intelletto ma, e ciò è particolarmente importante, a un'attrazione profondamente emotiva per la meccanica, per tutto ciò che non è vivo e che è costruito dall'uomo. L'attrazione per ciò che non è vivo, che nella sua forma estrema è attrazione per la morte e la decadenza (*necrofilia*), porta anche nelle sue forme meno drastiche all'indifferenza nei confronti della vita invece che alla “venerazione della vita”. In genere viene attratto

e l'attestarsi di una tipologia particolare di uomo/donna frutto del contesto culturale e prassico anoressico e bulimico, cioè l'*uomo di superficie*<sup>4</sup>! Secondo lo studioso esso è:

«una precisa tipologia di uomo, analogamente al concetto di “*società liquida*”, che dopo la sua introduzione da parte di Zigmunt Bauman, ha acquistato un significato che va oltre il senso etimologico delle due parole di cui è composta. Infatti, “uomo di superficie” non ha nulla a che fare con l'uomo superficiale. L'uomo superficiale è un uomo intero, con una superficie e una interiorità. Un *totus homo* che si comporta in maniera acritica, non usa le capacità che possiede. L'uomo di superficie, invece, non ha nulla dentro. Questa espressione vuole diventare sinonimo dell'“uomo senza qualità” di Musil o “l'uomo a una dimensione” di Marcuse. L'uomo di superficie è una forma nuova dell'*Homo sapiens sapiens*, anche se non mi pare per nulla sapiente, anzi piuttosto stupido: *homo stupidus stupidus*. Superficie si contrappone a profondità, anzi la presuppone come fondamento stesso al senso che vogliamo attribuirvi. Quello di superficie è un uomo che manca di profondità. È “uomo profondo” è, una delle specificazioni di qualità che in passato era applicata a coloro che si guardavano dentro piuttosto che fuori, che rifuggivano dall'apparenza per andare all'essenziale. L'uomo interiore cerca di vedere cosa ha dentro di sé, cerca il senso, il fine del suo stesso essere. Chiude gli occhi, tiene ferme le mani e si guarda dentro capovolgendo lo sguardo. L'uomo di profondità è colui che medita, che pensa, mentre quello di superficie, anche quando pensa, produce pensieri di superficie»<sup>5</sup>.

dalla non-vita chi preferisce “la legge e l'ordine” alla struttura vivente, la burocrazia ai metodi spontanei, gli oggetti alle cose viventi, la ripetizione all'originalità, la compostezza all'esuberanza» (IDEM, *La rivoluzione della speranza*, Bompiani, Milano 1978 [ed. or. inglese 1969], p. 45).

4. Cf. VITTORINO ANDREOLI, *L'uomo di superficie*. Alla ricerca dell'interiorità perduta, Rizzoli-Corriere della Sera, Milano 2018.

5. *Ibidem*, pp. 105-106.

## Nel tramonto di Dio una voce e una presenza che lo ricorda

Nel tramonto di ogni Assoluto/assoluto, o meglio con il “rifiuto assoluto di ogni assolutezza”<sup>6</sup>, o come anche ha scritto il filosofo Dario Antiseri, con la “distruzione degli assoluti terrestri”<sup>7</sup>, — vera e propria decapitazione della Trascendenza — viene inoltre a profilarsi una metamorfosi dell’idea di verità, di futuro e di salvezza che trova nella sola tecnica la sua cifra e il suo emblema. L’*homo sapiens*, e qualsiasi altra connotazione dell’uomo/donna della postmodernità<sup>8</sup>, forte della propria autoconsapevolezza, è contemporaneamente anche *homo viator*, persona “in cammino”, in un viaggio continuo verso mete infinite, ma allo stesso tempo è anche pellegrino diretto al centro del proprio cuore. Un viaggio singolare, pluriforme e vario, di scoperta e di incontro verso il Padre, di cui Cristo è la porta singolare necessaria per accedervi, come ha più volte ribadito lo stesso Signore Gesù (cf. Gv 10, 7–9).

Nella Chiesa cattolica, i pastori, i teologi e gli stessi battezzati/crismati, dando particolare attenzione agli attuali e controversi “segni dei tempi”<sup>9</sup>, devono porsi, con intelligenza, umiltà e sapiente zelo, senza

6. Cf. HANSJÜRGEN WERWEYEN, *La teologia nel segno della ragione debole*, Queriniana, Brescia 2001, ove vengono presentate le ragioni del progressivo processo erosivo che ha colpito, a partire dalla seconda guerra mondiale e soprattutto con il crollo del “socialismo reale” di fine secolo XX°, le grandi tradizioni religiose che si qualificano per la loro fede nella rivelazione di Dio. In questo processo prodotto da diverse cause, tra cui una pericolosa egoistica globalizzazione economica, «la paralisi spirituale, prodotta o almeno favorita da una televisione su scala planetaria, pare proprio destinata ad intensificarsi nella misura in cui viene sempre più limitata allo scambio in Internet» (*ibidem*, p. 6).

7. Cf. DARIO ANTISERI, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano*. Per un razionalismo della contingenza, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, pp. 101–135: «È la distruzione degli “assoluti terrestri” il necessario “preambulum fidei”».

8. Cf. GIOVANNI ANCONA, *Uomo*. Appunti minimi di antropologia, Queriniana 2016.

9. L’espressione “segno dei tempi” è di matrice biblica e ricorre per la prima volta in Mt 16,3 e, incidentalmente, in Lc 12,54–56; l’espressione si riferisce ai tempi messianici con il “grande segno” del Messia che compie “segni” inediti e straordinari. Di qui l’invito di Gesù a discernere, a essere perspicaci, ad essere in grado di guardare in profondità e nell’intimo la realtà per poter riconoscere l’essenziale veniente da Dio (cf. RINO FISICHELLA, *Quando la fede pensa*, Piemme, Casale Monferrato 1997, pp. 173–190, ove il teologo presenta: – l’identità dei segni dei tempi; – il discernimento dei segni dei tempi; – il creare nuovi segni dei tempi, quali il silenzio e la solidarietà). Il tema è stato riproposto da Giovanni XXIII nella *Humanae salutis*, con la quale convocava il Vaticano II (cf. *Enchiridion Vaticanum* [= EV], EDB, Bologna 1979, vol. I, n. 4\*, pp. 4–5; ASSUNTA STECCANELLA, *Alla scuola del Concilio per leggere i “segni dei tempi”*, Messaggero-Facoltà Teologica del Triveneto, Padova

nessuna pretesa di autoreferenzialità, a servizio della fede proposta ed attestata dalla persona e dal vangelo di Gesù; e questo in un contesto certamente diverso e complesso com'è l'odierna società secolare<sup>10</sup>. Scrive Giulio Osto:

«L'incredulità [unitamente alle nuove forme di idolatria] infatti non è un luogo escluso dal nostro essere Chiesa e fare teologia, anzi. La famosa esortazione di S. Pietro a “rendere ragione della speranza che è in noi” (1 Pt 3,14) ci porta proprio a interrogarci e ad ascoltare l'esperienza di coloro che non vivono questa speranza. I cristiani stessi sono già *diversamente credenti* rispetto a qualsiasi persona. Teresa di Lisieux stessa ci insegna a vivere l'esperienza di “mangiare il pane con i non credenti” nel nostro cammino di fede»<sup>11</sup>.

Per cui è doveroso porsi il quesito: come vincere il principio di morte se non con la ricerca di una cultura centrata sull'*Evangelium vitae*, che è Cristo e sul “vangelo della tenerezza” misericorde (di cui Maria è l'icona umana e splendida in Cristo, il vero volto misericordioso del Padre<sup>12</sup>, in quanto *mater misericordiae*)<sup>13</sup>, empaticamente curva su tutte le creature, facendo prevalere la potenza dell'amore sulla brutalità della forza<sup>14</sup>?

2014). Per un quadro completo delle più radicate, diffuse e per alcuni aspetti subdole tesi filosofiche che minano non solo la struttura del comprendere umano ma anche la retta comprensione del dato rivelato: cf. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio* 49–56, lettera enciclica del 14 settembre 1998, in *EV*, vol. 17, nn. 1276–1294, pp. 988–1003.

10. Cf. CHARLES TAYLOR, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007: in questa opera il filosofo cattolico canadese approfondisce il fenomeno della secolarità tracciandone le origini e lo sviluppo nel contrasto tra ideali cristiani e quelli che egli designa come appartenenti all'*umanesimo secolare*, piuttosto in linea con la “modernità espressivista”. Secondo il Taylor, non è quindi semplicemente la generica postmodernità, ma questa forma di modernità neo-romantica a porre le sfide più ardue a un orientamento cristiano ancora incapace di venire incontro a molti ideali dei nostri contemporanei. Si veda anche: CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo*. Una traccia per il cammino verso il 5° Convegno Ecclesiale Nazionale di Firenze (9–13 novembre 2015), Paoline, Milano 2014.

11. GIULIO OSTO, *Diversamente credenti*, Tau Editrice, Todi 2012, p. 16.

12. Cf. FRANCESCO, *Il nome di Dio è misericordia*, Piemme, Milano 2016; si veda anche GIAN ENRICO RUSCONI, *La teologia narrativa di papa Francesco*, Laterza, Roma–Bari 2017.

13. Cf. FRANCESCO, *Madre della tenerezza*. Maria di Nazaret nelle parole del Papa, Castelvecchi, Roma 2017; SALVATORE M. PERRELLA, “*Mater Misericordiae*”. *Maria beneficiaria e testimone della Misericordia*. Alcune riflessioni teologiche, in *Marianum* 78 (2016), pp. 171–230; AA. VV., *María, Madre de Misericordia*, in *Estudios Marianos* 83 (2017), pp. 7–498.

14. Cf. STEFANO DE FIORES, *La Madre di Dio per una cultura di vita*. *Riflessione teologica*, in AA. VV., *La Madre di Dio a servizio della vita*, AMI, Roma 2005, pp. 75–109.

Maria donna dal cuore nuovo, indiviso e agapico<sup>15</sup>, addita e insegna ai nostri giorni e a tutte le religioni la rivoluzionaria “via del cuore”, che è sicura e feconda *via della fraternità universale*. Solo Dio è l’ultima, vera e verace custodia del cuore, il grembo accogliente, il porto di salvezza, l’abbraccio benedicente, la dimora di vita, la patria del cammino: *Deus caritas est!* (cf. 1 Gv 4, 8)<sup>16</sup>. È quanto la tradizione spirituale esprime trasferendo a Gesù il termine *cuore*. Il cuore pulsante e materno della Madre della Chiesa si è fatto sentire nell’*evento mariofanico ed escatologico di Ta’ Pinu*, scaturito dalle credibili locuzioni interiori concesse a Karmni Grima e Frangisk Portelli a partire dal 1883 nell’isola di Gozo (Malta), non senza un provvidente ed arcano disegno di Dio, che progressivamente hanno consolidato una genuina pietà mariana e la costruzione dell’artistico complesso del santuario della Madonna *Ta’ Pinu*. L’avvenimento soprannaturale progressivamente ha portato in quel luogo benedetto delle locuzioni mariane una continua presenza di fedeli e di pellegrini da varie parti del mondo, divenendo una particolare attestazione della *presenza* divina nella complessa realtà umana, sempre bisognosa di conversione, di perdono e di indirizzo salutare. A tal riguardo la Madre del Redentore è inviata per richiamare l’umanità ad accogliere il Vangelo della vita e a non dimenticare e/o sottovalutare la realtà escatologica che ci attende<sup>17</sup>.

Le apparizioni–mariofanie sono un segno eclatante della persona e del cuore della Madre di Cristo che chiama all’*Incontro* col suo Figlio salvatore del genere umano. Ancora oggi, la persona e la parola — sempre misurata e indicante l’assialità del Redentore umanato e asceso al Padre (cf. Gv 2, 5) — di Maria di Nazaret, sono come una luce che rischiarava le tenebre e il torpore dell’indifferenza religiosa, dell’ateismo e del debolismo cristiano; presenza e voce che scuotono dal disincanto e dal silenzio colpevoli nei riguardi di un Dio che fattosi

15. Cf. JEAN GALOT, *Il cuore di Maria*, Edizione Vita e Pensiero, Milano 1957; HENRI CHAVANNE, *La Vierge Marie et le don du cœur nouveau*, in *Études Mariales* 27 (1970), pp. 73–93.

16. Cf. MICHELE G. MASCIARELLI, *Il cuore*. Spiritualità, Cultura, Educazione, Tau Editrice, Toti 2008.

17. Cf. ANTONINO GRASSO, *Perché appare la Madonna? Per capire le apparizioni mariane*, Editrice Ancilla, Conegliano 2012; SALVATORE M. PERRELLA, *Le mariofanie, presenza e segno della mediazione materna della Madre del Signore*, in STEFANO M. CECCHIN (a cura di), *Apparitiones Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia*, PAMI, Città del Vaticano 2013, vol. I, pp. 93–229.

debole nel Figlio chiama e ama perpetuamente ogni sua creatura<sup>18</sup>. Esse indicano in modo inequivocabile qual è la Via che conduce a Dio: Cristo, l'unico mediatore e salvatore delle genti.

Le apparizioni mariane con altri fenomeni consimili, comunque, costituiscono un argomento sempre attuale e suscitano sempre vivo interesse tra persone di ogni estrazione sociale e cultura; esse, inoltre, sono ancora oggi  *dono*  per la fede e  *sfida*  per la ragione. Dal punto di vista pastorale, ci sembra utile riproporre alcune considerazioni espresse qualche anno addietro da un presule noto per la sua saggezza e  *parresia* , mons. Antonio Riboldi († 2017), vescovo di Acerra (Napoli):

« Quale valore hanno allora “le apparizioni e le visioni” di cui oggi si parla tanto? Scartiamo decisamente “il pettegolezzo”, la “curiosità” del mistero o dell’oscuro” che sembra affascinare tanta gente, come non bastasse il Vangelo a dirci “il meraviglioso di Dio”. Molte volte la “curiosità” sulle “rivelazioni” è curiosità che nulla ha a che vedere con il piano della salvezza, o economia di salvezza di Dio. Fermiamoci alle apparizioni che la Chiesa ha confermato con la sua autorità. Tutte le apparizioni, a leggerle bene, con i messaggi che Maria SS. ma affida, più che a chi sceglie per “mostrarsi” e “rivelarsi”, sono “un oggi” della maternità di Maria che quasi si fa vicina alla Chiesa [...] per ricordare l’urgenza della Rivelazione, o per suscitare speranza. È “un farsi prossimo” e rimanerci »<sup>19</sup>.

Siamo pienamente d’accordo con mons. Riboldi: la  *ragione ultima*  delle apparizioni della Madre di Cristo è quella di  *assicurare*  gli uomini e le donne della  *provvidente prossimità*  del Dio della Rivelazione, che ci ha svelato e narrato Dio Trinità come Padre della misericordia, Figlio incarnato e redentore, Spirito Santo e santificatore che “si dà da fare” perché ciascuno di noi, singolarmente accolto dall’Amore che non tradisce e non si esaurisce nonostante il peccato e l’infedeltà, sappia essere sempre più e meglio nella Chiesa dei discepoli,  *segno*  credibile della redditività del Vangelo della vita che è Cristo crocifisso e risorto. Le apparizioni, non solo mariane, appartengono alla categoria delle grazie donate gratuitamente “dal Cielo” e talvolta prescindono dallo stato di grazia di chi le riceve. Se le mariofanie, in quanto carismi,

18. Cf. JÜRGEN WERBICK,  *La debolezza di Dio per l’uomo* . La visione di Dio di papa Francesco, LEV, Città del Vaticano 2017.

19. ANTONIO RIBOLDI,  *Rivelazione, rivelazioni e religiosità in Italia, specialmente in Campania* , in  *La Madonna*  35 (1987), p. 83; si veda tutto l’interessante intervento pp. 79–91.

partecipano alla generazione della Chiesa, esse non possono non essere ordinate alla credibilità della Chiesa stessa<sup>20</sup>, dal momento che la credibilità profonda della Chiesa deriva proprio dal suo *esserci* nella fede, nella speranza e nella carità<sup>21</sup>: un esserci causato non da ragioni e operazioni umane, ma dalla libera fedeltà divina all'economia dell'alleanza salvifica<sup>22</sup>.

20. È la posizione di san Tommaso d'Aquino († 1274) secondo cui « la grazia “gratis data” è “potius ad iustificationem alterius cooperetur”, distinguendo da una parte la grazia “gratum faciens”, il dono personale ed esclusivo che santifica la persona destinataria del dono; e dall'altra la grazia “gratis data”, che non si distingue per la sua gratuità, bensì per la specifica utilità di edificazione generale del Corpo Mistico (*Summa Theologiae* Ia-IIae, q. 68, 70, III, 1; IIa-IIae, q. 171-178). I carismi, per lui, continuano ad essere segni di credibilità della Chiesa e quindi è lecito pensare che debbano accompagnarla in tutta la sua storia. In particolare crede nella permanenza della profezia. Della stessa opinione è Giovanni Gerson il quale, citando Isaia, afferma che la mano del Signore non si è certamente accorciata e può fare nell'oggi le stesse cose, o anche più grandi, di quelle antiche [...]. Dopo il Concilio di Trento] la teologia allarga il concetto dei carismi oltre i limiti della Chiesa primitiva e li definisce “gratiae gratis datae”, doni eccezionali e straordinari che Dio concede a qualche cristiano non per il suo bene personale, bensì per il bene della Chiesa intera [...]. San Roberto Bellarmino (1542-1621) sostiene che nella Chiesa sono sempre necessari alcuni miracoli e afferma che la “gratia gratis data” è un dono offerto da Dio per la salvezza degli altri. È una definizione abbastanza precisa, ma non ci dice nulla riguardo alla sua permanenza nella Chiesa, anche se ciò sembra piuttosto sottinteso (cf. ROBERTO BELLARMINO, *Opera Omnia*, G. Giuliano Editore, Napoli 1858, Tomo IV, p. 272; IDEM, *Opera oratoria postuma*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1944, vol. V, p. 222). Francesco Suarez (1548-1617) afferma in modo molto felice che i carismi sono doni offerti alla Chiesa in maniera permanente, anche se non abituale; e che quindi, anche quando mancano, essi sono “in corpore Ecclesiae”, pronti ad essere attivati quando servono per il bene della Chiesa. In particolare egli sottolinea i carismi delle guarigioni e dei miracoli (cf. FRANCISCO SUAREZ, *Opera Omnia*, Ludovicum Vives, Paris 1857, vol. VII, pp. 154-168) [...]. Giovanni Maldonado (1534-1583) sostiene che i miracoli sono fenomeni straordinari, che cessano quando cessa il fine per il quale sono stati donati (ad esempio per propagare e confermare la fede) ma non li crede totalmente estinti nel suo tempo, anche se rari » (ANTONIO ROMANO, *Carisma*, in, *Dizionario Teologico della Vita Consacrata*, Ancora, Milano 1994, pp. 171-172; si vedano anche le cogenti riflessioni di CETTINA MILITELLO, *La Chiesa « il corpo crismato »*. Trattato di ecclesiologia, EDB, Bologna 2003, pp. 565-611: « Il carisma come elemento strutturale »).

21. Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, San Paolo-LEV, Cinisello Balsamo-Città del Vaticano 2000, nn. 28. 30. 32. « La rivelazione privata è un aiuto per [...] la fede, e si manifesta credibile proprio perché mi rimanda all'unica rivelazione pubblica » (JOSEPH RATZINGER, *Commento teologico*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il Messaggio di Fatima*, in EV, vol. 19, n. 1005, p. 559).

22. Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1992, nn. 758-760. La vocazione al “servizio” costitutiva di un carisma manifesta una duplice relatività relazionale: al Cristo e alla Chiesa; ecco perché, quando autentico, il carisma non si sostituisce né all'uno né all'altra: « il loro ruolo non è quello di “migliorare” o di “completare” la Rivelazione

## Escatologia e Mariologia a Ta' Pinu

Il primo novembre del 1950 papa Pio XII (1939–1958), cogliendo la maturazione di un laborioso processo ecclesiale e teologico, proclamava come verità di fede l'assunzione al cielo, in anima e corpo, della Vergine<sup>23</sup>. Il documento–studio *La Madre del Signore. Memoria Presenza Speranza* dell'8 dicembre 2000, a cura della Pontificia Academia Mariana Internazionale, giustamente afferma che tale dogma declina un:

« evento appartenente alla storia della salvezza, dono di Dio e segno di grazia per la Chiesa e per gli uomini e le donne del nostro tempo. A prescindere dall'opportunità di procedere a un pronunciamento dogmatico in una situazione di cristianità divisa, la definizione di Pio XII [...] ratificava una dottrina già sufficientemente elaborata sulla sorte finale della beata Vergine e professata dalla Chiesa, quando essa, indivisa, non aveva conosciuto ancora né la dolorosa rottura tra Bisanzio e Roma (1054) né le fratture prodottesi in Occidente, nei secoli XV–XVI, in seguito alla costituzione della Comunione anglicana e all'affermarsi della Riforma protestante »<sup>24</sup>.

Tale verità escatologica e mariana è stata costantemente ritenuta e approfondita dal magistero e dalla teologia contemporanea uscita rimotivata e rinnovata dal Concilio Vaticano II, nella consapevolezza che:

« La teologia dell'Assunta è particolarmente complessa e difficile. Tuttavia il nucleo essenziale del mistero, quale viene proposto nella formula definitiva della *Munificentissimus Deus* e nei complementi della *Lumen gentium*, è

definitiva di Cristo [...]. Cristo e la Chiesa formano [...] il "Cristo totale" » (*ibidem*, nn. 67 e 795).

23. Cf. *Acta Apostolicae Sedis* 42 (1950), p. 770. Ovidio Casado ha avuto il merito di redigere una puntuale rassegna bibliografica con 398 testimonianze sull'Assunzione, per poi presentarne una sintesi teologica organica: la ricognizione è preziosa perché va dal 1921 al 1950: OVIDIO CASADO, *Boletín Asuncionista*, in *Ephemerides Mariologicae* 1 (1951), pp. 131–171; cf. anche LUIGI BELLOLI, *La teologia dell'Assunzione corporea di Maria SS. Dalla definizione dommatica dell'Immacolata Concezione alla fine del secolo XIX°*. Contributo alla storia del dogma, Università Gregoriana, Roma 1956; ANGELO G. AIELLO, *Sviluppo del dogma e tradizione*. A proposito della definizione dell'Assunzione di Maria, Città Nuova, Roma 1979; GEORGE SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, LAS, Roma 1981, pp. 352–381.

24. PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore. Memoria Presenza Speranza*. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della b. Vergine Maria, PAMI, Città del Vaticano 2000, n. 49, p. 67.

sufficientemente chiaro e condivisibile da teologi di diverso orientamento antropologico: al termine della vita, la Madre di Gesù è stata glorificata nella totalità del suo essere, resa pienamente conforme al Figlio, divenuta primizia e immagine della Chiesa futura »<sup>25</sup>.

Da quell'atto supremo di magistero e di servizio ecclesiale sono passati oltre sessant'anni; tempo che ha visto il mondo, l'uomo e la donna, le culture e la cristianità stessa cambiare notevolmente. Dopo la celebrazione del Concilio Ecumenico Vaticano II, l'evento della glorificazione celeste della Serva del Signore, come ogni altro dato teologico e di dottrina, viene sottoposto sempre più a ulteriore esame nell'ottica della *connexio veritatum*. Se ne enuclea cioè la fondazione biblica, il riferimento trinitario, cristologico, pneumatologico, ecclesiologico, teologico, antropologico, simbolico ed escatologico. Rimane inoltre innegabile, a livello esistenziale e teologale, il grande richiamo e il grande fascino dell'Assunta ai valori della trascendenza, della bellezza e della trasfigurazione del corpo e della persona dell'uomo/donna creato a immagine di Cristo e destinato a ricongiungersi eternamente a lui nella santità e nell'amore che non conoscono tentennamenti e tramonto<sup>26</sup>.

L'attuale concezione del mondo è fortemente contrassegnata dalla dimensione escatologica, perché si vuole edificare, costruire un futuro che dia un senso globale all'esistenza. La cultura contemporanea, nonostante fenomeni contraddittori frutto della postmodernità relativistica e nichilista<sup>27</sup>, è anche contraddistinta da un interrogativo escatologico, come osservava sin dal 1977 il teologo Amilcare Giudici:

«Essendo ogni giorno sempre più possibile modificare il futuro, esso è diventato un problema e una domanda. Questa domanda è al centro della cultura, dell'autocomprensione dell'uomo e costituisce oggi la domanda ultima o religiosa »<sup>28</sup>.

25. *Ibidem*, n. 51, p. 73; l'intero assunto dogmatico preso in esame dal documento-studio è svolto con grande coerenza teologico-pastorale e fine sensibilità ecumenica nei nn. 49-51, alle pp. 67-79.

26. Cf. SALVATORE M. PERRELLA, *Immacolata e Assunta. Un'esistenza fra due grazie. Le ragioni del cattolicesimo nel dialogo ecumenico*, San Paolo Cinisello Balsamo 2011.

27. Cf. FRANCO CRESPI, *L'esperienza religiosa nell'età postmoderna*, Donzelli, Roma 1997; HANSJÜRGEN VERWEYEN, *La teologia nel segno della ragione debole*, Queriniana, Brescia 2001.

28. AMILCARE GIUDICI, *Escatologia*, in GIUSEPPE BARBAGLIO-SEVERINO DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1977, p. 383.

Il nostro tempo, è inutile negarlo, appare perlopiù caratterizzato da un lato dall'angoscia della mancanza di significato e dall'altro dal profondo bisogno di avere risposte sul senso globale del futuro. L'ambito in cui è possibile trovare pareri cogenti e convincenti è quello della trascendenza dell'uomo, ossia « il luogo dove l'uomo, uscendo dalla propria angoscia si apre a Qualcuno che sta oltre lui stesso e la sua storia »<sup>29</sup>. Per cui non si può non pensare e sperare, seppur in modo diverso, come deducevano gli antichi dinanzi alla lettura apocalittica dei loro giorni che:

« Dio sta dentro la fine, perché ciò che *dalla nostra parte* è la mera (e terribile) fine, *dalla parte di Dio* è la battaglia decisiva contro il male e la sua distruzione (giudizio), e dunque in verità l'inizio di un mondo senza il male, esattamente come è avvenuto con la morte e risurrezione di Gesù. Questa dialettica è l'apocalittica; per questo motivo cristologico essa, in via generale e in linea di massima, non può essere relegata a un semplice genere letterario del passato »<sup>30</sup>.

Dinanzi alla inevitabile realtà della morte e alla speranza viva nell'aldilà escatologico e parusiaco (istanze ineliminabili di fede del credo cristiano) vi sono da sempre pareri diversi<sup>31</sup>. La morte, comunque,

29. *Ibidem*, p. 387; cf. l'intera voce alle pp. 382–411.

30. ANTONIO NITROLA, *Trattato di escatologia*. Pensare la venuta del Signore, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, vol. 2, pp. 53–54.

31. « Oltre ovviamente ai vari manuali di escatologia, della morte trattano tanti studi di teologia, soprattutto degli ultimi decenni, che cercano di superare la deludente presa d'atto della manualistica classica, spicciola e aproblematica, come troviamo in J. F. Sagüés: "Il fatto della morte, e cioè che la morte regna presso gli uomini, non esige dimostrazione" (*De Novissimi seu de Deo consummatore*). Chi con un taglio più divulgativo, ma forse meritorio proprio per questo (VITTORIO MESSORI, *Scommessa sulla morte*. La proposta cristiana: illusione o speranza, SEI, Torino 1982), chi da un punto di vista esegetico, ponendosi a cavallo delle problematiche filosofiche (MARCELLO BORDONI, *Dimensioni antropologiche della morte*. Saggio sulle ultime realtà cristiane, Herder, Roma 1969; GIUSEPPE LORIZIO, *Mistero della morte come mistero dell'uomo*. Un'ipotesi di confronto fra la cultura laica e la teologia contemporanea, Dehoniane, Napoli 1982), chi cerca di riformulare la dottrina tradizionale (cf. JEAN M. R. TILLARD, *La morte: enigma o mistero?*, Qiqajon, Magnano 1998), chi in modo sintetico (cf. JEAN FINKENZELLER, *Morte*, in WOLFGANG BEINERT [a cura di], *Lessico di Teologia Sistemica*, Queriniana, Brescia 1990, pp. 447–450): tutti questi contributi testimoniano di una teologia che ha capito che deve parlare della morte, ma non può più farlo come in passato » (ANTONIO NITROLA, *Trattato di Escatologia*. Pensare la venuta del Signore, cit., vol. 2, pp. 69–70; cf. l'intero assunto alle pp. 69–74: « La morte tra filosofia e teologia »).

appare per tutti l'unico "caso serio" dell'esistenza<sup>32</sup>, divenendo nella storia dell'umanità e di ogni persona motivo di perenni indagini<sup>33</sup>, di infinite tristezze e di angoscianti paure<sup>34</sup>. Osserva a tal riguardo Edmund Kowalski, docente presso la Academia Alfonsiana di Roma in un interessante studio su *Come vivere la propria morte?*<sup>35</sup>:

« Dinanzi all'odierna onnipresente paura "da morire" (livello psico-individuale) o di "morire" (livello ontologico-esistenziale) e "fuga" dalla morte attraverso diversi tipi di "censure" (sociali, verbali, visive, conoscitive) o meccanismi di difesa, come negazione, tabuizzazione, privatizzazione, deritualizzazione, medicalizzazione, oggettivazione e disassuefazione, si parla molto spesso dell' "umanizzazione della morte" nel mondo medico-sanitario. "Umanizzare", come dice con evidente chiarezza il termine, significa "rendere umano". La realtà alle quali tale processo si dirige, quindi, sono realtà da rendere o far tornare "umane", segno che attualmente tali non sono o, quantomeno, non lo sono più. La morte, nella sua globalità, è proprio una di queste »<sup>36</sup>.

In tal senso vanno ri-educati anche molti cristiani che hanno smarrito o hanno attutito il dovere di *evangelizzare la morte*, a partire dalla

32. Cf. ANTONIO NITROLA, *Trattato di Escatologia*. Pensare la venuta del Signore, cit., vol. 2, pp. 67–97: « La Parusia come vita. (A) Il termine a quo: la morte ».

33. Oggi, la problematica della morte viene impostata non a partire dalla teoretica deduttiva della costituzione umana nei termini di anima e corpo, ma a partire dall'io, che può anticipare la morte vivendola come dimensione d'essere a cui conferire un significato che a sua volta lo dia alla vita intera. Si tratta di esplorare il mistero dell'uomo mortale lungo le direttrici di questi interrogativi alternativi: l'uomo è segnato dal destino o avviato a una destinazione? E la morte è la fine di un essere biodegradabile o l'inizio di un essere iper-elevabile? È decesso completo o accesso verso altro? È parola definitiva o provvisoria? È uscita sull'abisso o ingresso nella pienezza?

34. PASQUALE ORLANDO, *Dov'è, o morte, il tuo pungiglione? La morte tra ragione e fede*. Luciano, Napoli 1997. Per capire la morte bisogna interrogare la vita e questa, interrogata, chiede comunque di essere vissuta e di durare, non certo di finire, scrive il filosofo e sacerdote partenopeo: « Non ho trovato un sol essere umano — scrive lo scomparso autore, per molti anni docente di filosofia teoretica presso la Pontificia Facoltà Teologica di Napoli — che consideri la morte come un pieno coronamento della sua esistenza! Io non l'ho trovato ancora, e quanto ho pur ascoltato a questo riguardo non era altro che chiacchiera intesa a nascondere timore. Vita e morte si coappartengono » (*ibidem*, p. 20).

35. Cf. EDMUND KOWALSKI, *Come vivere la propria morte? L'insegnamento delle persone che ci stanno lasciando*, in *Studia Moralia* 52 (2014), pp. 47–69.

36. *Ibidem*, p. 48; cf. IDEM, *La morte proibita. Il morire nella prospettiva filosofica, antropologica ed etica*, *ibidem*, 39 (2001), pp. 461–481.

propria<sup>37</sup>! La pienezza della verità è Dio uno e Trino, meta di ogni esistenza, e che si raggiunge solo morendo nel Signore! Il credente, *viandante* di un futuro che non delude né si corrompe<sup>38</sup>, sa che il cammino escatologico è paradossale: la sua meta è nel suo punto di partenza, cioè in Gesù risorto; il suo futuro, in un evento passato; ci proiettiamo verso l'avvenire per ritornare alle sorgenti<sup>39</sup>. Incisivamente il teologo spirituale François X. Durrwell († 2005) ha scritto che « la speranza cristiana fa rotta verso un avvenire dove l'ancora è già fissata »<sup>40</sup>. Ma nel frattempo, e questo è il duro scoglio della fede e della speranza cristiana, l'umanità da sempre sperimenta e combatte inutilmente contro il suo più irriducibile nemico: la morte! In essa, risulta evidente, c'è tutta la fragilità e la transitorietà del nostro umano e creaturale esistere<sup>41</sup>; essa, per dirla rahnerianamente, è *conclusione di*

37. Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER GLI OPERATORI SANITARI, *Carta degli Operatori sanitari*, LEV, Città del Vaticano 1991, dove al n. 131 si dice: « occorre evangelizzare la morte: annunciare il Vangelo al morente. È un dovere pastorale della comunità ecclesiale di ciascun membro, secondo le responsabilità di ognuno ».

38. « Non senza motivo la teologia, per designare l'uomo che abita su questa terra, uomo *costituttivamente in cammino*, coniò il termine *viator*. La metafora della vita come cammino verso il Cielo, con le sue tre componenti essenziali — il *viandante*, la *via*, la *meta* — si presenta secondo le angolature in una stupenda varietà di forme. Il *viandante* è designato ora come esule, ora come pellegrino, ora come uomo che ha smarrito la strada. La *via* è vista ora come deserto o terra arida, come valle di lacrime, come mare procelloso o, con più acuto senso teologico, come Cristo-via, la sola che conduce al Padre (cf. *Gv* 14, 6)... La *meta* è individuata ora in Dio, termine di ogni "santo viaggio" (cf. *Sal* 84, 6), ora nel "monte di Sion", nella "Città del Dio vivente" (*Eb* 12, 22) e nella "Gerusalemme celeste" (*Eb* 12, 22; *Ap* 21, 22), ora nel "nuovo cielo" nella "nuova terra" (*Ap* 21, 1), ora nella definitiva terra promessa » (IGNACIO M. CALABUIG, *Maria « nostra sicura speranza » nell'attuale liturgia romana*, in ERMANNIO M. TONIOLO [a cura di], *Maria segno di speranza per il terzo millennio*, Centro di Cultura Mariana « Madre della Chiesa », Roma 2001, pp. 235-236).

39. Non ci si deve mai stancare di ri-pensare e di ri-proporre alla nostra generazione postmoderna, che ha un grande *deficit* ma anche un grande bisogno di speranza escatologica, che l'evento pasquale di Cristo non solo porta con sé la pretesa di illuminare il volto di Dio, ma anche quello di rischiarare la vita dell'uomo e della donna credente, tenendo deste e vivide le speranze escatologiche del Regno, l'anelito per la salvezza integrale delle persone redente dall'amore agapico della Trinità; ecco perché tale evento fontale della fede cristiana ci interpella in tutta la nostra dimensione teologale, teologica, ecclesiale, antropologica, culturale ed escatologica (cf. ALBERTO COZZI, *Ripensare la risurrezione e/o annunciare il Risorto? L'attuale teologia della Risurrezione tra istanze di ripensamento del significato culturale ed esigenze di una nuova fondazione*, in *Teologia* 34 [2004], pp. 185-222).

40. FRANÇOIS X. DURRWELL, *La résurrection de Jésus*. Mystère de salut, Cerf, Paris 1976, p. 205: la traduzione è nostra.

41. Scriveva il noto filosofo tedesco Martin Heidegger († 1976): « Questa è l'età dell'indigenza perché sta in una duplice mancanza e in un duplice *non*: nel *non più* degli déi fuggiti

*una storia di libertà*<sup>42</sup>! Dinanzi a questo grande e inevitabile *enigma o mistero*, il discepolo del Crocifisso–Risorto non è nel buio completo<sup>43</sup>, anzi, per essere in linea colla fede che professa:

«deve comunicare le conoscenze che ha della morte, poiché in tal caso può portare agli uomini una buona novella. Questo dovere di carità gli si impone con maggiore urgenza ai nostri giorni, nei quali molti dei nostri contemporanei ignorano il messaggio di Cristo risuscitato e cercano di esorcizzare la paura della morte ricorrendo a quelle che san Paolo chiamava “vane filosofie” »<sup>44</sup>.

Purtroppo, anche nel popolo cristiano si osserva un certo disorientamento o confusione riguardo alla materia escatologica, oltre che una certa conflittualità connotante la vita di tanti fedeli<sup>45</sup>. « Per il cristiano, che unisce la propria morte a quella di Gesù, la morte è come un andare verso di lui ed entrare nella vita eterna »<sup>46</sup>. Per cui « vivere in cielo è “essere con Cristo” (cf. *Gv* 14, 3; *Fil* 1, 23; *1 Ts* 4, 17). Gli eletti vivono “in lui”, ma conservando la loro vera identità, il loro proprio nome »<sup>47</sup>. Parlando della sua morte il teologo Karl Rahner ha scritto:

« Un giorno gli angeli della morte spazzeranno via dai meandri del nostro spirito tutti quei rifiuti inutili, che diciamo la nostra storia (anche se la vera essenza della libertà messa in atto rimarrà); un giorno tutte le stelle dei nostri ideali, con cui noi stessi avevamo arrogantemente drappeggiato il

e nel *non ancora* del Dio che ha da venire » (MARTIN HEIDEGGER, *Pensiero e poesia*, Armando Editori, Roma 1977, p. 24).

42. Cf. KARL RAHNER, *Il morire cristiano*, Queriniana, Brescia 2009 (or. tedesco del 1976).

43. La Chiesa a questo riguardo insegna: « In faccia alla morte l'enigma della condizione umana diventa sommo. Per un verso la morte corporale è naturale, ma per la fede essa in realtà è “salario del peccato” (*Rm* 6, 23). E per coloro che muoiono nella grazia di Cristo, è una partecipazione alla morte del Signore, per poter partecipare alla sua Risurrezione » (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1006; cf. l'intero assunto su: « Morire in Cristo Gesù », *ibidem*, nn. 1005–1019).

44. FRANÇOIS X. DURRWELL, *Cristo l'uomo e la morte*, Ancora, Milano 1993, p. 7.

45. Nessuno deve ignorare, in modo particolare pastori e teologi, che il disagio escatologico denunciato e avvertito da tanti, è dovuto non solo alla scarsa cultura (dovuta o voluta) dei credenti, ma anche dalla difficoltà di comprendere e condividere pienamente l'astruso ed astratto linguaggio escatologico proposto nella pastorale e nella catechesi (cf. BATTISTA MONDIN, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini a oggi*, Queriniana, Brescia 1975; NICOLA CIOLA, *Credo la vita del mondo che verrà*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, pp. 15–21).

46. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1020.

47. *Ibidem*, n. 1025.

cielo della nostra esistenza, cesseranno di brillare e si spegneranno; un giorno la morte introdurrà un vuoto straordinariamente silente, e noi accoglieremo tale vuoto con fede, speranza e in silenzio come la nostra vera essenza [...]; un giorno in questo insondabile mistero vedremo emergere il volto di Gesù, il Benedetto»<sup>48</sup>.

Il volto benedetto del Figlio di Dio da lei generato nello Spirito la Vergine lo ha conosciuto come nessuno; lo ha conosciuto nei momenti della gioia, del quotidiano, del suo percorrere le strade con il Figlio teso ad annunciare il Vangelo del Regno, lo ha stretto a sé nell'ora del dolore e della sua cruenta ed oblativa morte in croce (cf. Gv 19, 25–27) e prima della sua discesa agli inferi<sup>49</sup>. Il volto benedetto del Dio trinitario che l'ha eletta, preparata, accompagnata nella vita, nel servizio messianico e nella *sua morte non attestata dai Vangeli*<sup>50</sup>, Maria di Nazaret lo contempla e lo gode già nell'intierezza della sua persona di donna trasfigurata e glorificata eternamente e nella gioia della *communio Sanctorum*. L'inevitabilità della morte allo stesso tempo non sopprime affatto nelle persone il forte attaccamento alla vita sì da agognare, sognare, credere a una vita oltre la morte temporale<sup>51</sup>. Infatti, già la Scrittura afferma: Dio « ha messo la nozione dell'eternità nel loro cuore, senza però che gli uomini possano capire l'opera

48. KARL RAHNER, *Il morire cristiano*, cit., p. 12.

49. Cf. GIORGIO MAZZANTI, *Discesa agli inferi*. Dall'abisso della morte alle Nozze escatologiche. Una linea interpretativa, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011, ove, fra l'altro, si annota: « Al momento della discesa agli inferi, sembrò regnare per tre giorni, in analogia alle tre ore della crocifissione, solo la tenebra [...]. Quanto è accaduto sulla croce, sul monte della morte che richiama il monte dell'Eden, si specchia, in modo silenzioso, nelle acque degli inferi, toccandone e sommovendone l'abisso. Il Cristo innalzato con accanto a sé, ai suoi piedi, la Donna, si specchia nell'abisso estremo dell'Ade determinandone la fine. La nuzialità che si compie nel mistero della croce erompe nel mondo degli inferi e ne rompe definitivamente i vincoli [...]. La croce, conficcata, dentro e sotto la terra, scalza definitivamente il mondo della tenebra. La croce scende fin dentro gli inferi come giudizio di salvezza, come ha ben colto una certa tradizione cristiana che ha congiunto il simbolo della croce e quello dell'albero, sovrapponendoli e in un certo senso identificandoli » (*ibidem*, pp. 99–100).

50. Il 25 giugno 1997 a rilanciare tematica della probabile morte della *Theotokos* è stato Giovanni Paolo II in una catechesi dedicata a *La Dormizione della Madre di Dio* (cf. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 1999, vol. XX/1, pp. 1608–1610); specie nell'antichità patristica si parlava convintamente di *transitus Mariae* (cf. KLAUS SCHREINER, *Vergine, Madre, Regina*. I volti di Maria nell'universo cristiano, Donzelli, Roma 1994, pp. 53–65: « La morte di Maria »).

51. Cf. AA. VV., *Morte: fine o passaggio?* BUR, Milano 2007.

compiuta da Dio dal principio alla fine» (Qo 3, 11). Per cui non fa meraviglia che l'uomo abbia una grande sete d'eternità e che essa trova un suo ragionevole sbocco, almeno di fede, nella risorsa escatologica delle religioni. Infatti, la mariologa e catechista Paola Barigelli Calcari († 2019) nella sua tesi di laurea in teologia con specializzazione in mariologia dall'emblematico e intrigante titolo: *“L'ascesa al cielo” nelle tradizioni indu ed ebraico-cristiana. Immagini intorno alla teologia dell'Assunta*, afferma e domanda:

«Salire al cielo o andare in cielo con gli spiriti degli antenati o credere nella reincarnazione o nella risurrezione della carne sono alcune convinzioni religiose che cercano di rispondere all'enigma della morte con la continuazione della vita sia nell'aldilà sia in questo mondo. Ma come è possibile che l'essere umano apparentemente destinato alla morte possieda il senso di vita perenne? Come può immaginare una vita oltre la morte? In quale recondito luogo bio-psicologico-spirituale la persona è capace di sognare una perennità gioiosa? Non potremmo ragionevolmente ipotizzare un'impronta divina che anima questa insopprimibile speranza umana? [. . .]. Come cristiani siamo convinti che chi desidera l'eternità mostra di amare la vita; ma chi non desidera l'eternità non può far altro che rassegnarsi, più o meno facilmente, al pensiero che la vita debba finire»<sup>52</sup>.

L'ambito in cui è quindi possibile trovare promesse e futuri cogenti, convincenti e liberanti, è quello della trascendenza dell'uomo<sup>53</sup>, ossia il luogo dove la persona umana uscendo dalla propria angoscia, lo ricorda Benedetto XVI nell'enciclica *Spe salvi*, specie nei nn. 41-48, si apre a Qualcuno — per noi cristiani è un aprirsi e un affidarsi al Padre di Cristo e nostro! — che sta oltre lei stessa e la sua storia di frammenti. Proprio in questa situazione non priva di contraddizioni riemergono allora le grandi domande dell'esistenza:

«Il contraccolpo è questo: ci si accorge che per vivere abbiamo bisogno di trascendenza, abbiamo bisogno dell'altro, di qualcuno da amare. Questa è la prima trascendenza, e poi, accanto a questa prima inquietudine, che

52. PAOLA BARIGELLI CALCARI, *“L'ascesa al cielo” nelle tradizioni indu ed ebraico-cristiana. Immagini intorno alla teologia dell'Assunta*, Pontificia Facoltà Teologica “Marianum”, Roma 2010. Estratto della tesi di laurea in teologia con specializzazione in mariologia, n. 109, pp. 63-64.

53. Cf. GIUSEPPE GUGLIELMI, *La problematica del senso nella teologia fondamentale di Hans Jürgen Verweyen*, in *Rassegna di Teologia* 50 (2009), pp. 77-94.

mette in crisi la deriva, ecco il desiderio di ripartire dalle ultime e grandi domande, di ripartire da Dio »<sup>54</sup>.

Il pastore e martire protestante Dietrich Bonhoeffer († 1945) in un'omelia del 1934 ha splendidamente scritto:

« Sperare tutto senza amore è folle leggerezza e ottimismo, sperare tutto per amore è la forza grazie a cui un popolo e una chiesa possono risollevarsi »<sup>55</sup>.

La speranza e l'amore di Dio e il suo eterno futuro ci risollevano dalla disperata ipocondria che colpisce e paralizza molti uomini e donne di questo tempo senza una speranza affidabile. Con semplici e commoventi parole il teologo Luigi Sartori († 2007) così rassicurava i contemporanei sul grande sogno di Dio di essere datore di dimora e gioia eterna:

« Io sogno di entrare nel sogno di Dio [...]. Troppi pensano che l'aldilà sia noioso, così da stancarsi. No, Dio è e dona eterna giovinezza, eterna novità. Sogno dunque di entrare nel sogno di Dio »<sup>56</sup>.

Questa *segreta brama* di *con-vivere* e quindi di *con-morire* con Cristo e come Cristo, è stato il “martirio incruento” della Madre del Signore, come in più occasioni, sulla scorta dei *Patres Ecclesiae* e di altri Scrittori ecclesiastici orientali e occidentali, ha insegnato uno dei più grandi teologi del secolo ventesimo, Hans Urs von Balthasar († 1988), che rilegge e medita teologicamente da par suo la vita di Maria così come appare nei Vangeli che ne attestano la sobria e fedele incisività esemplare della sua *sequela Christi*<sup>57</sup>. Santa Maria, *anima ecclesiastica singolare*<sup>58</sup>,

54. BRUNO FORTE, *Le trasgressioni di Dio*, in *Rivista di Scienze Religiose* 13 (1999), pp. 140–141.

55. DIETRICH BONHOEFFER, *Scritti*, Queriniana, Brescia 1979, p. 419.

56. Testo desunto in: TECLÉ VETRALI, *Don Luigi uno dei nostri Padri*, in *Studi Ecumenici* 25 (2007), n. 2, p. 142.

57. Rimandiamo all'ottimo studio approntato da LUCA DI GIROLAMO, *Martirio di Maria e nascita della Chiesa nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, in ROSELLA BARBIERI-IGNACIO M. CALBUIG-ORNELLA D'ANGELO (a cura di), *Fons Lucis*. Miscellanea di Studi in onore di Ermanno M. Toniolo, Marianum, Roma 2004, pp. 551–582.

58. *Ibidem*, p. 577. Maria, “anima ecclesiastica” o, come amava dire von Balthasar, Donna dalla fine “coscienza ecclesiale”, è un'espressione cara ai Padri della Chiesa, ma che ha avuto in Origene il suo autore; pensiero tramandato e propagato in Occidente da sant'Ambrogio e da sant'Agostino.

è testimone e martire del e per il suo Signore a favore della Chiesa grazie al suo incessante e oblativo *fiat*. La stessa *dormitio Mariae*, cioè il suo con–morire con Cristo, ricalca il dinamismo teologico–teologale del morire e del risorgere mediante e grazie alla fede e alla speranza escatologica nell’Umiliato–Esaltato<sup>59</sup>. Per cui, asserisce giustamente il teologo Luca Di Girolamo:

« Nella Madre di Dio, il passaggio da una *theologia crucis* ad una *theologia gloriae* rivela lo scopo ultimo del Creatore nei confronti dell’uomo, riassumibile nella consolante frase del *Salmo* 8: “L’hai fatto poco meno degli angeli, di gloria e di onore l’hai coronato”. Maria è dunque “martire”, tale da formare un *unicum* con la Parola a lei annunciata e da lei riproposta in tutta la sua forza, in tutto il suo essere “rovina e risurrezione per molti” (*Lc* 2, 34) e, come tale, oggetto di nuovo e costante confronto per la Chiesa sempre bisognosa di essere rinnovata e purificata »<sup>60</sup>.

In quest’ottica, nell’approfondimento interdisciplinare del mistero–evento della morte e della risurrezione del Signore Gesù che ha imprescindibili influssi pasquali ed escatologici per ogni creatura, è apparso evidente che la morte ha arricchito la persona della Vergine Maria, totalmente conformata al suo Signore, sì che la Chiesa e gli stessi fedeli, come ha insegnato Pio XII, il papa dell’Assunta, nella preghiera composta per il centenario dell’Immacolata<sup>61</sup>, sono ancora oggi rapiti

59. Sulla morte della Vergine ci appare calzante la riflessione del teologo Morrone in linea con la “teologia della morte” proposta da Karl Rahner: « Il sepolcro vuoto del Crocifisso, figlio di Maria, risorto per la potenza dell’Altissimo, corrisponde, nella misura della creature della Vergine, alla tomba vuota della madre, morta ma trasfigurata dal medesimo Spirito che l’aveva plasmata immacolata nel grembo di sua madre in vista di Gesù [...]. La sua *dormitio* richiama, così, la subitanea trasfigurazione della sua “carne mortale” non segnata dalla morte del peccato, ma dal morire con e nel suo Figlio a ogni pretesa di esistere fuori la volontà del Padre. Possiamo immaginare così, la *dormitio* del primo Adamo se avesse ascoltato la Parola originaria del Padre. L’immediata risurrezione nella carne immacolata di Maria, si pone inoltre contro quella mentalità contemporanea che banalizza la corporeità, mentre fuga ogni dubbio sul valore della totalità dell’essere umano corpo e anima e, dunque, sul valore “carnale” storico della propria identità personale » (FORTUNATO MORRONE, *L’esistenza umana secondo lo Spirito di Gesù. Il cammino cristiano nell’attesa della beata speranza guardando a Maria*, Rubettino Editore, Soveria Mannelli, 2008, p. 153; per l’intero assunto cf. *ibidem*, pp. 151–154: « L’immacolata Madre del Signore, assunta in cielo: inveramento antropologico ed ecclesiale della risurrezione »).

60. LUCA DI GIROLAMO, *Martirio di Maria e nascita della Chiesa nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, cit., p. 582.

61. Cf. PIO XII, *Preghiera alla Beata Vergine Maria concepita senza il peccato originale: « Rapiti dal fulgore »*, LEV, Roma 1953.

dalla sua celeste bellezza, segno manifesto di una *via pulchritudinis* iniziata e portata a compimento dal Dio trinitario nella vita e nella persona della Santa Madre del Figlio<sup>62</sup>.

La Chiesa e gli artisti hanno saputo leggere il “dito di Dio” nella *Tota Pulchra* e in tutti i secoli lo hanno trasmesso e mostrato con il loro *genio* espresso nelle loro opere; anche a *Ta’ Pinu* tale *via della bellezza* è proposta sin dai suoi inizi e questo è ben documentato anche fotograficamente nel capitolo VI del presente volume di don Samuel Grech, dall’emblematico titolo: *Il santuario Ta’ Pinu e la via pulchritudinis!*

Dinanzi a tanta genuina e santa bellezza che rifulge per volere divino nella Madre del Signore, il popolo di Dio spontaneamente la venera, la celebra e la prega, sia nella liturgia ecclesiale, sia nella pietà popolare<sup>63</sup>. A tal riguardo, risultano calzanti le considerazioni fatte da don Samuel Grech, autore di questo pregevole studio che ha, fra l’altro, presentato una riflessione teologico-pastorale su alcune pratiche di pietà popolare tipicamente gozitanee suscitate dall’esperienza mariofanica ed escatologica di *Ta’ Pinu*: le “Tre Ave” che Nostra Signora *Ta’ Pinu* aveva chiesto a Karmni Grima di recitare, nelle quali si invoca nostra madre Maria di intercedere per noi e di assisterci nell’ora della nostra morte. Nella devozione del popolo di Gozo, i temi della morte e dell’assunzione gloriosa di Maria hanno ricevuto, grazie all’evento mariofanico ed escatologico così ben documentato e descritto in questo volume, una sorprendente centralità, non direttamente giustificabile con le premesse e le tradizioni religiose di quel tempo. L’attualità del “messaggio” di *Ta’ Pinu*, ancora oggi risulta capace di superare lo specifico tempo e contesto del suo accadimento, visto che ricorda l’evento più cruciale della nostra esistenza e credenza teologale ed escatologica: quello della nostra morte terrena che ci porta, per *pura Gratia*, a viverla a trasfigurarla eternamente in Dio, come sta accadendo adesso alla Santa Vergine Maria, segno sicuro

62. Cf. ALBERTO VALENTINI, *Teologia mariana*, EDB, Bologna 2019, pp. 275–287: «Via Pulchritudinis».

63. Cf. CORRADO MAGGIONI, *Maria e la liturgia romana: da Sacrosanctum Concilium, a oggi*, in *Marianum* 81 (2019), pp. 333–358; IDEM, *A proposito di pietà popolare mariana*, in *Theotokos* 25 (2017), n. 1, pp. 163–188; FRANCESCO ZACCARIA, *La pietà popolare provoca la teologia*, in Associazione Teologica Italiana (a cura di), *Maria. Un caso serio per la teologia*, Glossa, Milano 2019, pp. 3–30.

di consolazione e di speranza per il pellegrinante popolo di Dio<sup>64</sup> in attesa della Parusia dell'Agnello (cf. *Lumen gentium* 58 e 68).

In Maria assunta in corpo ed anima, comunque, l'efficacia, l'universalità e sovranità escatologica di Gesù Risorto comincia ad esplicitarsi oltre la sua persona. Sotto questo aspetto la teologa siciliana Cettina Militello, partendo dalla cultura contemporanea, che conosce un orizzonte di autentica crisi epocale anche sul lato antropologico, si interroga sul significato dell'evento escatologico di Maria e opta per la prospettiva della *corporeità* e, a partire da essa, per la riflessione sulle donne<sup>65</sup>. Il dogma del 1854 e del 1950, infatti, celebrano un corpo esaltato, "glorificato", e si tratta, questo non va sottovalutato, di un "corpo di donna", quello di Maria di Nazareth, paradigma antropologico-femminile<sup>66</sup>. Sulla scia di Karl Rahner e di altri teologi, il teologo tedesco Gisbert Greshake nella sezione dedicata al dogma escatologico mariano del suo trattato mariologico del 2017, ritiene apertamente che come Cristo asceso in cielo dopo la sua gloriosa risurrezione aspetta anche il suo definitivo "compimento" nella Parusia, così anche la Madre assunta nella gloria, e che questo comune compimento vale anche per ogni uomo e donna redente e salvate dall'Amore trinitario<sup>67</sup>. Per cui:

« Una tale interpretazione è raccomandata anche dal punto di vista cristologico. Cristo, infatti, come afferma Adolf Darlap, in quanto uomo risuscitato nella gloria di Dio, non è immaginabile "se non come uomo nella comunità umana. Ne consegue pure che la dottrina dell'assunzione di un altro essere umano nella gloria corporea del compimento finale con il Cristo risorto, è una naturalità metafisica". Qui l'espressione "di un altro essere umano" difficilmente può essere ridotta ad un riferimento esclusivo a Maria. Però l'ampliamento del dogma non può riguardare soltanto singoli, oppure tutti gli altri uomini considerati come individui. Se si pensa che Maria, secondo le Scritture, è più di una semplice persona individuale, che lei rappresenta

64. Cf. SALVATORE M. PERRELLA, *Nella speranza siamo stati salvati. Maria madre e icona della speranza cristiana*, « ancora sicura e solida per l'anima », in STEFANO M. CECCHIN (a cura di), *Llamados "a una esperanza viva"* (1 Pt I, 3). Actos del Congreso Mariológico Internacional de Sevilla, PAMI, Città del Vaticano 2015, pp. 175–260.

65. Cf. CETTINA MILITELLO, *L'assunzione nella carne: un approccio con occhi di donna*, in *Ephemerides Mariologicae* 50 (2000), pp. 221–246.

66. Cf. STEFANO DE FIORES, *Maria*. Nuovissimo Dizionario, EDB, Bologna 2006, vol. 2, pp. 1241–1269; CETTINA MILITELLO, *Maria con occhi di donna*. Nuovi Saggi, San Paolo, Cinisello Balsamo 2019, pp. 9–41: « Per una mariologia via *pulchritudinis* ».

67. Cf. GISBERT GRESHAKE, *Maria-Ecclesia*. Prospettive di una teologia e una prassi ecclesiale fondata in senso mariano, Queriniana, Brescia 2017, pp. 288–305: « Maria Assumpta Ecclesia ».

piuttosto il popolo di Dio nella sua totalità, dunque l'intero "corpo di Cristo", allora l'assunzione di Maria al cielo significa che lei in quanto "persona collettiva" dei credenti e cioè che *tutti noi siamo già stati risuscitati da Dio con Cristo: con lui che ha anche risuscitato e ci ha fatto sedere nei cieli, in Cristo Gesù (Ef 2,6)*. Le nozze dell'Agnello con la sua sposa, la chiesa, non sono sospese, ma al contrario sono già iniziate; il compimento della storia della salvezza è già in atto, è un processo avviato, sebbene il suo fine ultimo, l'arrivo di tutte le membra del corpo di Cristo, non sia stato ancora raggiunto. Come potrebbe essere già raggiunto l'ultimo obiettivo se Cristo stesso, capo del corpo, non è già arrivato semplicemente al compimento, ma "aspetta" con i beati del cielo il compimento di tutte le sue membra. [. . .]. Se dunque lo stesso Gesù non ha ancora raggiunto il suo compimento ultimo, ma "deve attendere" (cf. *Eb 10, 13*); nello stesso senso (cf. *1 Cor 15, 24s.*), lo stesso vale anche per Maria, e precisamente tanto per Maria come individuo quanto per *Maria Ecclesia*. Anche per lei il compimento "definitivo" deve ancora arrivare, fino a quando "Dio sarà tutto in tutti" »<sup>68</sup>.

Il popolo cristiano e quella grande porzione di uomini e donne di "buona volontà", hanno diritto, perché figli nel Figlio, e perché Dio è più grande del nostro cuore (cf. *1 Gv 3, 19–21*), in virtù della sua grande e impensabile misericordia e per la munifica e sorprendente *inventio caritatis*<sup>69</sup>, che porta ad accogliere con fiducia l'ultima verità sancita dal credo niceno costantinopolitano, mirabilmente commentato dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* promulgato l'11 ottobre 1992 da san Giovanni Paolo II<sup>70</sup>.

68. *Ibidem*, pp. 299–300.

69. Questo aspetto della *fantasia della carità*, designa l'inedito Dio di Gesù, che non è il "burocrate del senso", ma un Dio sorprendentemente vicino come ha mostrato il suo Unigenito; tale tematica wojtyliana di *antropologia solidale* e quindi di *teologia solidale*, è presente nel n. 50 della lettera apostolica di Giovanni Paolo II *Novo millennio ineunte*, del 6 gennaio 2001 (cf. *EV*, vol. 20, n. 103, pp. 102–103). Questa *fantasia della carità (inventio caritatis)* potremmo considerarla anche uno dei motivi fondanti il dono di sublime e sorprendente redenzione fatto alla Madre del Verbo incarnato, redimendo e trasformando la sua umana indigenza in ricchezza e bellezza di redenzione, di grazia e di santificazione rendendola Immacolata e Assunta. Inoltre, tramite la *inventio caritatis*, si può fondare, giustificare e promuovere, sulla base della sempre inedita e imprevedibile creatività amorosa di Dio, un'*antropologia solidale* e quindi una *teologia solidale*, ad onta di un, diciamo pure, razzistico e diffuso modo di *sentire* l'altro senza nessuna passione e compassione, spronando la persona non solo credente all'*imitatio Dei* (cf. SALVATORE M. PERRELLA, *Compassione*, in STEFANO DE FIORES–VALERIA FERRARI SCHIEFER–SALVATORE M. PERRELLA (a cura di), *Mariologia*. I Dizionari, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, pp. 267–280).

70. Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1020–1060.

Sono veramente contento di pubblicare come n. 13 della collana teologica *Virgo Liber Verbi* della Pontificia Facoltà Teologica “Marianum”, il volume di don Samuel Grech dal titolo *Il Santuario Nazionale di Nostra Signora Ta’ Pinu a Gozo (Malta). Storia Teologia Devozioni*, a cura delle Edizioni Aracne di Roma. Il volume, remotamente redatto dall’autore come sua tesi di Dottorato in Teologia dogmatica con specializzazione in Mariologia, ulteriormente rivisto ed approfondito nelle sue parti, si segnala per ponderatezza e congruità metodologica, storica, teologica e mariologico–mariana, per la presentazione accorta di documenti inediti che potranno essere utili per ulteriori ricerche ed approfondimenti circa una realtà e una tradizione molto cara al popolo di Gozo e Malta, devoti e cultori della verace pietà cristiana verso la Madre comune venerata col titolo di *Madonna Ta’ Pinu!*

SALVATORE M. PERRELLA, OSM

Professore ordinario di Teologia dogmatica e Mariologia  
alla Pontificia Facoltà Teologica “Marianum” – Roma.  
Presidente dell’Associazione Mariologica  
Interdisciplinare Italiana (AMI).