

1ª edizione 1978

2ª edizione ampliata 1987

3ª edizione aggiornata 1991

STEFANO DE FIORES, S. M. M.

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

# MARIA

## nella teologia contemporanea

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

STEFANO DE FIORES

Centro mariano monfortano  
Via Cori 18/A - 00177 ROMA

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

CAPITOLO XIII  
MARIALOGIE INCULTURATE

«Esso può dire che Maria come madre di Cristo è il modello 'carnale' della Chiesa che spiritualmente partorisce Cristo (allora emerge in Maria l'elemento veterotestamentario che spiega le ripulse rivolte dal Figlio alla Madre); esso può dire che ella inoltre è il modello individuale, reale e universale per tutti i credenti (allora Maria sussiste come sintesi colma della fede di Abramo, come perfetta figlia di Sion nel transito dal V. al N.T. e alla Chiesa); esso può infine dire che ella, in quanto insuperabile modello archetipo della chiesa stessa, rimane di questa l'immagine teletipa definitiva (allora Maria è la quintessenza personale della Chiesa neotestamentaria)»<sup>82</sup>.

Con questi sviluppi in rapporto a Cristo e alla Chiesa, l'intuizione di von Balthasar centrata su Maria persona teologica e teodrammatica si conclude<sup>83</sup>.

«Dal 1966 ai nostri giorni» la teologia percorre «vie nuove»<sup>1</sup>. Queste esercitano generalmente un contrappeso sulla marialogia, che è obbligata così a cimentarsi con le correnti culturali del nostro tempo.

Innanzitutto si frantuma la coscienza occidentale che credeva di possedere la vera (ed unica) cultura, come sistema globale e unificato, capace di assicurare il progresso dell'umanità. Ci si accorge che esistono altre culture all'interno delle quali spuntano inedite teologie, come quelle latino-americana della liberazione o la *Black Theology* delle comunità nere degli Stati Uniti, la teologia africana o quella asiatica. Questa nuova impostazione della teologia non esclude il discorso su Maria, ma lo accosta in modo inedito. L'interesse per Maria non sorge più dalla sua presenza nel discorso di Dio da accogliere integralmente e con riconoscenza, ma piuttosto dai problemi vissuti e all'interno della prassi storica. Non è più possibile né una terminologia mariacentrica, né una speculazione accademica: il riferimento a Maria è per illuminare un modo di vivere e per catalizzare nella Chiesa gli orientamenti del Vangelo. Spesso non si giunge ad una visione completa della figura di Maria, ma in compenso gli aspetti percepiti diventano ispiratori di vita.

Nello stesso tempo la teologia è costretta dalle rivendicazioni femministe a rompere anche il monopolio maschilista e a fare i conti con la presenza della donna nella Chiesa e nel mondo. Anche la marialogia è coinvolta nel movimento femminista e nella teologia femminile, che punta sul fatto — generalmente trascurato — che Maria è una donna.

Infine le correnti della secolarizzazione, della demitizzazione, dello strutturalismo... e lo sviluppo delle scienze umane del linguaggio pongono la teologia (e la marialogia) di fronte al problema dell'ermeneutica dei dati trasmessi. I marialogi sono spinti ad operare una revisione dei dogmi e a discernere il senso di Maria per il no-

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 313.

<sup>83</sup> Andrebbero considerati tanti altri apporti marialogici che von Balthasar ha disseminato - possiamo affermarlo - in tutti i suoi libri. Interessanti e mai banali, anche se non sistematici, alcuni scritti mariani minori: *Il rosario. La salvezza del mondo nella preghiera mariana*, Milano, Jaca Book 1978 (ed. originale in tedesco 1977); *Maria chiesa nascente* (in collaborazione con J. Ratzinger), Roma, Edizioni paoline, 1981 (ed. originale in tedesco 1980); *Il culto mariano della Chiesa*, in W. BEINERT (a cura), *Il culto di Maria oggi. Teologia-liturgia-pastorale*, Roma, Edizioni paoline, 1985<sup>2</sup> (pp. 335-353) (ed. originale in tedesco 1977); *Concepito per opera dello Spirito santo*, in AA.VV., *Io credo*, Assisi, Cittadella, 1977, pp. 34-43; ecc...

<sup>1</sup> R. WINLING, *La théologie contemporaine (1945-1980)*, Paris, Le Centurion, 1982, p. 213-214.

stro tempo adottando vie non puramente razionali. Affronteremo questi temi nei prossimi capitoli, riservando il presente alle mariologie inculturate in due importanti aree.

## I. Mariologia in contesto latino-americano

L'America latina riscopre la figura di Maria in alcuni aspetti poco noti a partire dalla sua situazione socio-politica, dalla storia dell'evangelizzazione e dall'attenzione alla propria cultura. A varie ondate emerge il riferimento alla Vergine non in prospettiva accademica o banale, ma in dimensione di autenticità vitale pur con qualche tono stridente bisognoso di verifica.

### 1. MARIA NELLA «TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE»

A base della teologia della liberazione sta la presa di coscienza della situazione storica dell'America latina, quale «continente dominato e oppresso»<sup>2</sup>: stato di dipendenza interna ed esterna, di sfruttamento neo-colonialista, di sottosviluppo economico e culturale, di dualismo e disuguaglianza. Dal punto di vista sociologico questa situazione di ingiustizia è definita «violenza istituzionalizzata», che lede i diritti umani fondamentali; dal punto di vista teologico essa è qualificata «situazione di peccato», poiché

«là dove si trovano ingiuste disuguaglianze sociali, politiche, economiche e culturali, c'è rifiuto del dono della pace del Signore; meglio, un rifiuto dello stesso Signore»<sup>3</sup>.

Di fronte a questa situazione la Chiesa latino-americana ha compreso che non poteva restare in atteggiamento neutrale o di alleanza con il potere costituito: essa si è decisa per il duplice compito della *denuncia profetica* delle ingiustizie sociali e della *solidarietà* con i poveri e gli oppressi per promuovere dall'interno la loro liberazione integrale.

<sup>2</sup> Cfr. G. GUTIERREZ, *Teologia della liberazione. Prospettive*, Brescia, Queriniana, 1972, p. 93.

<sup>3</sup> *Documento di Medellín*, Bogotá 1968, «Paz», 71.

La teologia della liberazione sorge come *verifica* dell'impegno storico e politico e come *critica* della prassi ecclesiale alla luce della Parola di Dio:

«Essa nasce in America latina all'interno delle comunità cristiane impegnate nel processo di liberazione, non per *giustificare* tale impegno ma come frutto di una fede vissuta e pensata di fronte agli interrogativi proposti dalla prassi di liberazione e per rendere più creatore e critico l'inserimento in essa»<sup>4</sup>.

Questa teologia recupera aspetti fondamentali del messaggio biblico per lungo tempo elusi e pensa di considerarlo non da una angolazione fra le tante possibili, bensì da quella veramente autentica per giungere a una genuina comprensione della rivelazione cristiana<sup>5</sup>: unità tra storia umana e storia della salvezza (e rifiuto del dualismo irriducibile temporale-eterno), carattere liberatore dell'opera di Cristo, componente politica del regno di Dio, incontro con Dio nella storia e negli uomini più poveri ed emarginati.

Le categorie teologiche sono affiancate ad un atteggiamento vitale, globale e sintetico che abbraccia la totalità dell'esistenza: una spiritualità della liberazione<sup>6</sup>. Questa è imperniata su alcune intuizioni di base:

a. Innanzitutto la convinzione che la conversione a Dio passa attraverso la *conversione al prossimo*, all'uomo oppresso, alla classe sfruttata, al paese dominato. Biblicamente infatti, conoscere Dio è operare la giustizia (cfr. Ger 22, 13-16) e Cristo viene incontrato nel prossimo (cfr. Mt 25, 31-45): l'umanità è il tempio di Dio.

b. Questa conversione implica *l'impegno* realistico e concreto nel processo di liberazione dei poveri e degli sfruttati. Liberandoci dal peccato Gesù colpisce la radice stessa di un ordine ingiusto; il suo messaggio insiste sulla linea profetica, opposta a un culto formale senza contenuto umano; il vangelo dell'amore universale del Padre va contro ogni ingiustizia, privilegio, oppressione. Per i cristiani che si trovano coinvolti nell'attuale situazione di ingiustizia, la neutralità è impossibile: si afferma che la pretesa «dottrina interclassista è di fatto molto classista: riflette il punto di vista della classe

<sup>4</sup> G. GUTIERREZ-MERINO, *Movimenti di liberazione e teologia*, in *Concilium* 10 (1974) 6, p. 169.

<sup>5</sup> J. L. SEGUNDO, *Capitalismo-Socialismo, crux theologica*, in *Concilium* 10 (1974) 6, p. 129.

<sup>6</sup> Cfr. S. GALILEA, *Spiritualità della liberazione*, o.c., pp. 202-207 e *passim*.

dominante»<sup>7</sup>. L'impegno di liberazione diventa impegno politico e lotta di classe: ciò non significa odiare, ma accettare l'attuale situazione conflittuale e lottare in solidarietà con gli oppressi, perché oppressori e oppressi siano liberati dalla loro disumana situazione.

c. Una terza intuizione fondamentale è il valore da riconoscere alla *povertà*, che alla luce della Bibbia appare innanzitutto come uno stato scandaloso, che attenta alla dignità umana ed è contrario alla volontà di Dio. Questo male, che oggi ha acquistato enormi proporzioni, non è una fatalità, ma va denunciato e combattuto; anche la beatitudine della povertà (Lc 6,20) non intende sacralizzare la rassegnazione all'ingiustizia o rimandare all'aldilà, ma beatificare i poveri perché il Regno di Dio iniziato metterà fine alla povertà. Il cristiano comunque non deve limitarsi alla povertà spirituale, come disponibilità a Dio necessaria per la conversione, ma seguendo Cristo vede la povertà come impegno di solidarietà: diventare poveri per protestare contro la povertà e aiutare i poveri a prenderne coscienza e a liberarsi dalla situazione ingiusta.

d. Infine la spiritualità della liberazione si esprime nella *gioia* cristiana, che proviene dalle promesse escatologiche di Dio, dalla sua presenza accanto ai poveri nella prassi liberatrice e dalla celebrazione della Pasqua del Signore. La gioia non impedisce, ma esige uno sguardo lucido sulla situazione e un impegno per l'uomo che vive in un mondo di ingiustizia.

Partendo da questa impostazione si ricorre alla Scrittura scoprendo aspetti inediti della figura di Maria.

A giudizio di G. Gutierrez

«il *Magnificat* potrebbe esprimere alla perfezione questa spiritualità della liberazione. Testo di azione di grazie per i doni del Signore, esprime umilmente la gioia di sapersi amati da lui (...). Ma, al tempo stesso, è uno dei testi di maggior contenuto liberatore e politico del Nuovo Testamento. Questa azione di grazie e questa gioia sono strettamente legate all'azione di Dio che libera gli oppressi e umilia i potenti... Il futuro della storia è nella linea del povero e dello sfruttato. La liberazione autentica sarà opera dello stesso oppresso, in lui il Signore salva la storia. La spiritualità della liberazione avrà come punto di partenza la spiritualità degli *anawim*»<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> G. GIRARDI, *Cristianismo, pastoral y lucha de clases*, in *La vertiente política de la pastoral*, Quito, 1970, p. 94.

<sup>8</sup> G. GUTIERREZ, *Teologia della liberazione*, o.c., p. 207.

A. *Il canto rivoluzionario di Maria*  
(A. Paoli, J. Moltmann)

Sulla stessa linea, Arturo Paoli, condividendo la sorte dei poveri nel continente latino-americano, confessa di aver «compreso un po' più il *Magnificat*». La situazione dell'America latina è definita da Paoli una «grande eresia», che consiste nella «divisione dei cristiani in oppressi ed oppressori, in quelli che detengono la ricchezza e il potere, e quelli che, invece di essere favoriti, sono schiacciati dal potere e dalla ricchezza degli altri»<sup>9</sup>. Tale situazione è complicata da un fronte di opposizione ad ogni cambiamento in nome della religione:

«Si resta perplessi, pensando che la Chiesa dichiara che Maria è il suo modello, e che vuole riprodurla nella sua vita e nel suo stile. Quella Chiesa che si vede di più e che fa opinione, sta con i potenti, che Dio decide di abbattere, e con i superbi di cuore, che Dio decide di disperdere»<sup>10</sup>.

Fortunatamente si notano dei germogli che fanno sperare l'entrata di tutta la Chiesa «nell'ottica di Maria»:

«I poveri stanno scoprendo questa immagine di Maria che ci dà il Vangelo, colei che viene per mettere nella storia un fermento di liberazione che la smuove dalle fondamenta, e che imprime alla storia il ritmo del «rovesciare i potenti e sollevare gli umili»<sup>11</sup>.

Il canto di Maria spinge la Chiesa ad uscire dalla sua neutralità e a partecipare con i poveri, vivendo la bontà universale dalla prospettiva degli oppressi:

«I potenti che ruzzolano dal trono, nel canto di Maria, si rompono le costole, e nessuno li compiangere (...). Si piange e si soffre in un appartamento di lusso, come in un tugurio, ma la causa dei due dolori sta, in gran parte, nell'appartamento di lusso (...). La Chiesa deve farsi a immagine di Maria, riscoprendo il canto di cui ha perduto gli accordi, al livello dei poveri e degli oppressi»<sup>12</sup>.

A questa immagine biblica di Maria non può più corrispondere una devozione fatta di «galanterie»: nel nostro tempo il segno del de-

<sup>9</sup> A. PAOLI, *La radice dell'uomo. Meditazioni sul Vangelo di Luca*, Brescia, Morcelliana, 1972, p. 202.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 196.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 207.

<sup>12</sup> *Ivi*, pp. 199 e 201.

voto di Maria è quello «di avere il gusto dell'uomo, il suo senso dell'umanità, la speranza attiva nel cambiamento del mondo»<sup>13</sup>. Questa speranza è rafforzata nell'annuncio chiaro della vittoria, ma anche dalla certezza dell'amore di Dio che muove la storia:

«Il canto di Maria è il canto che scende fino in fondo all'essere amato e scelto da Dio e per questo vibra di una dolcezza, di un ottimismo, di una serenità che forse qualche volta abbiamo provato nei momenti della nostra gioventù»<sup>14</sup>.

Il *Magnificat* ha interessato il protestante Jürgen Moltmann, il teologo della speranza, che intitola una predica sul canto di Maria: «Gioia della rivoluzione di Dio»<sup>15</sup>. Egli sottolinea innanzitutto la *gioia* di Maria, proveniente dal fatto che

«la presenza di Dio e la visione del suo regno sono divenute più importanti dei propri interessi (...). Gode che egli sia ora presente, che egli venga e colmi le speranze degli uomini abbandonati»<sup>16</sup>.

Proprio per questo carattere liberatore, il cantico di Maria

«è sovversivo. È l'inno di una grande rivoluzione della speranza, poiché questo Dio nel quale Maria esulta così filialmente, rende supremo ciò che è infimo (...). Questo inno risuona come la marsigliese del fronte cristiano di liberazione nelle lotte tra le potenze e gli oppressi di questo mondo»<sup>17</sup>.

Dopo aver ricordato che nella Bibbia sono sempre delle donne a cantare inni sovversivi, Moltmann affronta il problema dell'amore universale del Dio rivoluzionario presentato dal cantico di Maria. Il teologo risponde che indubbiamente la salvezza è per tutti, ma in modo diverso:

«Egli (Dio) esalta nella sua grazia gli umiliati e gli offesi, gli oppressi e gli schiacciati, i disumanizzati; (...) d'altra parte egli protesta contro i non-uomini, che distruggono la vita degli altri con la violenza, la ricchezza, l'egoismo. Egli disperse i boriosi, affinché da non-uomini diventino uomini. Egli rovescia dal trono i potenti affinché riscoprano la

loro umanità. Rimanda a mani vuote i ricchi affinché imparino a guadagnare per sé e per il loro prossimo»<sup>18</sup>.

L'obiettivo di Dio è lo stesso: il superamento di un mondo inumano, perché nasca

«l'uomo nuovo, che non è né oppressore né oppresso ma pienamente libero nell'unica sovranità di Dio... Dio è divenuto uomo nel figlio di Maria per renderci da dèi infelici uomini veri»<sup>19</sup>.

Anche noi — conclude Moltmann — possiamo possedere la gioia di Maria solo se solidarizziamo con i sofferenti, se «partecipiamo alla storia liberatrice di Dio che disperde e raccoglie, giudica e libera, svuota e sazia»<sup>20</sup>.

## B. *Maria donna profetica e liberatrice* (L. Boff)

Anche L. Boff ricupera la figura di Maria come «profetessa, donna coraggiosa e forte, coinvolta nella liberazione messianica dalle ingiustizie storico-sociali dei poveri»<sup>21</sup>. Tale ricupero avviene adottando il circolo ermeneutico, che legge la Bibbia «nello sfondo della nostra situazione di cattività e di oppressione»:

«Leggiamo con gli occhi di oggi le Scritture cristiane scritte ieri (da circa duemila anni e più). I nostri occhi sono carichi di interrogativi, aspettative ed interessi che balzano dalla nostra realtà. Con essi ci avviciniamo ai testi mariani che ci parlano di Maria. I testi sacri, a loro volta, ci lanciano il loro messaggio che si svincola dalla lettera. Ma i nostri occhi interessati staccano, dalla totalità dei testi scritturistici, quelli che maggiormente si configurano come rivelazione della nostra situazione»<sup>22</sup>.

Poiché include «lo sforzo di captare la totalità del messaggio», il circolo ermeneutico non è *vizioso*; «è invece *virtuoso*, rivelando la ricchezza dei significati virtuali presenti nei testi, ma riscattati tramite gli interrogativi che irrompono dalle situazioni socio-storiche»:

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 202.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 209.

<sup>15</sup> J. MOLTSMANN, *Il linguaggio della liberazione. Prediche e meditazioni*, Brescia, Queriniana, 1973, pp. 122-131.

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 124-125.

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 126-127.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 128.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 129.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 130.

<sup>21</sup> L. BOFF, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, Brescia, Queriniana, 1981, p. 177.

<sup>22</sup> *Ivi*.

«Così la nostra situazione attuale diagnosticata come prigione ed oppressione sociale e politica si presenta come un luogo ermeneutico privilegiato per leggere il *Magnificat* di Maria e farci ascoltatori del suo messaggio. L'inno della Vergine è sorto in un quadro di rapporti corrispondenti ai nostri. Per questo esso ci suona così vicino ed attuale. È evidente che i termini della situazione erano differenti; ma il tipo di relazioni tra i termini, lo spirito con cui la Vergine ha agito ed ha reagito di fronte ad essi, ci sembrano omologhi. Maria come per incanto, diventa una nostra contemporanea»<sup>23</sup>.

Letto nel suo contesto storico-spirituale, il *Magnificat* (forse un inno giudeo-cristiano applicato a Maria come rappresentante dei poveri) disvela il suo «contenuto liberatore». Lo mostra il parallelismo con il cantico di Anna (1 Sam 2, 1-10): in ambedue si parte dalla «situazione oppressa» e si giunge al volto di Dio, che interviene rivoluzionando i rapporti iniqui ed elevando gli umili. Così è interpretata l'umiltà (*tapéinosis*) biblica<sup>24</sup>. Il Dio di Maria, come già dell'antico popolo, è santo (*tremendum*) e misericordioso (*fascinatum*), nel senso che entra nel conflitto umano a favore degli emarginati e contro i potenti:

«La misericordia di Dio non attende soltanto fino alla fine dei tempi. Non tollera che la piaga rimanga aperta ed a sanguinare indefinitamente. Essa assume forme storiche e si concretizza in gesti trasformativi del gioco delle forze. Gli orgogliosi, i detentori del potere ed i ricchi non posseggono l'ultima parola come sempre pretendono. Su di essi già si manifesta, storicamente, la giustizia divina. Saranno espropriati del potere; saranno smascherati nel loro orgoglio e rimarranno con

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 178.

<sup>24</sup> «Il versetto 48 ('Egli ha guardato all'umiltà della sua serva') dev'essere correttamente interpretato, riservandogli il significato liberatore e sociale che possiede, contro un'interpretazione meramente spirituale e moralizzante datagli comunemente. Cf. per questo: E. A. RYAN, *Historical Notes on Luke 1,48*, in MS 3 (1952) 228-235. Il verbo 'guardare' di Dio significa per l'Antico Testamento la commiseraazione divina di fronte alle tribolazioni umane, sia individuali (*Sal* 12,4; 24,16; 68,17-18; 118,132), sia nazionali (*Es* 14,24; *Gdc* 6,14; *Lv* 26,9; 1 *Re* 9,16). L'espressione 'umiltà' (in greco *tapéinosis*), nel linguaggio dell'Antico Testamento vuole esprimere, prima di tutto, la situazione di oppressione del povero, lo stato di disgrazia, afflizione ed umiliazione personale (Agar: *Gn* 16,11; Lia: *Gn* 29,32; Giacobbe: *Gn* 31,42; Giuseppe: *Gn* 41,52; Anna: 1 *Re* 1,11; Davide: 2 *Re* 16,12; Ester: *Est* 4,8) o nazionale (afflizione nazionale nell'Egitto: *Dt* 26,7; al tempo di Saul: 1 *Re* 9,16; nella successione di Geroboamo II in Israele: 2 *Re* 14,26; *Ne* 9,9; *Gdt* 6,19; 16,13). L'espressione è frequente nei salmi, esattamente in forma di lamentazioni o orazioni dei poveri ed oppressi (*Sal* 9,14; 21,22-27; 24,18; 30,6-8; 118,50. 92.153; 135,23). Questa situazione deprimente articola la speranza della liberazione, sperata dal Messia venturo» (*Ivi*, p. 184, nota 6).

un pugno di mosche (vv. 51-53). Il Regno di Dio non opera la consacrazione dell'ordine di questo mondo dove gli arrivisti decidono tutto»<sup>25</sup>.

Come ha fatto Moltmann, pure Boff si chiede: Come si concilia questo Dio che si schiera dalla parte dei poveri con il «Dio senza discriminazioni» proclamato da Gesù Cristo? Il teologo brasiliano risponde così:

«Sì, Dio ama tutti e li avvolge con il suo gesto misericordioso, perché sono tutti suoi figli. Tuttavia vi sono figli che sono docili o ribelli, buoni o cattivi. In un mondo così contraddittorio e disumanizzato, dove vi sono innegabilmente oppressi ed oppressori, la forma dell'amore di Dio è differente. Gesù non tratta alla stessa maniera i poveri, gli ammalati, i farisei, i pubblicani, ed Erode. I poveri li chiama beati, i farisei sepolcri imbiancati, Erode lo chiama volpe, ai pubblicani fa vedere, come a Zaccheo, l'iniquità della loro ricchezza, accumulata con la frode. Dunque, la liberazione che vuole per tutti incontra strade differenti a causa delle diverse forme di oppressione. Così Dio esalta gli umili e fa giustizia ai poveri perché insorge contro gli oppressori che per le loro operazioni avido e egoistiche provocano impoverimento ed umiliazione. Disperde i superbi di cuore perché, convertiti e liberi dalla loro ridicola autoaffermazione, possano essere figli liberi ed obbedienti a Dio e fratelli degli altri uomini»<sup>26</sup>.

Nella logica del *Magnificat* questi interventi forti di Dio nella storia, si esauriscono quando la conversione abolirà i ricchi e i poveri come «classi antagoniste» e tutti vivranno come fratelli nella casa del Padre:

«Maria, dunque, accetta come inevitabile il conflitto storico. La riconciliazione per essere vera ha bisogno di passare attraverso il processo di conversione che genera conflitti. Ma la conflittualità storica non appanna gli orizzonti della speranza né oscura la presenza della gioia. Non cessa di essere istruttivo il fatto che Maria canti ed esulti gioiosamente nonostante le contraddizioni sociali manifestate nel suo inno. Il conflitto non è fatto ipostasi o ontologizzato; è preso nella sua espressione storica come concretizzazione dei divergenti interessi umani, alcuni che contraddicono il progetto di Dio sul mondo, altri che si mettono al suo servizio, alcuni che realizzano il peccato, altri la grazia»<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 185.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 186.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 189.

### C. Rilievi critici

La «Istruzione della congregazione per la dottrina della fede sulla teologia della liberazione» (6 agosto 1984) a firma del card. Ratzinger, lancia un serio monito a non deviare dalla linea del vangelo a «certe forme della teologia della liberazione, che ricorrono in maniera non sufficientemente critica a concetti mutuati da diverse correnti del pensiero marxista». Il documento ammette la validità di una teologia della liberazione fondata sulla Parola di Dio e contrassegnata dalla «opzione preferenziale per i poveri», ma contesta le sue forme ispirate al sistema di Marx in cui sono centrali l'ateismo, il materialismo e la negazione della persona umana.

In pratica vanno rigettati nella teologia della liberazione tanti metodi o strategie: in primo luogo la convinzione che la «lotta di classe» costituisca il motore della storia, escludendo l'amore universale e la collaborazione. Poi la lettura «essenzialmente politica della Scrittura» giungendo a vedere il regno di Dio come un messianismo temporale (da cui, come è noto, Gesù ha sempre preso le distanze).

Infine e soprattutto «deve essere condannato il ricorso sistematico e deliberato alla violenza cieca», poiché «affidarsi ai mezzi violenti nella speranza di instaurare una maggiore giustizia significa essere vittime di una illusione mortale».

Il documento mette anche in guardia da «una lettura politica del *Magnificat*», tale da ridurre il significato profondo del canto di Maria:

«Si propone inoltre una lettura politica del *Magnificat*. Lo sbaglio non sta nel prestare attenzione ad una dimensione politica dei racconti biblici (specie dell'*Esodo*); ma nel fare di questa dimensione la dimensione principale ed esclusiva, che conduce ad una lettura riduttiva della Scrittura»<sup>28</sup>.

In realtà l'esegesi del *Magnificat*, pur ammettendo la dimensione socio-politica dell'intervento di Dio nella storia, scopre il fondamentale carattere religioso ed escatologico della salvezza<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Istruzione della congregazione per la dottrina della fede sulla teologia della liberazione, in *L'osservatore romano*, Tabloid, 3-4. 9. 1984.

<sup>29</sup> L'aspetto socio-politico è ammesso, per esempio, da P. LAGRANGE, *L'évangile selon Saint Luc*, Paris, 1927, p. 49 e da H. SCHÜRMAN, *Da Lukasevangelium*, t.I, Friburgo, Herder, 1969, p. 76. Nell'azione paradossale di Dio si manifesta però la fede religiosa di Maria di fronte alla grandezza di lui - sottolinea R. SCHNACKENBURG, *Il 'Magnificat', la sua spiritualità e la sua teologia*, in *La vita cristiana. Egesi in progresso*

Il *Magnificat* è un canto di ringraziamento e un inno di lode (genere letterario misto) a Dio Salvatore, che con le grandi cose operate in Maria «capovolge definitivamente i rapporti di grandezza e di forza imperanti nel mondo»: l'esperienza dell'*Esodo* (liberazione socio-politica in vista del culto al Dio vivo) rivive in ogni generazione e «nell'evento Cristo attinge la sua pienezza e il senso definitivo»<sup>30</sup>.

### 2. MARIA NELLA PASTORALE DELL'AMERICA LATINA

Se la Conferenza episcopale latino-americana ha osservato a Medellín (1968) un «silenzio inspiegabile» su Maria<sup>31</sup>, questo non si ripete a Puebla (1979), il cui documento finale<sup>32</sup> dedica alla «Madre e modello della Chiesa» un'adeguata trattazione (nn. 282-303).

La ragione di questo cambiamento è l'attenzione prestata alla storia dell'evangelizzazione in America latina, dopo la presa di coscienza dell'*inculturazione*, avvenuta nel Sinodo dei Vescovi del 1974. In esso i vescovi afro-asiatici e latino-americani hanno abbandonato come inadeguati i termini conciliari di *adattamento/accomodazione* per quelli più significativi (e non paternalistici) di *acculturazione/inculturazione, incarnazione, contestualizzazione*.

Accogliendo in pieno questa prospettiva, il documento di Puebla affronta il tema dell'«evangelizzazione della cultura» (nn. 385-443), intendendo per cultura uno stile di vita, che caratterizza un determinato popolo e abbraccia «il complesso dei valori che lo animano e dei disvalori che lo debilitano (...) e le forme attraverso cui quei valori o disvalori si esprimono e si configurano, cioè i costumi, la lingua, le istituzioni e le strutture della convivenza sociale...» (n. 387)

Costitutiva della cultura latino-americana è la fede cattolica, che attraverso l'evangelizzazione l'ha impregnata e unificata, trovando l'espressione più consona nella figura di Maria:

in *mutamento*, Milano, Jaca Book, 1972, p. 223. Con più larga visione, J. DUPONT distingue nel *Magnificat* 3 campi semantici: religioso, socio-politico, etnico (*Le Magnificat comme discours sur Dieu*, in *Nouvelle revue théologique* 112 (1980) pp. 336-339).

<sup>30</sup> A. VALENTINI, *Il Magnificat. Ricerche contemporanee-strutture-esegesi*, Roma, Pontificio istituto biblico, 1982, vol. I, pp. 313-314 (tesi fotocopiata).

<sup>31</sup> R. ORTEGA, *Para una renovación y profundización de la mariología*, in *Medellín*, 2 (1976) p. 152.

<sup>32</sup> Cfr. Puebla. *L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America latina*, Bologna, EMI, 1979. Nelle citazioni seguenti ci riferiremo a questa edizione specificando solo i paragrafi del documento.

«Il vangelo, incarnato nei nostri popoli li riunisce in una originalità storico-culturale che chiamiamo America latina. Di questa identità è simbolo luminosissimo il volto meticcio di Maria di Guadalupe, che si erge all'inizio dell'evangelizzazione» (Puebla, n. 446).

La valorizzazione di Maria nella pastorale latino-americana deriva dalla coscienza che un'autentica evangelizzazione deve toccare le radici della cultura<sup>33</sup> e insieme dal fatto che l'inizio storico di essa è legato alla presenza della Vergine di Guadalupe.

Gli studiosi si sono pertanto interessati dell'evento guadalupano all'interno della storia dell'evangelizzazione dell'America latina per passare al compito di rendere significativa la figura di Maria per le nuove generazioni:

«Maria fa parte della nostra storia profana, sia popolare che eroica. È parte della nostra cultura, come lo spagnolo e gli indigeni. Essa caratterizza profondamente il nostro cattolicesimo, dal Messico al Cile. Più che essere una dottrina della Chiesa che insegna, Maria è stata la grande 'adottata' del popolo latino-americano. Il nostro lavoro pastorale attuale è di reinterpretare questa adozione, in modo che diventi significativa per le nuove generazioni, come lo è stata per le antiche»<sup>34</sup>.

#### A. *Il volto meticcio di Maria e la prima evangelizzazione*

Conquistato l'impero azteco (1519-1521), Hernann Cortés chiede al re di Spagna frati francescani per l'opera di evangelizzazione. Questi arrivano nel 1523 e nel 1531 giunge anche il primo vescovo, fra Juan de Zumárraga che si installa a Tenochtitlán nel palazzo costruito con le pietre della piramide azteca distrutta. Il vescovo intende procedere alla conquista spirituale della «nuova Spagna» in modo sostanzialmente europeo. A questo punto si inseriscono le 4 apparizioni della Vergine di Guadalupe (9-12 dicembre 1531) all'indio Juan Diego sulla collina di Tepeyac, villaggio povero ai margini di Città del Messico.

Del racconto delle apparizioni è stata offerta una triplice lettura:

<sup>33</sup> «Il popolo latinoamericano sa tutto questo. La Chiesa è cosciente del fatto che 'ciò che importa è evangelizzare non in maniera decorativa, come una vernice superficiale' (EN 20). Questa Chiesa, che con nuova lucidità e decisione vuole evangelizzare nel profondo, alla radice e nella cultura del popolo, si volge a Maria perché il Vangelo si faccia maggiormente carne e cuore dell'America latina» (Puebla, n. 303).

<sup>34</sup> S. GALILEA, *Meditación pastoral sobre la Virgen María*, in AA.VV., *María en la pastoral popular*, Bogotá, Ediciones paulinas, 1976, p. 10.

*cronologica, eroica, strutturale*<sup>35</sup>, da cui risulta vittorioso il debole ('soy un ombrecillo gente menuda') sul conquistatore, l'indio sul vescovo, il santuario sulla cattedrale. Si opera così un trasferimento della Chiesa verso i poveri e un capovolgimento della pastorale missionaria corrente. Nasce allora «la nuova Chiesa delle Americhe»<sup>36</sup>.

Dal racconto si evince che il personaggio principale è la Vergine, la cui azione è decisiva sull'indio come sul vescovo. Ella è simbolo di un cristianesimo che non ripete quello dei «conquistadores», ma è profondamente inserito nella cultura del popolo:

«La simbologia dell'apparizione e dell'immagine della Vergine di Guadalupe, così come rimase impressa sul mantello di Juan Diego, denuncia inequivocabilmente questo profondo inserimento culturale dell'annuncio fatto da Maria all'indio Juan Diego e, in lui, a tutti gli indigeni del nuovo continente: *la musica*, come mezzo di comunicazione della divinità con l'uomo; l'apparizione sulla *collina sacra di Tepeyac*, uno dei quattro posti principali per il sacrificio nell'America Centrale precolombiana e sede del santuario di Tonantzin, la Vergine indiana madre degli dei; *i colori* dell'abbigliamento di Maria: il color *rosso pallido* del vestito è quello del sangue del sacrificio, è quello di Huitzilopochtli, il dio che dà e che preserva la vita, è il colore dell'oriente e del sole vittorioso; il colore dominante *verde-azzurro* del manto è quello regale degli dèi indiani; le *stelle* del manto sono simboli dell'inizio di una nuova era; la *fascia* nera che cinge la vita della Vergine è il segno della maternità: Maria porta in grembo il suo figlio divino e lo offre ai nuovi popoli; la mancanza della maschera (gli dèi indigeni portavano la maschera) significa che la Signora non è una dea, pur essendo superiore al sole e alla luna, le grandi divinità del posto; la richiesta di un *tempio* ha il profondo significato di inizio di un nuovo sistema di vita; il *mazzo di rose*, fiorito miracolosamente in un posto deserto e d'inverno e offerto come segno di autenticità al Vescovo, indica la felicità divina, in piena comunione con il datore della vita (...).

Il colore del volto — di un grigio tortora —, il suo atteggiamento e il suo abbigliamento non sono europei, ma profondamente inseriti negli usi del posto, anche se intrinsecamente trasfigurati in un contenuto autenticamente cristiano. La sua figura — pur non essendo quella di una donna europea — non è nemmeno quella di una semplice 'indigena'. Sembra, invece, l'idealizzazione della 'nuova' donna che deve sor-

<sup>35</sup> E. HOORNAERT, *La evangelización según la tradición guadalupana*, *ivi*, pp. 91-105.

<sup>36</sup> V. ELIZONDO, *The Situation of Hispanic Americans: A Challenge to Theology*, San Antonio (Texas), 1976, p. 175. Interessanti gli articoli dello stesso autore: *Nostra Signora di Guadalupe simbolo di una cultura: 'la forza dei deboli'*, in *Concilium* 13 (1973) 2, pp. 35-48; *Maria e i poveri: un modello di ecumenismo evangelizzatore*, in *Concilium* 19 (1983) 8, pp. 122-133.



gere nel continente latinoamericano. Si tratta della 'amable y Santa Mesticita', che il popolo sente vicinissima alle sue radici più profonde»<sup>37</sup>.

Il rapporto tra la dea Tonantzin (*madre nostra*) e la Vergine di Guadalupe, che ne è insieme ripresa, sostituzione e superamento, si chiarisce — secondo V. G. Nutini — nello spazio di un secolo attraverso tre tappe:

a. Presentazione dell'entità ideologica di Maria agli indios a partire dal 1530: l'apparizione realizza un principio d'integrazione mediante identificazione e reinterpretazione.

b. Recessione delle religioni pre-ispatiche con abolizione dei santuari e dei riti omicidi che vi si compivano, instaurazione dei riti e della catechesi cattolici. Emerge Maria sul duplice terreno *ideologico* (insegnamento, nome di Maria) e *strutturale* (comportamento).

c. Totale oblio dell'ideologia pre-ispatica e consolidamento dell'interpretazione cattolica<sup>38</sup>.

Con l'apparizione di Guadalupe ricompare il senso del possibile protagonismo personale e collettivo degli autoctoni: le lotte per l'indipendenza e le riforme del Messico si condurranno sotto la bandiera della Madonna di Guadalupe.

Maria entra così nella storia oltre che nell'evangelizzazione, come si introdurrà nella teologia oltre che nella pietà dell'America latina.

## B. *Mariologia e acculturazione latino-americana*

«L'America latina è un continente essenzialmente mariano (E. Pironio)... Maria non è una mera dottrina della Chiesa, senza ripercussione psicologica e sociale nell'anima popolare... Sintonizza con le aspirazioni più profonde dell'essere del popolo, orienta l'esperienza dei valori evangelici e nutre un'espressione religiosa nettamente popolare»<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> A. AMATO, *Mariologia in contesto. Un esempio di teologia inculturata: «Il volto meticcio di Maria di Guadalupe»* (Puebla n. 446), in *Marianum* 42 (1980) pp. 422-423.

<sup>38</sup> U. G. NUTINI, *Syncretism and Acculturation: The Historical Development of the Cult of the Patron Saint in Tlaxala, Mexico (1519-1670)*, in *Ethnology* 15 (1976) pp. 312-315; riassunto da R. LAURENTIN, *Bulletin sur la Vierge Marie*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 62 (1978) p. 291.

<sup>39</sup> J. MARINS (y equipo), *Modelos de Iglesia CEB en America Latina*, Bogotá, Ediciones paulinas, 1976, p. 111.

Di fronte alla sentita presenza di Maria nel cattolicesimo popolare latino-americano, la teologia e la pastorale sono passate attraverso un triplice orientamento. Prima hanno cercato di rafforzare il vincolo tra il popolo e Maria inculcando il senso della sua maternità e intercessione, e insistendo più sull'affetto per la Madre che non sul contenuto relazionale di lei alla Trinità. Poi con la secolarizzazione si è verificata una crisi purificatrice e iconoclasta, che diede origine ad una pastorale a carattere tipologico, mancante di vincolo affettivo e somigliante ad un imperativo categorico. Si giunge infine a Puebla, che salda insieme la maternità e la paradigmaticità ecclesiale di Maria. Ma sotto espressioni universalmente valide ('Maria, madre e modello della Chiesa'), Puebla sfugge alla genericità storica, contestualizzando tali titoli in rapporto alla realtà socio-culturale del continente latino-americano.

Ci preme cogliere nel documento di Puebla queste valenze originali, come esempio di mariologia in contesto, attenta alla storia e cultura del popolo.

### a. *Maria segno materno del Dio vicino*

Nell'evento guadalupano, Puebla legge un «segno» che Dio offre in Maria al popolo per fargli percepire la sua vicinanza e renderlo comunità. Si tratta però di un segno materno, perché una madre è adatta a mostrare la tenerezza di Dio e compiere una missione unificatrice:

«Sin dalle origini — nella sua apparizione di Guadalupe e sotto questa invocazione — Maria ha costituito il grande segno, dal volto materno e misericordioso, della vicinanza del Padre e di Cristo, con i quali ci invita a entrare in comunione. Maria fu pure la voce che stimolò l'unione tra gli uomini e i popoli tra loro» (n. 282).

Per il suo legame a Cristo, Maria diventa storicamente motivo di fedeltà al Signore<sup>40</sup>, «pedagoga del vangelo nell'America latina» (n.290), sicché quando la «Chiesa latino-americana vuole muovere un altro passo avanti nella fedeltà al suo Signore» deve alzare «lo sguardo alla figura vivente di Maria» (n. 294). Tutto questo è fondato sul compito primordiale di Maria, che consiste nel collegare Dio all'uomo e nell'incarnare la Parola nella concretezza della storia:

<sup>40</sup> «Il popolo sa di trovare Maria nella Chiesa cattolica. La pietà mariana è stata spesso il vincolo tenace che ha conservato fedeli alla Chiesa quei settori che mancavano di adeguate cure pastorali» (n. 284).

«Per mezzo di Maria Dio si è fatto carne, è entrato a far parte di un popolo, si è fatto centro della storia. Essa è il punto di collegamento del cielo con la terra. Senza Maria il Vangelo viene ad essere disincarnato, sfigurato, trasformandosi in una ideologia, in un razionalismo spiritualistico» (n. 301).

Il popolo latino-americano, il quale non riesce ad accettare una Chiesa che non sia una famiglia<sup>41</sup>, «riconosce nella Chiesa una famiglia che ha per madre la Madre di Dio» (n. 285). La presenza di Maria nella Chiesa non è sotto il segno dell'anonimato: ella suscita nei fedeli un'esperienza personale, che si traduce in dialogo e preghiera a partire dalla vita:

«Si tratta di una presenza femminile che crea il clima di famiglia, la volontà di accoglienza, l'amore e il rispetto per la vita. È una presenza e un sacramentale dei lineamenti materni di Dio. È una realtà così profondamente umana e santa da suscitare nei credenti accorate invocazioni d'affetto, di dolore e di speranza» (n. 291).

Tutt'altro che fermarsi ad un rapporto affettivo, la maternità di Maria è impegnata a formare i figli di Dio, che portino a maturità la grazia battesimale e vivano da veri fratelli:

«Maria, la Madre, ridesta il cuore filiale che dorme in ogni uomo. In tal modo essa ci porta a sviluppare la vita del battesimo, mediante il quale siamo stati fatti figli. Nello stesso tempo, questo carisma materno fa crescere in noi la fraternità. Così Maria fa sì che la Chiesa si senta una famiglia» (n. 295).

#### b. *Maria paradigma dinamico della Chiesa*

Lo sguardo rivolto alla Madre recupera l'esemplarità di lei durante la sua vita terrena, soprattutto in aspetti essenziali e oggi particolarmente urgenti.

Innanzitutto Maria è *modello di comunione* con Cristo in un intreccio d'amore, che percorre l'intero arco della sua vicenda storica:

«Tutta la sua esistenza è una comunione piena con il proprio Figlio. Essa ha dato il suo sì a questo disegno d'amore. Lo ha liberamente ac-

ettato nell'annunciazione ed è rimasta fedele alla sua parola fino al martirio del Golgota. È stata la compagna fedele del Signore in tutti i suoi passi. La maternità divina l'ha portata a una donazione totale. È stato un dono lucido e costante. Ha intrecciato una storia d'amore a Cristo, intima e santa veramente unica, che culmina nella gloria» (n. 292).

Maria cammina sulla scia di Cristo come «credente» e «discepola perfetta che si apre alla parola lasciandosi penetrare dal suo dinamismo» (n. 296).

Affronta momenti duri, ma supera incomprendimento e dolore rimanendo fedele al Figlio. In lei «si compie la beatitudine più importante: 'Beata colei che ha creduto' (Lc 1,45)» (n. 296).

Maria è esempio di *cooperazione e creatività*, tanto che agisce nella storia salvifica in dipendenza da Cristo, ma come protagonista:

«Innalzata alla più grande partecipazione con Cristo, Maria è la stretta collaboratrice della sua opera. È stata 'tutt'altro che donna passivamente remissiva o di una religiosità alienante' (Mc 37). Non è solo il frutto mirabile della redenzione, è anche la cooperatrice attiva. In Maria si manifesta in modo sublime che Cristo non annulla la creatività di coloro che lo seguono. Maria è la creatura associata a Cristo, che sviluppa tutte le sue capacità e responsabilità umane, fino ad arrivare ad essere la nuova Eva a fianco del nuovo Adamo. Con la sua libera cooperazione alla nuova alleanza di Cristo, è la grande protagonista della storia» (n. 293).

Quale *Madre-vergine*, Maria esercita una tipologia riguardo alla Chiesa, che il documento di Puebla interpreta in termini esistenziali come fecondità soprannaturale e servizio degli uomini, da non staccare dal primato della comunione con Cristo in un clima di silenzio contemplativo e adorante:

«Ora, quando la nostra Chiesa latino-americana vuole muovere un altro passo avanti nella fedeltà al suo Signore, alziamo lo sguardo alla figura vivente di Maria. Lei ci insegna che la verginità è un dono esclusivo a Gesù Cristo, e che per essa la fede, la povertà e l'obbedienza al Signore diventano feconde mediante l'azione dello Spirito. Allo stesso modo anche la Chiesa intende essere madre di tutti gli uomini, non a detrimento del suo amore a Cristo, distraendosi da Lui o facendolo passare in secondo piano, ma in forza della sua comunione intima e totale con Lui. La verginità materna di Maria mantiene unite nel mistero della Chiesa queste due realtà: tutta di Cristo e, con Lui, tutta al servizio degli uomini. Silenzio, contemplazione e adorazione, che sono all'origine della più generosa risposta alla missione della più feconda evangelizzazione tra i popoli» (n. 294).

<sup>41</sup> Cfr. J. MEJÍA, *Il ruolo materno di Maria nella teologia e nella missione della Chiesa latino-americana*, in AA.VV., *Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo. Simposio mariologico, Roma ottobre 1978*, Roma-Bologna, Marianum-Edizioni dehoniane, 1979, p. 145; ivi l'autore rimanda al suo articolo *La familia de Dios*, in *Criterio* 48 (1976) pp. 743-750.

L'esemplarità di Maria si modula inoltre sulle note profetiche e liberatrici del Magnificat, che propone una spiritualità lontana da ogni passività e alienazione:

«Il Magnificat è lo specchio dell'anima di Maria. In questo poema raggiunge il suo punto culminante la spiritualità dei poveri di Jahvè e il profetismo dell'Antica Alleanza. È il cantico che annuncia il nuovo Vangelo di Cristo, è il preludio del Discorso della Montagna. Maria ci si manifesta qui vuota di sé, ponendo tutta la sua fiducia nella misericordia del Padre. Nel Magnificat si presenta come modello 'per coloro che non accettano passivamente le avverse circostanze della vita personale e sociale, né sono vittime della *alienazione*, come si dice oggi, ma proclamano con lei che Dio è *vendicatore degli umili e*, se ne è il caso, *rovescia i potenti dal trono...*' (Giovanni Paolo II, *Omelia a Zapopán*, 4, AAS, LXXI, p. 230)» (n.297).

Infine Maria è modello del *servizio ecclesiale* nell'America latina, in quanto nella sua vita si è proiettata verso gli uomini per indirizzarli al Cristo:

«La Vergine Maria si è fatta la serva del Signore. La Scrittura la presenta come colei che, recandosi a servire Elisabetta in occasione del parto, le fa il servizio molto più grande di annunciarle il Vangelo con le parole del Magnificat. A Cana sta attenta alle necessità della festa e la sua intercessione suscita la fede dei discepoli che 'credettero in lui' (Gv 2,11). Tutto il suo servizio agli uomini consiste nell'aprirli al Vangelo e nell'invitarli a obbedire ad esso: 'Fate quello che vi dirà' (Gv 2,5)» (n. 300).

### c. *Maria progetto dell'uomo nuovo*

Puebla presta attenzione al significato antropologico della figura della Vergine, dato che il riferimento a lei appartiene all'intima identità del popolo latino-americano. È un'identità da perfezionare poiché si staglia in un contesto dove alligna il 'peccato contro la dignità umana, peccato rigoglioso in America latina' (n. 330), che provoca un passivo fatalismo e l'emarginazione della donna. Maria costituisce una via per la riconquista della dignità umana, poiché nei due dogmi dell'Immacolata e dell'Assunta presenta l'uomo nuovo secondo il progetto divino:

«L'Immacolata Concezione ci offre in Maria il volto dell'uomo nuovo redento da Cristo, nel quale Dio rinnova, 'in modo ancora più mirabile' (*Colletta della Natività di Gesù*), il progetto del paradiso. Nell'Assunzione ci si manifesta il senso e il destino del corpo santifica-

to dalla grazia. Nel corpo glorioso di Maria la creazione materiale comincia ad aver qualcosa del corpo risuscitato di Cristo. Maria Assunta è l'integrità umana, corpo e anima, che regna ora intercedendo per gli uomini pellegrini nella storia. Queste verità e misteri illuminano un continente dove la profanazione dell'uomo è un fatto costante e dove molti si ripiegano in un passivo fatalismo» (n. 298).

Tutti attingono da Maria, oltre che da Cristo, «i grandi lineamenti della vera immagine dell'uomo e della donna» (n. 334); ed avanzano così verso una società umana senza predomini. I vescovi latino-americani non dimenticano però un fatto di grande portata antropologica, anche se molto semplice e risaputo: «Maria è donna». Da questa affermazione, che si illumina e arricchisce alla luce del vangelo, scaturisce la dignità e grandezza di ogni donna, la cui vocazione è vista nell'unire corpo e spirito, elevando entrambi, contro ogni dissociazione in materialismo o angelismo:

«Maria è donna. È 'la benedetta fra tutte le donne'. In lei Dio ha conferito alla donna una dignità di dimensioni insospettate. In Maria il Vangelo ha penetrato la femminilità, l'ha redenta ed esaltata. Ciò è di capitale importanza per il nostro orizzonte culturale, nel quale la donna dev'essere molto più valorizzata, mentre si sta definendo più chiaramente ed ampiamente la parte che le compete nella società. Maria è garanzia della grandezza femminile, indicando il modo specifico dell'essere donna, con quella sua vocazione a essere anima, donazione capace di spiritualizzare la carne e di incarnare lo spirito» (n. 299).

In conclusione, dobbiamo concordare sul fatto che «in Puebla la mariologia offre un riuscito esempio di riespressione decisamente accessibile alla particolare udienza latino-americana, raggiungendo un'elevatissima concretezza di acculturazione zonale»<sup>42</sup>. La Conferenza episcopale dell'America latina, senza cedere al populismo, supera il grande errore di una pastorale illuministica, che separa «le aspirazioni del popolo dal ruolo ecclesiale di Maria»<sup>43</sup>. L'attenzione a Maria deriva sia dalla tradizione biblico-ecclesiale, sia dall'aver assunto il popolo come luogo teologico. Ora si tratta di assimilare gli orientamenti di Puebla, che mirano a unire i popoli nel segno di Maria, in vista di una liberazione cristiana integrale e di una civiltà dell'amore.

<sup>42</sup> A. AMATO, *Mariologia in contesto*, a.c., p. 469.

<sup>43</sup> S. GALILEA, *Meditación pastoral...*, a.c., alla nota 34, p. 17. L'autore aggiunge: «Quest'ultimo (ruolo ecclesiale di Maria) è stato ridotto ad un complesso di verità dogmatiche generali, senza ripercussioni psicologiche e sociologiche nell'animo popolare; oppure a devozioni marginali, fondate sulla soggettività del sentimento reli-

## II. Maria nella teologia africana

Nel clima post-conciliare del pluralismo teologico e dei rapporti tra vangelo e cultura (GS 58), si prende coscienza progressivamente della legittimità e urgenza di teologie autoctone, oltre che dell'evangelizzazione acculturata ai diversi popoli. Alla teologia europea si aggiunge la «teologia africana» (termine lanciato a Kinshasa nel 1960 da F. Tshibangu), seguita alla fine degli anni '60 da quella latino-americana, mentre si profilano analoghi tentativi nelle varie culture del continente asiatico.

Il sorgere di queste teologie legate ad un contesto socio-culturale influisce sul modo di percepire e presentare la figura della Madre di Gesù da parte delle comunità cristiane al di fuori dell'Europa.

Nel periodo pre-conciliare (e anche dopo il Concilio Vaticano II) non sono mancati gli studi su Maria e le missioni cattoliche<sup>44</sup>. Basti ricordare i volumi IV e V di *Maria (Études sur la Sainte Vierge, sous la direction d'H. du Manoir)*, dedicati al «culto mariano nei diversi paesi del mondo».

I singoli saggi raccolgono in genere i dati riguardanti Maria nella storia e nella devozione delle varie zone o continenti; ma non manca talora l'attenzione all'antropologia e ai valori dei popoli come punto di inserimento del discorso su Maria<sup>45</sup>.

Il primo tentativo di impostare in termini nuovi l'inserimento

---

gioso e quindi ambigue davanti alla evangelizzazione e alla crescita di una fede popolare impegnata. L'ultimo correttivo possibile in questa specie di monofisismo mariano, è la sua riscoperta nel Vangelo, nella migliore tradizione cattolica, come incarnazione dell'uomo nuovo e della nuova Chiesa» (*ivi*).

<sup>44</sup> Cfr. per es. C. COSTANTINI, *La Madonna nelle missioni*, in AA.VV., *Mater Christi*, Edizioni universali Roma, 1958, pp. 263-351; E. OGGÉ, *La Madonna missionaria*, Torino, Edizioni missioni Consolata, 1960, p. 356; A. GALLI, *Madre della Chiesa*, vol. 1: *La Madonna e l'Europa*, Pescara, Edizioni paoline, 1964, pp. 208; vol. 2: *La Madonna e l'Asia*, Ascoli Piceno. Soc. tipolitografica editrice, 1967, pp. 366; vol. 3: *La Madonna e le Americhe*, Ascoli Piceno, tipolitografia Cesari, 1975, pp. 270; vol. 4: *La Madonna e l'Africa*, Ascoli Piceno, Libreria Cattolica, 1978, pp. 286; vol. 5: *La Madonna e l'Oceania*, Ascoli Piceno, Centro Stampa piceno, 1980, pp. 256.

<sup>45</sup> A. RÉTIF, *La Sainte Vierge et l'Asie*, in *Maria* (a cura di H. DU MANOIR) vol. IV, Paris, Beauchesne, 1956, pp. 831-851: dedica le pagine 834-842 a «la Vierge Marie et l'âme de l'Asie» affermando che «il posto della famiglia, il ruolo della donna, il culto dell'infanzia, il ricorso alle divinità femminili, il calore di una devozione ricca di sentimento, l'incompiutezza di un'anima rivolta verso l'infinito, sono altrettanti aspetti o realtà che richiamano la presenza di Maria, a titolo di complemento, di correttivo o di avviamento verso la perfetta santità» (p. 835). Accenni simili si trovano in altri articoli dello stesso volume e del seguente.

teologico di Maria nella cultura africana è dovuto alla sensibilità di R. Laurentin nell'articolo *Mary and african Theology*<sup>46</sup>.

L'autore è cosciente della posizione contestabile in cui si trova, dovendo trattare di una cultura diversa dalla propria: si presenta perciò come teologo francese, che diventa studente alla scoperta di nuovi orizzonti.

Laurentin traccia innanzitutto le «condizioni per l'elaborazione di una teologia africana su Maria»: fedeltà alla rivelazione oggettiva compiuta in Gesù Cristo dallo Spirito Santo e interpretata dal magistero, pluralismo teologico legittimo ma relativo, posizione da assumere circa la triplice stoltezza dell'incarnazione, della croce e della priorità data ai poveri. Maria fa parte di questo triplice scandalo: la nascita di Dio da una Vergine esula dalla cultura giudaica, greco-romana, europea...; è presente sotto la croce, che è la morte riservata agli abietti criminali; proclama la priorità dell'annuncio della buona novella ai poveri rovesciando la scala mondana dei valori.

Passando ai valori della cultura africana, Laurentin li individua nella preferenza per il concreto (ciò che dovrebbe rendere gli africani allergici all'astratto termine *marialogia*) e nella «negritudine», intesa come le note specifiche ed essenziali comuni alle diverse culture africane. Retel, consultato da Laurentin, aggiunge altre due caratteristiche: il matrimonio per compenso all'interno di un primato del linguaggio e l'organizzazione degli esseri secondo il binomio materia/spirito, che vede in ogni cosa la composizione di un elemento visibile e di uno invisibile. Retel precisa il concetto di «negritudine», coniato da L. Senghor, che «non intende definire soltanto le costanti dell'anima negra (...) ma anche i compiti costruttivi dell'africanità, specie l'elaborazione del socialismo africano e della civilizzazione universale»<sup>47</sup>. Comunque essa è innanzitutto una forza vitale, che è principio di ritmo, emozione, partecipazione, comunione, solidarietà, organizzazione democratica. Gli studiosi della letteratura africana distinguono 4 forme di negritudine: *sofferente*, che ripete con Senghor: «L'Europa mi schiacciò come il guerriero appiattito sotto i cingoli di un carro armato», ed è predisposta a comprendere il senso positivo della croce, nonché il destino di Maria; *aggressiva*, che parte dall'assenza di potere e implica la speranza nel cambiamento celebrato nel Magnificat; *serena*, che culmina nel ringraziamento (come nel

---

<sup>46</sup> R. LAURENTIN, *Mary and african Theology*, in AA.VV., *Mary in Faith and Life in the New Age of the Church*, University of Dayton, 1983, pp. 3-44.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 19.

Magnificat) di fronte ai valori africani e al loro potere di penetrazione universale; *trionfante*, che celebra l'Africa come fonte di valori (dalla cultura egiziana alle prime invenzioni) e centro dell'energia del mondo.

I valori ispiratori della teologia africana, e quindi del suo discorso su Maria, sono enumerati da Laurentin con applicazioni immediate: *dinamismo*, che rende sensibili al potere attivo della fede di Maria e alle sue iniziative (ma rimane il problema di aprire la concezione africana del tempo circolare a quella biblica del tempo lineare); *profezia e carismi*, al cui impeto sono propensi i cristiani africani, i quali troveranno in Maria il tipo dell'autentico profeta; *inculturazione*, che non è solo andare alle radici, ma attingere alla linfa per un nuovo sviluppo (come il Magnificat, fedele alle radici della cultura ebraica, ma con una carica rivoluzionaria sconosciuta all'Antico Testamento); *liberazione*, che si trova inscritta nel Magnificat, dove la rivoluzione evangelica contro ogni dominazione (imperialismo, colonialismo, antifemminismo...) si esprime in forma non violenta; *famiglia, antenati, maternità*, predispongono alla comprensione di Maria come madre e membro della comunità (dal clan familiare alla comunità della pentecoste); *tempo*, come durata prepara alla comprensione di Maria che appartiene a tutti i periodi della salvezza: Antico Testamento, Nuovo Testamento, tempo della Chiesa.

Tali presupposti antropologici dovrebbero preparare a cogliere nel vangelo alcuni aspetti di difficile assimilazione per la cultura europea, come il valore delle genealogie, il ruolo di Giuseppe padre nutrizio, ecc.

L'interesse per la storia e la cultura di un determinato popolo africano appare evidente in due tesi, che precedono lo studio di R. Laurentin.

### 1. IL CULTO DI MARIA NELLA SPIRITUALITÀ DEL DAHOMEY

Questo tema è oggetto della tesi sostenuta al Marianum e pubblicata in estratto nel 1974<sup>48</sup>. Il suo autore, J. Amoussou, sacerdote nativo del Dahomey (attuale Benin), intende rendersi ragione della popolarità della devozione alla Vergine nel suo paese. Per dare una risposta a questo fenomeno, egli adopera una progressiva focalizzazio-

<sup>48</sup> J. AMOUSSOU, *Le culte de Marie dans la spiritualité africaine au Dahomey en Afrique noire*, Oudiah, Grand séminaire Saint Gall, 1974, p. 80.

ne: prima presenta i dati geografici, demografici e culturali del Dahomey, poi ne descrive l'universo religioso e infine punta l'obiettivo sul culto di Maria, sforzandosi di «sottolinearne i legami con la mentalità dei popoli autoctoni»<sup>49</sup>.

Il nesso profondo che unisce Maria al popolo è la relazione madre-figlio nella famiglia del Dahomey. Si tratta — nell'analisi di Amoussou — di un legame affettivo molto più intimo di quello esistente in Europa. La donna africana, che si sente realizzata solo con la maternità, non sopporta che il suo bambino pianga e lo porta sempre con sé a contatto costante con il suo corpo: «Il segno esterno che ci mostra l'attaccamento della donna africana al bambino è l'inesistenza della culla»<sup>50</sup>. L'affetto reciproco dura tutta la vita: la madre è considerata la confidente, l'intermediaria presso il padre e l'organizzatrice degli incontri del figlio con la fidanzata. Nello stesso pantheon locale si trova accanto all'elemento maschile *Lissa* quello femminile *Mahu*. Questi presupposti culturali influiscono sul rapporto del cristiano con Maria:

«Quando la Chiesa cattolica dirà agli abitanti del Dahomey che Maria è la Madre di Dio e la madre nostra, non sarà necessario insistere sulle sue qualità di mediatrice, ausiliatrice e avvocata, poiché tutte queste nozioni si riassumono in una sola parola: madre»<sup>51</sup>.

Oltre alle direttive del magistero, orientate a fondare teologicamente il culto di Maria e a legarlo alla vita cristiana, Amoussou pensa che «la nuova pista consisterebbe nell'incoraggiare il culto domestico verso Maria». In continuazione/sostituzione del culto degli antenati, «ogni famiglia cristiana aveva un altare sormontato dalla statua della santa Vergine, dinanzi alla quale tutto il casato esprimeva le sue devozioni». Si dovrebbe favorire la spontaneità di preghiere vive e dirette, che offrirebbero «elementi, temi e simboli nuovi finora insospettati». Si dovrebbe anche valorizzare il simbolismo dell'olio, che indica fecondità e ricchezza:

«In ogni famiglia un vasetto contenente olio e posto ai piedi della statua di Maria, simboleggerebbe le innumerevoli grazie che Maria può ottenere a tutti quelli che la pregano spesso»<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 50.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 66.

## 2. LA DEVOZIONE A MARIA IN UGANDA

Questo argomento ci è descritto in una tesi difesa nella pontificia università Urbaniana (Roma) nel 1979 ed edita in estratto nel 1980<sup>53</sup>. Nella prima e terza parte (la seconda analizza il cap. VIII della *Lumen gentium*) ci viene descritta la devozione mariana dei cristiani ugandesi, che trova un momento forte nella consacrazione a Maria compiuta dai missionari nel 1879, nei suoi atteggiamenti ed espressioni.

Queste sono in gran parte mutate dall'Europa, ma non mancano quelle «tipiche della Chiesa locale in Uganda» per esempio, le invocazioni a Maria come *Regina-madre, fonte di speranza, palazzo del Re, perfetta Maria...* e soprattutto «Maria Mau», cioè *Maria Madre*, titolo in uso anche presso i non-cristiani, che implica filiale amore e fiducia. La preferenza di questo titolo è spiegata con un riferimento culturale:

«Gli ugandesi per loro tradizione e cultura amano e rispettano la madre. La regina-madre ha pubbliche funzioni e poteri ed è amata dalla gente del paese. Fin dai primi giorni della cristianità in Uganda, i cattolici amarono Maria e le divennero devoti, perché ella è la Madre di Gesù Cristo il Salvatore e le diedero i titoli della regina-madre»<sup>54</sup>.

Altri segni tipici della devozione mariana ugandese sono i gesti corporei di riverenza, come lo stare seduti e soprattutto l'inginocchiarsi, che è un segno di saluto verso un superiore, sia esso il re, il marito o un genitore. Il forestiero che viene a conoscenza di queste espressioni nei riguardi di Maria può crederle esagerate, ma non è così perché rientrano nelle legittime usanze del popolo.

L'autore discerne nell'attuale devozione mariana degli ugandesi alcuni elementi negativi, quali il primato degli esercizi di pietà (rosario) sulla liturgia, una certa mancanza di espressioni locali, l'attaccamento a medaglie. Altri elementi sono positivi: la retta concezione di Maria in subordine a Cristo, ma unita alla Chiesa, l'atteggiamento di lode e venerazione che si esprime nella preghiera, nella dedica di chiese e cappelle, nelle allusioni a Maria nel saluto...

Con il linguaggio inadeguato di «adattamento» l'ultima parte della tesi scende sul terreno della teologia, liturgia e pastorale per avan-

<sup>53</sup> J. M. BUKENYA BIRIBONWA, *The devotion to Mary in Uganda in the light of the doctrine of chapter VIII of Lumen Gentium*, Roma, Pontificia Universitas Urbaniana, 1979, pp. XXXVIII-188 (estratto con lo stesso titolo, 1980, pp. 116).

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 146.

zare proposte concrete riguardanti la devozione alla Vergine.

La teologia richiede sostanzialmente che da una parte la devozione esprima il contatto personale e spirituale del popolo con Maria (che trova un aggancio antropologico nella credenza tradizionale degli ugandesi nella vita dopo la morte); dall'altra essa esige che i titoli attribuiti alla Vergine tengano conto della sua relazione con la Trinità, con la Chiesa, con tutti gli uomini. La consacrazione a Maria deve essere intesa in ultima analisi come consacrazione a Dio, fedeltà alle promesse del battesimo e riconoscimento dell'Eucaristia come centro della vita cristiana.

## 3. MARIA NELL'EVANGELIZZAZIONE DEL MALAWI

La prospettiva culturale è molto più accentuata nella tesi di licenza presentata da P. Gamba alla Gregoriana nel 1983<sup>55</sup> che non nelle due precedenti. L'autore muove infatti dalla descrizione della cultura del Malawi, un paese dell'Africa meridionale, e vi trova diverse «pierres d'attente» o possibili punti di inserzione del discorso su Maria: il *matriarcato* comune a parecchie tribù considera la donna più anziana quale custode dei valori della famiglia e sorgente di unità; l'importanza della *donna* nel clan come datrice di vita, simbolo di fedeltà e coraggio ed educatrice dei figli, anzi anticamente essa svolgeva ruoli semidivini (sposa dello Spirito o di Dio, medium...); valore vitale della *comunità* in quanto ambiente della propria affermazione («esisto perché partecipo»); *fede religiosa* altamente sviluppata e vivo senso della presenza di Dio e degli antenati.

La storia della *implantatio Ecclesiae* in Malawi si è svolta nel segno di Maria, come appare dal diario dei missionari (che hanno consacrato a lei la missione), dai catechismi, preghiere ed espressioni varie. Maria divenne segno di unione e di riconoscimento dei cattolici. Si deve però osservare che la presenza di Maria nell'evangelizzazione del Malawi solleva due grosse problematiche: a) la devozione alla Vergine unisce i cattolici, ma li divide dai protestanti, per i quali Maria è il segno della separazione tra le confessioni cristiane; b) «la cultura del Malawi ha aiutato moltissimo il popolo ad accettare Maria, ma l'insegnamento circa Maria non ha aiutato pienamente ad accettare la cultura del Malawi»<sup>56</sup>. Con urgenza bisogna risolvere questo

<sup>55</sup> P. GAMBA, *Mary in the Evangelization of Malawi: History and culture for a spiritual Project*, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 1983, pp. XIX-167 (tesi ciclostilata).

problema: «Come riconciliare Maria, cultura e Chiese nel Malawi?»<sup>57</sup>.

La soluzione è riposta in un duplice orientamento. Il primo consiste nell'abbandonare un modo trionfalistico di presentare Maria e nell'appropriarsi della prospettiva del Concilio Vaticano II, che ha operato una svolta teologica e pastorale inserendo Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Ne consegue che l'insegnamento cattolico circa la Madre di Dio deve assumere tre caratteristiche: *trinitaria*, *cristologica*, *ecclesiale*, mentre il culto della Vergine sarà contrassegnato dalle note *biblica*, *liturgica*, *ecumenica* ed *antropologica* (cfr MC). Questa nuova impostazione è quanto mai urgente nel Malawi, quale base di convergenza delle diverse confessioni cristiane.

Il secondo orientamento tende a saldare il culto di Maria con la cultura africana. Per raggiungere questo scopo bisogna puntare sulle «piccole comunità cristiane» o comunità di base, alle quali è riconosciuta una priorità pastorale dalla Conferenza episcopale dei paesi dell'Africa dell'est (AMECEA). P. Gamba pensa che la categoria più adeguata per inserire il riferimento a Maria nelle «piccole comunità cristiane» sia quello di «presenza». Questa categoria è rilevante per la cultura del Malawi, per la quale Dio, lo Spirito, gli antenati sono forze vive in contatto con ogni persona qui e ora. Tale presenza include dei doveri del defunto nei confronti dei vivi: essere «maestro di costumi», comunicare prosperità e pace, assicurare la riunione della famiglia nella «regione della pace». Tutta questa concezione si può applicare a Maria, che è una «defunta-vivente» in grado di aiutare le «piccole comunità cristiane» del Malawi a vivere un'esperienza spirituale profonda:

«Ella è qui, nelle piccole comunità cristiane; ella sta insegnando i costumi, donando pace e prosperità, e assicurando che tutti i membri di esse si uniranno a lei nella regione della pace»<sup>58</sup>.

Come le più localizzate incarnazioni della Chiesa universale, le «piccole comunità cristiane» sono contrassegnate da tutto ciò che appartiene alla natura della Chiesa: devono essere *Koinonia*, *Kerigma* e *Diakonia* (AMECEA, 1979). Proprio questa triplice dimensione non può prescindere dalla presenza di Maria, Madre della Chiesa, testimone e annunciatrice di obbedienza a Cristo, serva del Signore.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 164.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 131.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 147.

La comunità cristiana raggiunge la *Koinonia* nella fede, speranza e amore con la presenza viva della Madre della Chiesa. Nella cultura matrilineare del Malawi la madre è presente alla nascita sia fisica che sociale dei bambini, nonché ai riti di iniziazione che preparano alla vita adulta. Maria è riconosciuta come madre che introduce i figli nella comunità, «maestra delle tradizioni» e, insieme, madre che sa soffrire e rimanere aperta alle vie nuove dello Spirito. È un esempio significativo per la comunità del Malawi, che si trova in un momento di transizione e di dolorosa ricerca del proprio ruolo.

La *Diakonia* trova in Maria un autentico esempio. La donazione di sé all'annuncio, il mettersi a servizio della comunità a Cana, il suo coraggio ai piedi della Croce... fanno di Maria una «pre-esistente piccola comunità cristiana» al servizio di Cristo e dei fratelli.

Il *Kerigma*, precipuo compito delle piccole comunità cristiane, scopre la sua «stella» in Maria, che annuncia Gesù vivente in mezzo al popolo come salvatore e liberatore.

Il progetto spirituale africano deve prevedere la presenza di Maria come elemento che arricchisce la vita della Chiesa, incarna il cristianesimo nella cultura del popolo, assicura la riunione dei cristiani nella «regione della pace».

La presente esposizione sulle mariologie inculturate mostra con evidenza che si tratta di un capitolo incipiente. La messe raccolta è tutt'altro che abbondante e definitiva. Più matura, la teologia latino-americana ha offerto un esempio abbastanza riuscito di mariologia in contesto. La teologia africana fin dai primi saggi si rivela promettente, ma è necessario moltiplicare gli studi a raggio limitato e con impostazione decisamente culturale per approdare a risultati soddisfacenti dal punto di vista teologico e pastorale.

Quanto all'impatto della mariologia con la multiforme cultura asiatica (per non parlare dell'Oceania) le speranze di nuovi apporti non sono minori che altrove, come è mostrato dal saggio sulla «teologia del terzo occhio» citato da J. P. Gabus nella trattazione su Maria e l'ecumenismo»<sup>59</sup>.

Acquisito per ora è il metodo che ricerca i nessi (e le divergenze) tra mariologia e cultura: esso sarà adottato dalle differenti Chiese locali, nel contesto di una pastorale che voglia giungere alle radici della vita degli uomini da evangelizzare o ri-evangelizzare.

<sup>59</sup> Cfr. supra, cap. VIII. Per alcune prospettive aperte, cfr. D. VELIATH, *La mariologia nella Chiesa dell'India*, in AA. VV., *La teologia. Aspetti innovatori e loro incidenza sulla ecclesiologia e sulla mariologia*, Roma, LAS, 1989, pp. 315-327.