

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 XIV

MARIA E LA DONNA NEL MOVIMENTO CULTURALE CONTEMPORANEO

L'ingresso della donna nella vita pubblica con più larga e consapevole partecipazione è considerato da Giovanni XXIII uno dei segni caratteristici del nostro tempo¹. Tale ingresso è dovuto al mutare della cultura sotto la spinta del movimento femminista, sorto nel secolo dei lumi e giunto con nuovo volto nel nostro tempo.

INTRODUZIONE: MARIALOGIA E FEMMINISMO

Prima di seguire le vicende, dobbiamo evidenziare i nessi esistenti tra la marialogia e il femminismo, che legittimano una trattazione congiunta di entrambi.

A. *Nesso storico-culturale*

Il primo nesso è di ordine storico-culturale e consiste nel fatto che Maria non è solo donna, ma è la figura più rilevante dell'occidente cristiano. Il suo influsso (negativo o positivo) sulla concezione della donna è innegabile — come osserva M. Warner — con disinibito linguaggio:

«Sia che noi consideriamo la Vergine Maria come l'immagine più bella e sublime dell'aspirazione dell'uomo al bene e alla purezza, o come il più disprezzabile prodotto della superstizione e della ignoranza, la sua figura rappresenta un tema centrale nella storia della concezione della donna in occidente. È una delle poche figure femminili ad avere raggiunto lo stato di mito — un mito che da quasi duemila anni percorre la nostra cultura —, profondamente e spesso impercettibilmente come un fiume sotterraneo»².

B. *Provocazione femminista*

Dal canto suo il femminismo mette in movimento la marialogia provocandola a rivedere sia la concezione della donna, sia l'immagine tradizionale di Maria.

¹ Enciclica 'Pacem in terris', 11-4-1963.

² M. WARNER, *Sola fra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Palermo, Sellerio, 1980, p. 19 (1^a ed. inglese 1976).

Dato il divario esistente tra il modello mariano, culturalmente condizionato dalle epoche passate, e la realtà profondamente mutata del nostro tempo, «è difficile inquadrare l'immagine della Vergine, quale risulta da certa letteratura devozionale, nelle condizioni di vita della società contemporanea» (MC 34). Il femminismo con le sue critiche spesso spregiudicate e con le sue proposte alternative, interpella la marialogia, perché riveda le sue concezioni antropologiche e presenti un modello significativo (non banale, né frenante) per le donne d'oggi.

C. *Un dato di fatto*

Dal punto di vista storico, l'incontro tra il femminismo e la marialogia risulta accertato, anche se tardivo, e passa attraverso varie fasi: da un riferimento tangenziale, ad una contrapposizione polemica, ad un confronto serio e costruttivo. Seguiremo questo diagramma, che inserisce la marialogia nella storia del femminismo senza confonderne le vicende.

I. Il primo femminismo e la teologia della donna

Il centro di interesse dei gruppi femministi, a cominciare dai primi di essi, sono sorti alla fine del Settecento illuminista, era il riconoscimento dei diritti della donna. Ciò includeva la sua «emancipazione» (parola usata per la prima volta da C. Fourier) sul piano giuridico, economico e politico. Nelle battaglie femministe, come nelle ideologie che le hanno sostenute, Maria non assurge a simbolo sia perché gli scopi immediati del movimento non trovano riscontro nella società in cui ella visse, sia perché la sua figura non concentra nessuna carica rivoluzionaria o progressista. Femminismo e marialogia camminano perciò su strade parallele ignorandosi o combattendosi.

1. «LA DONNA ETERNA» di G. von Le Fort

Il richiamo a Maria è costitutivo ed essenziale nella prima riflessione cristiana sulla donna: *Die Ewige Frau* della cattolica Gertrud von Le Fort, pubblicato nel 1934³.

Questo libro, piccolo di mole ma denso di contenuto, si pone intenzionalmente sul piano simbolico e metafisico e «non da un punto

di vista psicologico o biologico, storico o sociale»⁴. L'autrice ovviamente conosce il femminismo e lo analizza facendone risaltare innanzitutto i valori:

«Il principio del movimento femminista fu di origine spirituale, determinato dall'angustia della vita piccolo borghese troppo rinchiusa — le ragioni economiche non ci interessano. Le donne di quell'epoca cercavano, per un bisogno impellente delle anime loro insoddisfatte, spiritualità e amore, e tanto basti per capire quanto tragica e degna di rispetto fosse la situazione loro! (...). A quest'angustia della famiglia piccolo borghese corrispondeva una famiglia sociale internazionale anch'essa in gran parte distrutta dalla dissoluzione dei legami religiosi (...). Fu allora (...) che intervenne servizievole la donna. Ella (...) trovò, e rimarrà sempre una bella pagina nella sua storia, il concetto della corresponsabilità sociale. La quale corresponsabilità è (...) eredità cristiano-religiosa»⁵.

Ciononostante, il femminismo deluse speranze e aspettative, perché «si mise a lottare intorno a questioni particolari e superficiali» senza visione culturale di globalità, e perché «era andato perduto precisamente il senso delle gerarchie eterne», cioè la sponsalità spirituale della donna⁶.

Gertrud prende perciò le distanze dal movimento femminista con una riflessione filosofico-religiosa, che pur non negando l'influsso della donna nella storia, le assegna un ruolo subalterno e silenzioso:

«Interrogando le leggi ordinarie della vita attraverso l'indagine biologica, si giunge alla conclusione che la donna non rappresenta quelle doti che hanno parte attiva nella storia, né le esercita, ma ne è la silenziosa apportatrice»⁷.

L'immagine della donna emergente dal libro della Von Le Fort è agli antipodi delle aspirazioni femministe:

«È evidente non essere la donna, ma l'uomo e la sua opera a costituire il nucleo della storia (...). La donna non è quella che propriamente opera, ma colei che collabora; quale collaboratrice però partecipa pure alla creazione»⁸.

³ Citeremo quest'opera in traduzione italiana: G. VON LE FORT, *La donna eterna*, Milano, Istituto di propaganda libraria, 1945², pp. 160.

⁴ *Ivi*, p. 23.

⁵ *Ivi*, pp. 90-91.

⁶ *Ivi*, pp. 91-93.

⁷ *Ivi*, p. 47.

⁸ *Ivi*, pp. 45 e 73.

Procedendo su questa via, l'autrice approda all'affermazione che genuino simbolo muliebre è il *velo*⁹, poiché proprietà della donna sono il segreto, il silenzio, l'inapparente. La madre si nasconde nel figlio, la sposa nello sposo, la vergine in Dio. L'eterno femminile, che implica maternità - verginità - ancillarità, trova la sua più alta espressione in Maria:

«Quest'Una pur essendo infinitamente più del simbolo della femminilità, è anche simbolo di femminilità, che in Essa soltanto il mistero metafisico della donna ha potuto trovare forma e perciò farsi intuibile»¹⁰.

In Maria, vergine e madre, la donna trova la sua vocazione:

«Dove si manifesta chiaramente il duplice significato della donna nella storia: madre che trasmette alle generazioni le capacità dell'uomo che fa storia, vergine che garantisce all'uomo questa capacità di fare storia, vale a dire la persona»¹¹.

La suprema vocazione della donna, oltre alla *maternità* che è il suo compito «in senso assoluto» e alla *verginità* che significa «lo spozializio nel mistero dello Spirito Santo»¹², consiste nell'*atteggiamento religioso* di disponibilità anch'esso ipostatizzato in Maria:

«... La salvezza di ogni singola donna è indissolubilmente legata all'immagine di Maria e alla sua missione. La ricostruzione cosciente dell'immagine eterna è possibile per la singola donna solo nell'atteggiamento dell'*ancilla Domini* cioè in atteggiamento di perpetua docilità ai voleri di Dio»¹³.

Nulla di più stridente della donna che rifiuta il «fiat mihi», cioè il farsi ricettiva di fronte a Dio. Allora diviene la «grande meretrice» apocalittica e il simbolo dell'ateismo:¹⁴

«Solo la donna che ha tradito la sua missione può rappresentare quell'assoluta sterilità del mondo che ne genera la fine»¹⁵.

⁹ «Il velo è sulla terra simbolo del metafisico, ma pure simbolo di femminilità, in quanto tutte le forme della vita femminile mostrano la donna adombrata dal velo» (*Ivi*, p. 32).

¹⁰ *Ivi*, p. 29.

¹¹ *Ivi*, p. 57.

¹² *Ivi*, pp. 106 e 54.

¹³ *Ivi*, pp. 156-157.

¹⁴ «Questa [della donna degenerare] e non quella del proletariato bolscevico sfigura dalla fame e dall'odio è l'espressione vera dell'ateismo moderno» (*Ivi*, p. 40).

¹⁵ *Ivi*, p. 38.

Maria invece è «la sola superatrice di ogni decadenza religiosa», proprio perché incarna la piena disponibilità all'azione di Dio;

«La passività recettiva femminile, che l'antica filosofia aveva identificata col puro negativo, si è trasformata nell'ordine cristiano della grazia in positività che decide. Il dogma di Maria non è che la formula in cui si esprimono tutte le dottrine intorno alla collaborazione della creatura alla Redenzione...»¹⁶.

Simili parole, che coincidono con quelle di Barth circa Maria come prototipo della concezione cattolica della salvezza¹⁷, escludono ugualmente ogni protagonismo mariano, in quanto il modo proprio della Vergine—come di ogni donna— è l'anonimia, l'impersonalità, la strumentalità:

«...le litanie lauretane (...) la invocano quale 'stella matutina', magnifica immagine sia dal punto di vista dogmatico sia dal poetico: la stella matutina precede il sole per svanire in esso»¹⁸.

Questi presupposti d'ordine metafisico e religioso impediscono a Gertrud di cogliere gli aspetti di iniziativa e di liberazione insiti nella figura evangelica di Maria. Il Magnificat è visto come «il grande inno della misericordia», mentre la missione apostolica della donna è posta sotto il segno del riserbo e del silenzio:

«Per la singola donna, in quanto figlia di Maria, (...) accanto al sacerdozio dell'uomo spiritualmente rigeneratore, c'è nella Chiesa una missione religiosa della donna, un apostolato di carattere materno (...) essendo l'apostolato della donna nella Chiesa, apostolato del silenzio»¹⁹.

La riflessione di G. von le Fort, pur nella profondità dei suoi risvolti, codifica su fondamenti di indole metafisica e religiosa quell'immagine tradizionale della donna, che Betty Friedan chiamerà «la mistica della femminilità»²⁰. Pur ricca di valori e dotata di efficace influsso storico, la donna «deve mantenersi nella propria sfera fatta di silenzio e di velo e non arrogarsi quel posto di primo piano

¹⁶ *Ivi*, p. 31.

¹⁷ Cfr. citazione di K. Barth nel cap. II/VI.1.C. del presente volume.

¹⁸ *Ivi*, p. 31.

¹⁹ *Ivi*, pp. 149 e 152. Utile l'analisi di G. SOMMAVILLA, *La maternità carismatica di Gertrud von Le Fort*, in *Lecture* 16 (1961) pp. 563-580.

²⁰ B. FRIEDAN, *La mistica della femminilità*, Milano, Edizioni di comunità, 1964, pp. 368.

che compete agli uomini»²¹. Maria, nei suoi connotati di madre, vergine, ancella, collaboratrice, ben si presta a sacralizzare questa vocazione religiosa, nascosta e subalterna della donna.

2. «ONTOLOGIA DELLA SESSUALITÀ» di A. Zarri

Sullo stesso solco metafisico-religioso, ma con diversa sensibilità e impostazione, si pone Adriana Zarri nel saggio *Impazienza di Adamo. Ontologia della sessualità* (Torino, Borla, 1964, pp. 230).

L'autrice avverte l'urgenza di affrontare seriamente una riflessione non soltanto sulla donna, ma sulla sessualità umana in vista di una «spiritualità dei sessi» come modo differenziato di tendere a Dio²².

La considerazione dei sessi è risolta con il riferimento alla Trinità, senza la quale «niente può essere compreso appieno».

Per questo A. Zarri non esita a portare il discorso sul mistero trinitario chiedendosi espressamente in che modo si possa parlare di sessi come immagine dell'unitrinità di Dio.

La risposta è condensata in queste parole:

«Il sesso non trova in Dio una rispondenza biologica, come talvolta la trovava in certi dei pagani, fatti su misura dell'uomo; ma trova una rispondenza metafisica... Dio contiene l'archetipo dell'Uomo e, in

²¹ Sono parole di Giovanna Federici Ajroldi nella prefazione a G. VON LE FORT, *La donna eterna*, o.c., dove continua sullo stesso tono e traendo conclusioni più precise della stessa autrice tedesca: «È quindi condannato il femminismo, intendendo per femminismo sia un atteggiamento da amazzone che vorrebbe non solo emanciparsi dalla soggezione maschile, ma vantare gli stessi diritti dell'uomo facendo questione di valore là dove si tratta di qualità diversa: sia il femminismo sociale che porta la donna fuor dalla casa; sia il femminismo statale che vuole sostituire allo spontaneo momento caritativo un'organizzazione fredda e umiliante beneficenza. In ognuna di queste forme, dove va perduto il carattere religioso della femminilità, la donna non compie la propria missione nel mondo, cessa d'essere canale di grazia e di carità» (*Ivi*, p. 13).

²² «Il sesso è una realtà immensa che attende ancora la sua rivelazione [...] Abbiamo appena incominciato a sollevarlo dall'abiezione semimanichea che ce lo presentava come l'onta dell'uomo; abbiamo incominciato ad esaltarlo in forme puerili nella sua fisicità e nella sua affettività; ma ancora ci manca di indagarlo nella sua ontologia. Le risonanze metafisiche e le allusioni teologiche che sono soggiacenti alla sua emotività ancora attendono una adeguata riflessione» (A. ZARRI, *Impazienza di Adamo. Ontologia della sessualità*, Torino, Borla, 1964, p. 14). Per una valutazione di questo saggio cfr. S. DE FIORES, *Ricerche ontologico-psicologiche sulla distinzione dei sessi e relative ripercussioni nel campo della spiritualità*, in *Rivista di ascetica e mistica* 10 (1965) pp. 602-613.

questo archetipo, c'è un movimento interno che si riflette nel movimento umano della sessualità»²³.

Qual è quest'immanente divenire nella stessa divinità? È il movimento interno per cui «l'essere divino... è — e pienamente è — solo nel cerchio delle tre Persone» (p. 81). Dio è uno, ma raggiunge — possiamo dire — la pienezza dell'unità attraverso le opposizioni relazionali che sono il cardine della Trinità: attraverso la dimensione pluralistica trinitaria Dio tocca l'unità. La vicenda trinitaria si riflette nell'uomo attraverso un triplice processo:

A. Adamo, ossia l'Uomo, giace immerso nel sonno: in lui dorme l'intera sostanza umana non ancora definita nella polarità maschile e femminile. È l'uomo iniziale e potenziale, il primo gomito dell'essere, compatta completezza di entità inarticolata. Ma Adamo è inquieto perché è una realtà monistica: è un'uniformità gravida di latenti contrasti, una immanente pluralità non ancora svolta e condotta all'unità²⁴.

B. Segue il momento della pluralità effettiva: è la nascita di Eva e di Adamo come realtà consapevoli del proprio sesso. Adamo solo è triste: è l'essere che non può raggiungere la pienezza senza il divenire. Eva, che con il suo apparire gli dà la possibilità di maturare e di svolgersi nella storia, rappresenta il momento della molteplicità, della parzialità, del divenire. La femminilità è il cammino storico e metafisico dell'uomo.

Ma in Eva la femminilità si è orientata verso il male, trasformando la mera possibilità di peccare in peccato. Eva è la *separatrice*, non perché la sua realtà sia un male, ma perché si è configurata in un divenire negativo che «non raggiunge all'essere e all'uno ma si disperde nella varietà»²⁵.

La femminilità trova allora il suo polo positivo in Maria, l'*unificatrice*. La Vergine è ripetizione e antitesi di Eva²⁶.

Maria raccoglie tutta la carne generata da Adamo per offrirla e trascenderla nell'incontro col Verbo.

²³ A. ZARRI, *Impazienza di Adamo...*, o.c., p. 81.

²⁴ *Ivi*, pp. 21-22, 34, 53.

²⁵ *Ivi*, p. 73.

²⁶ *Ivi*, p. 79.

C. Cristo, Verbo Incarnato segna il terzo momento della vicenda umana: l'unità, è soluzione del monismo attraverso il pluralismo.

«...È solo nel Cristo — dopo la strada di Eva e l'unificazione di Maria — che l'uomo tocca l'unità e la virilità nella piena misura conferitale da quel cammino storico e metafisico»²⁷.

Cristo è il nuovo Adamo; l'uomo finale e pienamente attuato in cui la molteplicità degli uomini è trascesa non nella somma ma nell'unità. «In Cristo non c'è più né maschio né femmina» (Gal 3, 28).

Nonostante l'ancoraggio nella Trinità, dove sussiste la massima uguaglianza tra le persone, il ruolo della donna non viene riscattato dalla subalterità. Interpretando letteralmente il testo biblico che fa derivare la donna dall'uomo, la Zarri riconosce alla virilità una certa prevalenza sulla femminilità: «Il maschio è stato la casa della sostanza umana». Pertanto all'uomo compete la tipica *attitudine di rappresentanza universale* dei due sessi, quale figura e simbolo della totalità nell'unità. Per questo Cristo è uomo, il sacerdote è uomo, e la consacrazione della stirpe ebraica a Dio si fa attraverso la circoncisione maschile²⁸.

Avendo derivazione esistenziale dall'uomo, la donna è *essere relativo*, essenzialmente *Sesso e parte*. Essa tende all'uomo come suo principio; la sua missione è di rendergli possibile lo svolgimento e di fargli trovare l'unità dopo il processo²⁹.

La donna ha dunque funzione *mediatrice*: è il punto centrale del destino umano e deve portare l'ascetismo umano alla mistica, l'amore ontologico all'amore di Dio³⁰.

In rapporto a Dio, la donna si qualifica nel ricevere, nel gesto della povertà che aspetta. La *vocazione muliebre del ricevere*, si fonda sulla natura stessa della donna che è *la povertà della povertà* avendo ricevuto da Adamo, il quale a sua volta ha ricevuto da Dio.

Si spiega così perché la donna sia più portata alla *religiosità* (che è un rapporto di attendere e ricevere prima che di dare) e abbia più attitudine alla *mistica*. Ha coscienza di non poter stare alla pari con Dio e con gli uomini: con più facilità accetta di essere beneficata; nel Vangelo non è presentata come farisea, ma come debitrice.

²⁷ *Ivi*, p. 34.

²⁸ *Ivi*, pp. 27 e 32.

²⁹ *Ivi*, pp. 29 e 48.

³⁰ *Ivi*, pp. 97, 142, 183.

Anche quando dà, come nella maternità, la donna si sente debitrice e passiva: sa che il suo stesso figlio le conferisce la fecondità rendendola madre e completandola come donna. Perfino di fronte ai sacrifici e al tradimento riceve affinamento dal dolore reso più puro. Per questo il moto più vero della donna è la *riconoscenza*.

La donna si rispecchia in Maria, che «sola innocente della progenie d'Eva, è la più grande perdonata», ed insieme colei che riscatta la donna dalla maledizione di Eva:

«La dimensione muliebre, maledetta dalla scelta di Eva, è stata benedetta dalla scelta di Maria, e la femminilità, dimensione nella quale si è incarnata la colpa, è anche la dimensione nella quale si è incarnato l'Idio»³².

Il culto della Vergine deve evitare di assumere un carattere frammentario, dispersivo e 'involutore', perché il suo compito è di risolversi nel culto cristocentrico, che è l'unità. Diversamente si scambia Maria con Eva:

«Ma arrestarsi a un pluralismo culturale, lontano dal senso liturgico, unitario, cristocentrico, è negare le qualità catartiche, risoltrici, unificatrici di Maria: è quanto di più antimariano si possa concepire perché proietta su Maria la dispersione del peccato dal quale essa ha cominciato a salvarci dandoci l'Unificatore; la fa regredire al livello di Eva, la disgregatrice, l'anti-Maria.

Ma Maria, proprio perché è la femminilità, va amata virilmente, in quella sua virtù unificatrice che è al sommo dell'azione muliebre. Perché la donna — al vertice: in Maria — è l'unificatrice, mentre l'uomo — al vertice: nel Cristo — è l'unità.

La Maria che ci giova, la Maria che ci salva non è l'estenuazione in un marianesimo devozionale: è la risoluzione nel culto cristocentrico. Maria va amata non nella dispersione che è la misura d'Eva ma nell'unificazione che è la misura mariana: la sua misura: il vertice della femminilità che salva il problematicismo della storia portando i suoi dubbi, il suo tempo, la sua carne all'assoluta verità del Verbo»³³.

Il tentativo della Zarri di interpretare trinitariamente (e secondo la struttura hegeliana) la vicenda dei sessi nel cammino storico-salvifico, non sembra aver un seguito nella teologia. Evidentemente

³¹ *Ivi*, pp. 54-55, 62, 77.

³² *Ivi*, p. 79.

³³ *Ivi*, p. 223. La Zarri ritorna sull'argomento del femminile e del culto di Maria in chiave più critica nella voce *Donna* del *Dizionario enciclopedico di teologia morale* (diretto da L. Rossi e A. Valsecchi), Roma, Edizioni paoline, 1973, pp. 251-265.

si paventano forzature in campo trinitario più che in altri misteri e si stenta ad inoltrarsi soprattutto a partire dal sesso.

3. «LA DONNA E LA SALVEZZA DEL MONDO» DI P. EVDOKIMOV

Un eccellente contributo di teologia spirituale sulla donna è offerto nel 1958, dall'ortodosso Pavel Evdokimov († 1970) con il libro *La donna e la salvezza del mondo*³⁴. L'autore precisa la sua metodologia: evitare la partenza empirica e optare per un metafisico ritorno alle origini, «al piano universale e comune del destino dell'uomo, anteriore ad ogni differenziazione di tipo maschile e femminile». Solo in un secondo momento «si potrà affrontare la costituzione archetipica e la differenza degli stati carismatici dell'uomo e della donna»³⁵.

Evdokimov profonde un ricco patrimonio di Bibbia e teologia patristica orientale per tracciare la costituzione dell'essere umano, come immagine di Dio e persona che si realizza nella libertà. La Vergine costituisce l'espressione della 'vera libertà' che si pone all'interno dell'opera di Dio: il *fiat* di Maria in risposta all'angelo «è la storia del mondo in compendio, la sua teologia in una parola»³⁶.

Destinato per grazia alla *theosis* (divinizzazione), che si compirà totalmente nell'*apocatastasis* (ricapitolazione) finale, l'uomo si comprende nella sua differenziazione in maschio e femmina decifrando il 'mito' di Adamo ed Eva, visto come forma superiore di conoscenza che coglie il metastorico nello storico. In base al racconto biblico i sessi sono complementari e non separabili: «La parola di Dio ha posto la reciprocità del faccia a faccia e non si rivolge mai all'uomo o alla donna, non li separa mai»³⁷. Questa unità originaria non sopprime la specificazione carismatica che determina il maschile e il femminile. Così si osserva che

«per l'uomo, vivere significa conquistare, lottare, uccidere; per la donna, significa generare, nutrire, proteggere la vita donando se stessa»³⁸.

E d'altra parte, se la funzione di testimonianza insita nel sacerdozio d'ordine è prerogativa dell'uomo, «l'elemento religioso ha una

³⁴ P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano, Jaca Book, 1980, pp. 288 (1ª ed. francese 1958).

³⁵ *Ivi*, p. 20.

³⁶ *Ivi*, p. 54.

³⁷ *Ivi*, p. 144.

³⁸ *Ivi*, p. 157.

corrispondenza particolarissima con la spiritualità femminile»³⁹. Si spiega in tal modo sia il disprezzo da parte dell'ateismo per la Vergine-Madre⁴⁰, sia la decisiva missione della donna nella storia futura⁴¹, sia l'importante funzione umanizzante della Madre di Dio:

«Ora, se il Cristo salva il mondo, è la *Theotokos* che lo protegge ed introduce nel suo 'disumanesimo' l'attenzione che si fa sensibile alla grazia. (...) La tenerezza materna che è legata al culto della *Theotokos* infonde nell'umanesimo cristiano una nota assolutamente particolare di dolcezza, e spiega l'origine della sensibilità femminile dei grandi mistici. Basta guardare l'icona della Madonna di Vladimir (XII secolo) per capire che cosa significhi la femminilità archetipica per il senso religioso»⁴².

Sul filo di queste riflessioni, Evdokimov prende le distanze dal «rischio della virilizzazione», ossia del predominio maschile, che riduce la donna ad una schiava; infatti, «la generazione ad opera della *Theotokos*, senza padre umano, annuncia la fine del regno del maschio, il termine del patriarcato»⁴³. Nello stesso tempo il teologo russo si dissocia dal movimento femminista, che assimila la donna all'uomo facendole perdere la propria identità:

«Il bisogno di eguaglianza rende la donna aggressiva e la pone come rivale; la donna diventa un doppione dell'uomo, il potenziale della sua affettività specificamente femminile si esaurisce ed ella rischia di perdere la propria natura. Si assiste così ad un'enorme deviazione che è poi

³⁹ *Ivi*, p. 154.

⁴⁰ «L'ateismo militante è appunto segnato fin dall'inizio da un atteggiamento ironico nei confronti del mistero della Vergine-Madre (le leggende ebraiche e pagane su Maria in quanto donna, riprese dai materialisti contemporanei lo testimoniano). Ora la fonte di ogni morale è proprio nel principio materno: purezza, sacrificio di sé, protezione dei deboli» (*Ivi*, p. 156).

⁴¹ «... la donna russa costituisce ancora il pericolo maggiore per le strutture marxiste nelle loro deviazioni disumanizzanti. La donna resta la custode dei valori morali e religiosi [...]. Per la sua struttura religiosa, la donna è [...] la sola che sia in grado di opporsi all'opera di demolizione e di disumanizzazione in cui si immerge il genio maschile moderno. In questo senso vanno interpretate le parole di Berdjaev, quando egli accenna al 'ruolo infinitamente significativo' della donna e dice che essa 'occuperà un posto decisivo nella storia futura... nella rinascita religiosa contemporanea' (*ivi*, pp. 157 e 159).

⁴² *Ivi*, pp. 155-156. A Maria, come già alla donna, va attribuito anche un ruolo di integrazione (*sophrosyne*), in quanto rappresenta la capacità religiosa di unificazione: «In un'antica preghiera liturgica, l'uomo si rivolge alla *Theotokos* e domanda: 'con il tuo amore lega l'anima mia', rendimi coerente; dall'aggregato, dall'ammasso degli stati psichici, fa nascere l'unità, l'*anima*'» (*ivi*, p. 159).

⁴³ *Ivi*, p. 205.

aggravata dal fatto che l'incorporazione della donna nel mondo maschile avviene proprio nel momento della sua decadenza»⁴⁴.

La donna trova la sua vocazione in Maria, che «non è una donna fra tante, ma *l'avvento della donna*, della nuova Eva, restituita alla sua verginità materna»⁴⁵, ossia l'archetipo del femminile. La *Theotokos* va letta nel contesto della *Deisis*, l'iconostasi che presenta il Cristo affiancato da Maria e da Giovanni Battista. Al centro sta il Cristo, la totalità, mentre la Vergine e S. Giovanni «sono i pensieri di Dio sul maschile e sul femminile, sono le loro verità normative, ipostatizzate»⁴⁶. La *Theotokos* personifica il libero *fiat* della creatura a Dio, è pienezza di agiofania (manifestazione di santità), archetipo del sacerdozio regale femminile, di *sophrosyne* o castità/integrazione ontologica e della maternità spirituale, che genera il Cristo nello Spirito.

La donna, che si riconosce nel suo vero archetipo, è legata ai destini del mondo, poiché la «salvezza verrà solo dalla santità e questa, nelle condizioni della vita attuale, è più intima alla donna»⁴⁷. Non con l'egualiterismo e la rivendicazione, ma con «l'irradiamento del tutto naturale del suo stato carismatico» che si modula sul servizio verginale e materno della *Theotokos*, la donna ritrova la sua missione e il mondo la salvezza:

«In cima al mondo, proprio nel cuore dello spirituale, c'è la Serva di Dio, manifestazione dell'essere umano riportato alla sua verità originaria. Proteggere il mondo degli uomini in quanto madre e salvarlo in quanto vergine, dando a questo mondo un'anima, la propria anima, questa è la vocazione della donna. Il destino del nuovo mondo è tra le braccia della madre, come dice così meravigliosamente il Corano: 'Il paradiso sta ai piedi della madre'»⁴⁸.

Nella sua elevata sintesi teologica, Evdokimov lascia aperti alcuni problemi, come il «legame ontico» tra la donna e lo Spirito Santo o il «legame profondo tra lo Spirito Santo, la Sofia, la Vergine, il femminile», la «maternità ipostatica» dello Spirito Santo, l'interpretazione biblica della sottomissione della moglie al marito...⁴⁹. Questi temi verranno riconsiderati e riproposti dalla riflessione teologica in campo cattolico e protestante con prospettive variegata e non ripetitive.

⁴⁴ *Ivi*, p. 185.

⁴⁵ *Ivi*, p. 196.

⁴⁶ *Ivi*, p. 234.

⁴⁷ *Ivi*, p. 226.

⁴⁸ *Ivi*, pp. 187-188.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 22 e 221.

4. PUNTI ACQUISITI DELLA TEOLOGIA DELLA DONNA

La «teologia della donna»⁵⁰ conosce in questo periodo una serie di studi — in genere articoli di riviste — che si attestano su alcuni punti comunemente condivisi⁵¹. In base all'esegesi dei brani dell'Antico e Nuovo Testamento concernenti la donna o a motivo della tradizione ecclesiale, le convergenze dei teologi si possono così enumerare:

A. Uguaglianza creazionale e cristiana dell'uomo e della donna

«La donna non è un essere inferiore - afferma H. Rondet nel 1957 - ma ella è uguale all'uomo, creata come lui ad immagine di Dio, chiamata come lui a un destino eterno, e già membro della famiglia divina con la grazia del battesimo...»⁵².

Tale conclusione deriva dal secondo racconto della creazione, che non rivendica all'uomo il primato sia pure narrativo, ma asserisce paritariamente: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (Gn 1,27). Del resto l'intento del primo racconto (Gn 2, 18-24) consiste nel

«dimostrare una eguaglianza di natura tra uomo e donna, poiché entrambi sono fatti di una identica sostanza, della medesima carne»⁵³.

⁵⁰ J. GALOT si interroga circa la legittimità di «una teologia, propriamente detta, della donna» e risponde in modo affermativo: «Eppure, una teologia della donna si giustifica pienamente. Infatti, nello sviluppo della stessa economia della salvezza, la donna ha ricevuto una missione realmente specifica. Questa economia non è l'opera esclusiva di Dio. Se la teologia avesse avuto come unico oggetto di scrutare ciò che è Dio e che cosa è l'azione divina in se stessa, non vi sarebbe stato posto per una teologia della donna. Ma Dio ha agito richiedendo la collaborazione umana, collaborazione che ha raggiunto il culmine nel mistero dell'Incarnazione. In questa collaborazione umana il compito dell'uomo e quello della donna si presentano distinti e complementari». (J. GALOT, *Teologia della donna*, in *La Civiltà cattolica* 126 (1975) II, p. 232).

⁵¹ Cfr. i saggi citati dalle seguenti rassegne: D. MONTAGNA, *Rassegna bibliografica sulla teologia della donna*, in *Servitium* 9 (1975) pp. 254-267; M. T. BELLENZIER, *Panorama bibliografico sulla 'questione femminile'*, in *Rassegna di teologia* 116 (1975) pp. 552-565; A. RIVERA, *Bibliografía sobre María y la mujer*, in *Ephemerides mariologicae* 29 (1979) pp. 53-63.

⁵² H. RONDET, *Éléments pour une théologie de la femme*, in *Nouvelle revue théologique* 89 (1957) p. 936. «Fondamentalmente essi [uomo e donna] sono uguali, dal punto di vista umano e ancora più dal punto di vista religioso» (G. PHILIPS, *La femme dans l'Eglise*, in *Ephemerides theologiae lovaniensis* 37 (1961) p. 597).

⁵³ Cf. J. GALOT, *La Chiesa e la donna*, Roma, Sales, 1965, p. 29.

B. Differenziazione (e subordinazione) della donna rispetto all'uomo.

Si concorda nel rilevare tra i sessi

«una differenza fondamentale non solo dal punto di vista biologico, ma psicologico e morale. Misconoscere questa differenza per dare alla donna un posto identico a quello dell'uomo nella società sarebbe un errore e una sfida al buon senso»⁵⁴.

Facilmente si scende all'enumerazione dei difetti propri della donna (debolezza fisica, incapacità di ragionamento astratto, inconstanza, loquacità...) e delle sue qualità (senso dei valori, amore personale, intuizione, tenerezza, fedeltà...) ⁵⁵. Al di sopra di ogni discussione, si salvaguarda «la primaria funzione, la sublime missione della donna», cioè la maternità; tale realtà costitutiva si oppone alla corrente che trascina la donna lontana dal focolare domestico⁵⁶.

Inoltre la donna, nonostante la sua fondamentale uguaglianza con l'uomo, resta — secondo l'insegnamento di S. Paolo (Ef 5, 22) — una persona dipendente e sottomessa al marito. Tale inferiorità o subordinazione deriva alla donna sia in ragione della sua costituzione naturale, sia in base all'incarnazione, poiché «quando il Verbo si è fatto carne è venuto al mondo come uomo»⁵⁷. Da ciò deriva che l'emancipazione sociale, economica, fisiologica della donna è «corruzione dell'indole muliebre e perversione di tutta la famiglia»⁵⁸.

⁵⁴ H. RONDET, *Éléments...*, a.c., pp. 936-937.

⁵⁵ *Ivi*; cfr. inoltre R. LAURENTIN, *Marie et l'antropologie chrétienne de la femme*, in *Nouvelle revue théologique* 99 (1967) pp. 502-503; J. GALOT, *La Chiesa e la donna*, o.c., pp. 91-115. K. Barth rinuncia ad ogni tipologia dei sessi e a mala pena trattiene un sorriso di fronte alle «contrapposizioni» tra uomo e donna, che reputa «sempre un po' contingenti, schematici, convenzionali, letterari, e giusti solo a metà». Contrario ad ogni neutralizzazione del sesso (l'isolamento dei sessi 'finisce per generare abbastanza presto un'atmosfera stagnante e oscurantista, in cui tra gli uomini si fa strada la barbarie e tra le donne la preziosità, il tutto a scapito della loro umanità'), il teologo svizzero propone questo principio: «Nel comandamento di Dio l'uomo e la donna, senza essere legati a qualche schema preconcepito, sono così resi liberi di scoprire in modo sempre nuovo ed imprevedibile la natura specifica del loro sesso, per esservi così fedeli in questa sua forma vera al cospetto di Dio» (K. BARTH, *Dogmatica ecclesiale*, Bologna, Il mulino, 1968, p. 238).

⁵⁶ Cfr. PIO XII, *Radiomessaggio al convegno nazionale del Centro italiano femminile in Loreto*, 14-10-1945; *Allocuzione alle operai cattoliche*, 15-8-1945. Cfr. l'articolo di R. TUCCI, *La donna nel mondo moderno. Dottrina della Chiesa*, in *La civiltà cattolica* 13 (1962) III, pp. 105-119.

⁵⁷ J. GALOT, *La Chiesa e la donna*, o.c., p. 42.

⁵⁸ PIO XI, *Enciclica «Casti Connubi»* (1930), n. 27.

C. Esclusione della donna dal sacerdozio ministeriale

«La donna resterà sempre 'laica'» — asserisce G. Philips⁵⁹. Il sacerdozio infatti è riservato agli uomini per volontà di Cristo, che ha scelto «soltanto uomini per le funzioni gerarchiche», e per tradizione della Chiesa, che ha allontanato costantemente le donne dal ministero sacerdotale⁶⁰. Anzi dal complesso della dottrina paolina (1 Cor 14, 33-35; 1 Tm 2, 11-15; Ef 5, 22-25) risulta che la donna, pur avendo una missione specifica, è «esclusa dalle funzioni liturgiche ufficiali per la sottomissione che deve all'uomo»⁶¹.

D. Maria immagine ideale della donna (e della Chiesa)

Sebbene Maria sia modello di fede per ogni credente, la sua esemplarità è evidente per la donna. Questa trova in lei la sua missione di madre e collaboratrice nella salvezza, non in linea gerarchica e di ufficialità, ma in prospettiva più nascosta e interiore. La stessa esclusione della donna dal sacerdozio ministeriale si colora, già con S. Epifanio, di motivazione mariana:

«Se delle donne avessero ricevuto il mandato di offrire a Dio un culto sacerdotale (...) ciò avrebbe comportato che Maria medesima nella nuova alleanza avesse parte al ministero sacerdotale (...) Ma tale non era il disegno di Dio»⁶².

Tutte queste certezze saranno messe in crisi dal neo-femminismo nei suoi riflessi sulla teologia.

II. Il neo-femminismo sfida la marialogia

Mentre il primo femminismo, facendo proprio il programma tracciato da J. Stuart Mill nel libro *On the Subjection of Women* (Londra 1869), propugnava la liberazione delle donne a livello economico, giuridico e politico, il neo-femminismo si batte almeno dal 1968 per

⁵⁹ G. PHILIPS, *La femme dans l'Eglise*, a.c., p. 598.

⁶⁰ J. GALOT, *La Chiesa e la donna*, o.c., pp. 147-154.

⁶¹ *Ivi*, p. 36.

⁶² EPIFANIO, *Panarion* 79, 3, 1-2. Cfr. J. GALOT, *Mission et ministère de la femme*, Paris, Lethielleux, 1973, p. 216; *Maria la donna nell'opera di salvezza*, Roma, Università gregoriana editrice, 1984, pp. XVI-439.

un cambiamento culturale che neutralizzi il predominio, specie in campo sessuale, dell'uomo sulla donna. La donna intende capovolgere la società maschilista, patriarcale e fallocratica, riappropriandosi «la gestione della propria sessualità, con i conseguenti diritti all'amore libero, alla contraccezione, al divorzio e all'aborto libero e gratuito»⁶³.

Nel contesto della denuncia di ogni forma di discriminazione di cui sono vittime le donne, si rifiuta l'androcentrismo della Chiesa e della Bibbia:

«La Chiesa è presentata come una Chiesa di uomini, la tradizione giudeo-cristiana come unilateralmente patriarcale, il cristianesimo come alienante»⁶⁴.

Alla teologia della donna (genitivo epesegetico) si sostituisce la teologia femminista, che bisogna comprendere come progetto organico e comunitario di analisi e strategia⁶⁵. Essa

«non riguarda le donne. Riguarda Dio. Non è una forma di *egologia*, in cui le donne si limitano a pensare su se stesse. [...] Le donne vogliono aggiungere qualcosa alla comprensione della fede cristiana, non già sostituire le altre interpretazioni che ne sono state date in passato»⁶⁶.

La teologia femminista rilegge la Bibbia distinguendo la parola di Dio dai condizionamenti culturali, perciò rifiuta il procedimento di Barth, Bonhoeffer e dell'esegesi cattolica che fa risalire a una *taxis* (ordine) divina sia la prioritaria polarità maschile, sia la sottomissione della donna all'uomo⁶⁷. Essa cerca inoltre «i nomi dimenticati» di Dio, cioè quelli femminili, e l'azione storico-salvifica delle donne dell'Antico e Nuovo Testamento; in particolare si mette in rilievo il ruolo della Maddalena, simbolo della tradizione dell'amicizia, che verrà repressa dalla tradizione della maternità identificata con la Madre di Gesù⁶⁸.

⁶³ Cfr. Editoriale, *Neo-femminismo e promozione della donna*, in *La civiltà cattolica* 128 (1977) II, p. 420

⁶⁴ R. WINLING, *La théologie contemporaine*, o.c., pp. 457.

⁶⁵ Cfr. MARY E. HUNT, *Prospettive di teologia femminista*, in AA.VV., *La sfida del femminismo alla teologia*, Brescia, Queriniana, 1980, p. 7.

⁶⁶ LETTY M. RUSSEL, *Teologia femminista*, Brescia, Queriniana, 1977, pp. 58-59.

⁶⁷ Cfr. JUDITH PLASKOW, *Teologia maschile ed esperienza femminile*, in AA.VV., *La sfida del femminismo alla teologia*, o.c., pp. 103-106.

⁶⁸ L. M. RUSSEL, *Teologia femminista*, o.c., pp. 113-121; ELISABETH MOLTMANN-WENDEL, *Maternità e amicizia*, in *Concilium* 19 (1983)8, pp. 55-65.

1. MARIA MODELLO AMBIGUO E PERICOLOSO

Se lo «scandalo» della teologia femminista è la «maschilità» di Gesù⁶⁹, non minore pietra d'inciampo costituisce la figura di Maria considerata un modello ambiguo e pericoloso:

«La letteratura femminista militante solo di passaggio si è interessata alla figura di Maria, generalmente per stigmatizzare in questa figura di donna un modello di passività, di annullamento, di silenzio, di alienazione, un modello pericoloso per tre motivi: come vergine essa induce la frustrazione e la repressione sessuale; come madre (e madre per eccellenza) essa inculca un'immagine di donna ridotta alla sua funzione materna a detrimento dell'esistenza personale; infine, come vergine-madre, essa è un modello singolare, contraddittorio, impossibile da seguire per ogni altra donna, sì da portare alla disperazione. A ciò si aggiunge un rimprovero di idealizzazione»⁷⁰.

La teologia femminista è decisamente critica, nei riguardi della mariologia e del culto di Maria, ritenuti entrambi «non innocenti» e corresponsabili del permanere della discriminazione ecclesiale circa le donne.

La mariologia rappresenterebbe un'ipocrita copertura della cattiva coscienza di chi trova in Maria un alibi per non rendersi conto dell'ingiusta situazione in cui sono tenute le donne:

«C'è stata una strana polarità tra la glorificazione della donna in quanto simbolo, spesso identificato con la persona della Vergine Ma-

⁶⁹ Questo «scandalo» è così insormontabile da indurre Mary Daly a rifiutare Cristo in quanto maschio e a cercare un'altra incarnazione di Dio nella forma di una donna (*Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston, Beacon Press, 1973, pp. 79 e 96). Altre teologhe, come la Russel, superano lo scandalo con una serie di considerazioni: l'opera di Cristo non fu prima di tutto quella di un maschio ma di un essere umano; nella cultura androcentrica solo un maschio poteva svolgere il ruolo di rabbi; Gesù è stato un «femminista», che ha considerato uomini e donne uguali, e inoltre ha mostrato caratteristiche ritenute femminili (amore, compassione, sollecitudine); «pensare a Cristo principalmente in funzione del suo sesso maschile [...] significa ritornare di nuovo a un *determinismo biologico* che afferma che la cosa più importante riguardo a una persona è il suo sesso...» (L. RUSSEL, *Teologia femminista*, o.c., pp. 164-165). Ultimo argomento è la considerazione che «l'incarnazione di Dio continua», implicando «tutte le donne che solo ora giungono a un'esistenza propria, assumendo una voce e un volto e arrivando all'espressione di fede» (CATHARINA HALKES, *Primo bilancio della teologia femminista*, in AA.VV., *La sfida del femminismo alla teologia*, o.c., p. 172).

⁷⁰ A. BONAZZI, *Implicazioni morali della mariologia di Leonardo Boff alla luce della teologia femminista*, Roma, Accademia alfonsiana, 1983, p. 58 (ciclostilato). Il testo citato riproduce un'analisi di R. Laurentin.

ria, e un deprezzamento di essa come essere concreto. La glorificazione simbolica è spesso servita a mascherare il deprezzamento e l'oppressione della parte femminile della razza umana»⁷¹.

Di fronte a questa ambiguità le femministe oscillano tra il rigetto della figura di Maria o il suo recupero in prospettiva liberante. Così, finché «la santità di Maria era misurata dal numero dei panni lavati» o veniva proiettata in una zona di onniperfezione come modello inimitabile⁷², la donna d'oggi è portata a diventare *Anti Mary*⁷³, distanziandosi da un'immagine di Maria troppo domestica o troppo idealizzata⁷⁴.

Sia l'una che l'altra sono divenute una palla di piombo per la donna contemporanea desiderosa di partecipazione responsabile alla vita sociale ed ecclesiale, in quanto sanzionano con un modello teologico la sua inferiorità⁷⁵.

⁷¹ M. DALY, *L'antifemminismo nella Chiesa*, in *Servitium* 3 (1969)10, p. 258. Anche MARINA WARNER è certa della «intuizione che la celebrazione della perfetta donna umana conteneva una sottile denigrazione dell'umanità e delle donne» (*Sola fra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Palermo, Sellerio, 1980, p. 15).

⁷² Cfr. CARYL RIVERS, *Aphrodite at Mid-Century*, New York, Doubleday, 1973, pp. 160-161.

⁷³ Cfr. CAROL ANNE DOUGLAS, *Mary Anti-Mary*, Christmas, 1973.

⁷⁴ Cfr. J. GALOT, *Maria la donna nell'opera della salvezza*, Roma, Università Gregoriana editrice, 1984, pp. 3-10; MARIA XAVERIA BERTOLA, *Dove passa il recupero della donna*, in *Mater ecclesiae* 14 (1978)1, pp. 36-39; C. J. BRADY, *Mary and Feminism*, in *The University of Dayton Review* 11(1975) 3, pp. 21-26; R. LAURENTIN, *Bulletin sur Marie mère du Seigneur*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 60 (1976)3, pp. 459-471.

⁷⁵ Per IDA MAGLI, *La donna un problema aperto*, Firenze, Vallecchi, 1974, «la Madonna è simbolo di tutte le contraddizioni in cui la donna stessa si è trovata nell'Occidente cristiano» (p. 80): «la storia teologica della figura di Maria è appunto la storia di questa drammatica conflittualità, in cui convergono, senza riuscire a comporsi unitariamente, da una parte i rigurgiti di tutte le immagini femminili divine legate alla natura e ai cosiddetti culti della Madre [...] e dall'altra, l'«annientamento» indispensabile alla «potenza» femminile, richiesto da una religione centrata su di un unico Dio creatore e padrone della Natura» (p. 79). Perciò Maria rimane figura dall'obbedienza «senza domande e senza conoscenza» (sic!), senza autonomia, «mediatrice solo attraverso il Figlio» (pp. 78-80). SIMONE DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, Milano, Saggiatore, 1961, osserva: «Si nega a Maria il carattere di sposa, al fine di esaltare più puramente in lei la Donna-Madre. Ma solo accettando la funzione inferiore che le è assegnata, ella ascenderà alla gloria. «Sono la serva del Signore». Per la prima volta nella storia dell'umanità la Madre s'inginocchia davanti al figlio; riconosce liberamente la propria inferiorità. Nel culto di Maria si avvera la suprema vittoria del maschio: la femmina acquista una riabilitazione nel compimento della propria disfatta» (I, p. 216).

2. ESIGENZA DI UNA MARIALOGIA ALTERNATIVA

Invece di trincerarsi in atteggiamento di chiusura di fronte alla Madre di Gesù, che tra l'altro «rappresenta un tema centrale nella storia della concezione della donna in occidente»⁷⁶, altre femministe preferiscono preconizzare la scoperta della «vera» Maria biblica, libera dalle incrostazioni culturali, dai travestimenti e dalle strumentalizzazioni ideologiche:

«Maria, Donna ideale, modello irraggiungibile nella perfezione dei suoi attributi di Vergine e di Madre, starebbe dunque qui, davanti a noi donne, a dirci che siamo 'nessuno', giacché, specchiandoci in Lei, ci specchiamo nell'impossibile? — Non credo proprio.

Per il bene che voglio alla Madre di Gesù io invoco la liberazione di Maria prima ancora della liberazione delle donne, nel senso che invoco la sua *verità di Donna* del suo tempo, simbolo della speranza perché umile, casalinga, semplice ed emarginata — grazie alla mentalità ebraica — ma anche così diversa, perché 'piena di grazia' e per quel suo Figlio così unico e che aveva verso le donne un atteggiamento straordinariamente anticonformista»⁷⁷.

Nel panorama storico interconfessionale, Rosemary R. Ruether scorge che almeno è possibile costruire una mariologia «alternativa» a quella dominante e potenzialmente capace di «sgretolare lo stampo del patriarcato femminile»⁷⁸. Secondo l'olandese Catharina Halkes è necessaria una doppia liberazione:

«a) Maria domanda d'essere *liberata* dall'immagine che è stata fatta di lei e dalle proiezioni che una gerarchia ecclesiastica maschile le ha attribuito. Mossa da un profondo sentimento di solidarietà o di sororità, non voglio sminuirla così.

b) È necessario, inoltre, *liberare le donne da quelle immagini di Maria* che ancora le dominano e le soggiogano. Tali immagini devono essere analizzate e smascherate»⁷⁹.

I compiti più urgenti in ordine ad una mariologia liberata e liberatrice possono essere così recensiti:

a. Restituire Maria all'umanità, superando l'immagine di «quasi non donna e quasi dea»⁸⁰: ciò avverrà con il ricorso ai Vangeli, che mostrano in Maria una reale persona umana storica e concreta.

b. Relativizzare la maternità biologica di Maria, come fa Gesù nella predicazione, per dare risalto alla fede di lei nella parola di Dio⁸¹.

c. Vedere in Maria non l'immagine della femminilità o il modello della donna (=è modello di ogni credente), ma la «persona autonoma» che risponde liberamente a Dio⁸² e il «simbolo radicale di un'umanità nuova (...), la rappresentante originale ed escatologica dell'umanità»⁸³.

d. Ridare alla figura della Vergine la carica liberatrice del *Magnificat*, che «nelle sue parole radicali e sovversive prelude al discorso della montagna nel vangelo di Luca e al discorso introduttivo di Gesù in Luca 4»⁸⁴.

⁷⁶ M. WARNER, *Sola fra le donne*, o.c., p. 19.

⁷⁷ CLAUDIA ZANON GILMOZZI, *Per una autentica liberazione della donna*, Roma, Cinque lune, 1979, p. 219.

⁷⁸ «Come nella cristologia, così anche qui dobbiamo distinguere tra una mariologia dominante e una mariologia soppressa. La mariologia dominante santifica l'immagine della femmina come principio di ricettività passiva, in rapporto all'attività trascendente degli dèi maschili e dei loro agenti, gli ecclesiastici. Questo concetto del principio femminile non è fondamentalmente diverso nel protestantesimo e nel cattolicesimo. Tuttavia, nel protestantesimo vengono eliminati gli accenni ad una mariologia alternativa di autonomia e potere femminile. [...] Ma la mariologia, specialmente nelle sue forme popolari cattoliche, contiene il residuo di alternative di quest'immagine patriarcale del femminile. La mariologia popolare preserva infatti le tradizioni dell'autonoma terra madre che largisce il potere della fecondità e del rinnovamento del mondo. Il titolo di 'Madre di Dio', definito in modo razionale a Calcedonia, evoca il ricordo di quella matrice divina che tutto comprende, di quella 'Madre degli dèi' che aveva preceduto e contenuto la dualità del cielo e della terra. La Vergine di Guadalupe, dalla pelle scura, affascina i contadini. Più ancora del Cristo, essa è il potere regale della classe dominante, la redentrice del popolo. La verginità fa pensare ad un'autonomia femminile liberata dal ruolo procreativo. L'Assunzione di

Maria e l'Immacolata Concezione fanno della Madonna la rappresentante dell'umanità prima della colpa originale, e il capo dell'umanità risorta o redenta, cioè della chiesa. Essa è 'la donna che cingerà l'uomo' (Ger 31,21-22)» (R. R. RUETHER, *Cristologia e femminismo*, in AA.Vv., *La sfida del femminismo alla teologia*, o.c., pp. 134, 136-137).

⁷⁹ CATHARINA HALKES, *Maria e la donna*, in *Concilium*, 19 (1983)8, p. 135.

⁸⁰ J. O'CONNOR, *The liberation of the Virgin Mary*, in *Ladies' Home Journal*, dic. 1972, p. 75, 126-127.

⁸¹ Cfr. C. HALKES, *Maria e la donna*, a.c., pp. 142-143.

⁸² «È un guaio che il suo 'fiat' venga interpretato da una chiesa maschile come la reazione timida e passiva alla soverchiante parola di Dio. Ma ciò manifesta la natura degli interpreti. Maria dà attivamente e liberamente il suo assenso, come persona autonoma che, pronta all'accettazione della fede per la salvezza in nome di Dio, risponde alla Sua richiesta. Se si vuol parlare di dipendenza, allora proprio in questo caso, Dio si è presentato come dipendente dagli uomini e l'uomo è stato recettivo a Dio» (*ivi*, p. 142).

⁸³ R. R. RUETHER, *New Woman, New Earth*, New York 1975, pp. 12ss.

⁸⁴ C. HALKES, *Maria e le donne*, a.c., p. 141.

e. Evitare i temi della «nuova Eva», di «sposa» e di Maria come «essere relazionale», che perpetuano la subordinazione (non implicata dal servizio e dalla diakonía)⁸⁵ e traspongono «lo schema androcentrico dall'ordine della creazione in quello della redenzione»⁸⁶.

f. Approfondire i rapporti del culto di Maria con gli archetipi religiosi, neutralizzandone le funzioni ambigue e favorendone i valori positivi per lo sviluppo umano⁸⁷.

g. Aprire i ministeri e anche il sacerdozio ministeriale alle donne, poiché le restrizioni in questo campo «sono basate su un passato inutile, e precisamente, le proibizioni contro il sangue, che rendono una donna 'impura' a causa delle sue funzioni biologiche»⁸⁸. Anzi si potrebbe arguire che «Maria è il sacerdote *per eccellenza*, offrendo il suo Figlio al Padre celeste, e che perciò le donne, teologicamente, sono i veri sacerdoti nella Chiesa»⁸⁹.

Qualcuna di queste esigenze è stata accolta dall'esortazione apostolica *Marialis cultus* (2-2-1974), per esempio quando invita a superare «l'immagine della Vergine quale risulta da certa letteratura devozionale» (n. 34) e a confrontarsi «con la figura della Vergine Maria quale è proposta nel Vangelo» (n. 37), onde «scoprire come Maria possa essere assunta a specchio delle attese degli uomini del nostro tempo» e in particolare della donna desiderosa di inserirsi responsabilmente nella comunità (n. 37).

Quanto al sacerdozio ministeriale, la dichiarazione *Inter insigniores* della congregazione per la dottrina della fede (15-10-1976) ne nega l'accesso alle donne, in base alla tradizione, all'atteggiamento di Gesù e alla riflessione teologica che scaturisce dal mistero di Cristo e della Chiesa. È offerta anche una motivazione mariana a conferma dell'asserto fondamentale:

«La stessa Madre, così strettamente associata al mistero del suo divino Figlio, ed il cui incomparabile ruolo è sottolineato dai Vangeli di Luca e di Giovanni, non è stata investita del ministero apostolico, il che indurrà i Padri a presentarla come esempio della volontà di Cristo

⁸⁵ L. M. RUSSEL, *Teologia femminista*, o.c., pp. 32, 167-169.

⁸⁶ KARI BÖRRESEN, *Maria nella teologia cattolica*, in *Concilium* 19 (1983)8, p. 111.

⁸⁷ Cfr. MARIA KASSEL, *Maria e la psiche umana. Considerazioni alla luce della psicologia del profondo*, in *Concilium* 19 (1983)8, pp. 148-162.

⁸⁸ L. M. RUSSEL, *Teologia femminista*, o.c., p. 8.

⁸⁹ JOAN ARNOLD, *Maria, la maternità di Dio e le donne. Uno studio di immagini in trasformazione*, in *Concilium* 12 (1976)1, p. 80.

in questo campo: «Benché la beata Vergine Maria superasse in dignità ed eccellenza tutti gli Apostoli — ripeterà ancora agli inizi del XIII secolo papa Innocenzo III —, tuttavia non è a lei, ma a costoro che il Signore affidò le chiavi del Regno dei Cieli» (n.II).

III. Una mariologia fondata sul femminile

Dopo lo stadio apofatico del silenzio (sec. XVIII-1968) e quello della critica sferrata alla mariologia (1968-1974), si entra in una fase costruttiva di positivo confronto tra il femminile e Maria (1974-1985).

1. L'APPORTO DELLA «MARIALIS CULTUS»

Aprire questa fase costruttiva l'esortazione apostolica *Marialis cultus* di Paolo VI (1974) in quanto imposta in maniera inedita e dialettica il rapporto Maria-donna, tanto da essere accolta con favore in certi ambienti femministi.

Con visione realistica il documento pontificio prende atto della difficoltà di proporre agli uomini e alle donne del nostro tempo la figura di Maria secondo vieti e superati *clichés*, che non tengono conto delle «odierne concezioni antropologiche» e della «realtà psicosociologica profondamente mutata»:

«Si osserva, infatti, che è difficile inquadrare l'immagine della Vergine, quale risulta da certa letteratura devozionale, nelle condizioni di vita della società contemporanea e, in particolare, di quelle della donna...» (MC 34).

La grossa novità della *Marialis cultus* è l'attenzione all'antropologia, e in pratica l'acquisizione del concetto antropologico di «cultura»⁹⁰ in vista di un efficace rinnovamento della pietà mariana. Tale concetto, mentre permette di sganciarsi dalle forme desuete, prodotte dall'antropologia di una passata cultura⁹¹, provoca ad un confron-

⁹⁰ Il concetto antropologico di cultura è introdotto da E. B. TYLOR, con la sua celebre definizione di cultura: «Quell'insieme complesso che include conoscenza, credenze, arte, legge morale, costume ed ogni altra capacità o abito acquistati dall'uomo come membro della società» (*The primitive Culture*, 1871).

⁹¹ «La Chiesa, quando considera la lunga storia della pietà mariana, si rallegra constatando la continuità del fatto culturale, ma non si lega agli schemi rappresentativi

to tra la donna contemporanea, alla ricerca di un ampio responsabile impegno sociale, e la figura biblica della Vergine. La *Marialis cultus* è convinta che da questo confronto scaturirà un'insospettata liberante immagine di Maria:

«...la donna contemporanea, desiderosa di partecipare con potere decisionale alle scelte della comunità, contemplerà con intima gioia Maria che, assunta al dialogo con Dio, dà il suo consenso attivo e responsabile non alla soluzione di un problema contingente, ma a quell'«opera di secoli», come è stata giustamente chiamata l'Incarnazione del Verbo; si renderà conto che la scelta dello stato verginale da parte di Maria, che nel disegno di Dio la disponeva al mistero dell'Incarnazione, non fu atto di chiusura ad alcuno dei valori dello stato matrimoniale, ma costituì una scelta coraggiosa, compiuta per consacrarsi totalmente all'amore di Dio. Così costaterà con lieta sorpresa che Maria di Nazareth, pur completamente abbandonata alla volontà del Signore, fu tutt'altro che donna passivamente remissiva o di una religiosità alienante, ma donna che non dubitò di proclamare che Dio è vindice degli umili e degli oppressi e rovescia dai loro troni i potenti del mondo (cfr. Lc 1,51-53); e riconoscerà in Maria, che «primeggia tra gli umili e i poveri del Signore», una donna forte, che conobbe povertà e sofferenza, fuga ed esilio (cfr. Mt 2, 13-23): situazioni che non possono sfuggire all'attenzione di chi vuole assecondare con spirito evangelico le energie liberatrici dell'uomo e della società; e non le apparirà Maria come una madre gelosamente ripiegata sul proprio Figlio divino, ma donna che con la sua azione favorì la fede della comunità apostolica in Cristo (cfr. Gv 2,1-12) e la cui funzione materna si dilatò, assumendo sul Calvario dimensioni universali» (MC 37).

2. IL CONTRIBUTO DEI TEOLOGI

La *Marialis cultus* non indaga ulteriormente sui rapporti tra Maria e la donna, il femminile e la mariologia, la mariologia e la teologia. Vi suppliscono alcuni teologi a cominciare da A. Manaranche, il quale percepisce che

«il ricorso alla Vergine mette in causa indirettamente le immagini che il credente si fa del suo Dio» e che «la mariologia svolge, nella storia, un ruolo rivelatore, poiché essa è legata alle grandi affermazioni

delle varie epoche culturali né alle particolari concezioni antropologiche che stanno alla loro base, e comprende come talune espressioni di culto, perfettamente valide in se stesse, siano meno adatte agli uomini che appartengono ad epoche e civiltà diverse» (MC 36).

concernenti la Trinità, l'Incarnazione e la Chiesa» e anzi le immagini dell'uomo⁹².

L'autore squalifica i luoghi comuni circa la femminilità, la maternità e la verginità di Maria, osservando, tra l'altro, acutamente che

«Maria non è affatto la cauzione sacra dell'inferiorità della donna, votata al sorriso e alla riproduzione, con la benedizione della religione. Dio non la tratta mai come una funzione, ma come una libertà. Non estrae presso di lei, per parlare come Marx, la sua 'forza di lavoro': l'associa intimamente e per sempre al suo piano di salvezza, dopo averle chiesto il consenso con una deferenza che confonde»⁹³.

In un articolo, pubblicato in tedesco nel 1975, K. Rahner osserva che «oggi la mariologia può entrare in movimento», in quanto è «coinvolta in quella storia culturale e spirituale in cui la donna cerca anche oggi la sua essenza da sempre esistente e pur tuttavia sempre affidatale in modo nuovo»⁹⁴. Giustamente il cristiano vede in Maria «l'immagine pura della donna e non solo un caso esemplare del credente in generale», perché come «una cristologia ortodossa [...] non monofisitica o monotelitica [...] prende in maniera molto seria la realtà vera e totale di Gesù», che «era di sesso maschile», ugualmente la stessa deve riconoscere Maria come vera donna⁹⁵.

Nel problematico rapporto tra l'immagine di Maria e quella della donna, ambedue condizionate dalla storia,

«sorge il pericolo che si dipinga anche l'immagine di Maria con l'aiuto di una simile immagine storicamente e culturalmente condizionata della donna, per poi riutilizzarla per sanzionare teologicamente ed eternare l'immagine antica e oggi sotto molti aspetti problematica della donna»⁹⁶.

Altro pericolo è descrivere Maria nel suo rapporto con Dio mediante tratti che

«non sono specificamente ed esclusivamente femminili. Non vale forse anche per l'uomo che, davanti a Dio, egli debba poter tacere,

⁹² A. MANARANCHE, *L'Esprit et la femme*, Paris, Seil, 1974, pp. 140, 139, 148.

⁹³ *Ivi*, p. 150.

⁹⁴ K. RAHNER, *Maria e l'immagine cristiana della donna*, in *Dio e rivelazione. Nuovi Saggi VII*, Roma, Edizioni paoline, 1981, pp. 444 e 446.

⁹⁵ *Ivi*, p. 444.

⁹⁶ *Ivi*, p. 445.

ch'egli concepisca ricevendo, si abbandoni, ch'egli ascolti con umiltà e con fede, ch'egli serva e non domini? »⁹⁷.

Conduce il discorso a livelli profondi la riflessione di J. Galot mediante alcune chiare indicazioni:

«La mariologia non si identifica puramente e semplicemente con la teologia della donna: essa ne è solo un aspetto, ma un aspetto essenziale e centrale [...]; la donna ha il suo proprio modo di assomigliare a Dio, che non è quello dell'uomo. [...] Non vi è nulla di femminile che non sia, in quanto tale, portatore della somiglianza divina [...]; solo la donna può far comprendere certi aspetti dell'essere divino [...] In Dio vi è una realtà che corrisponde, secondo un'analogia fondamentale, alla femminilità...» (p. 236); la missione di Maria «porta al suo culmine la teologia della donna», poiché in lei si verifica «perfettamente ciò che abbiamo detto della capacità rivelatrice della donna»; in particolare, Maria rivela la «sollecitudine, la paternità e i sentimenti compassionevoli del Padre»⁹⁸.

Dal canto suo, la promettente mariologa Mariaxaveria Bertola, da cui L. Boff trarrà una certa ispirazione per una trattazione mariologica basata sul femminile⁹⁹, nel suo studio *Dimensione antropologica del culto mariano*¹⁰⁰, si sofferma su 4 aspetti:

A. *Maria e il femminismo*, dove raccoglie le voci del movimento femminista, che «sostengono che il modello mariano è irrilevante, è nulla più di un nostalgico ritorno al passato che ha ben poco significato per il presente» e propone una spiegazione culturale alla crisi mariana¹⁰¹.

⁹⁷ *Ivi*, p. 446.

⁹⁸ J. GALOT, *Teologia della donna*, in *La civiltà cattolica* 126 (1975) II, pp. 239-241. Lo stesso autore imposta un suo trattato mariologico «considerando come Maria è stata impegnata nell'impresa salvifica», nel rispetto della complessità del dato rivelato: «Definita col suo ruolo più essenziale, Maria è la donna con la quale Dio ha fatto alleanza» (J. GALOT, *Maria la donna nell'opera della salvezza*, Roma, Università Gregoriana editrice, 1984, p. 23).

⁹⁹ L'articolo di M. BERTOLA, *Dimensione antropologica del culto mariano*, in *Marianum*, 39 (1977) pp. 69-82 è citato da L. BOFF, *Il volto materno di Dio*, o.c., p. 11, nota 5.

¹⁰⁰ Con lo stesso titolo, l'autrice riprende e amplia lo studio pubblicato in *Marianum* (cit. nella nota precedente) e lo presenta ciclostilato come dispense delle lezioni al Centro mariologico-ecumenico dei Servi, Torino 1976-1977, p. 23. Citeremo tali dispense.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 4. Alla base della crisi femminile, la Bertola - sulla scia di Lévi-Strauss, che individua nel divieto d'incesto il primo passaggio da natura a cultura - pone «l'oggettivazione della donna, il suo essere posta come oggetto di valore e di scambio», con la conseguente posizione di dipendenza (p. 6-7).

B. *Il rapporto tra il femminile e Maria*, si va stabilendo in chiave positiva: «Il tentativo di trasformare in vissuto umano la salvezza, attraverso la mediazione femminile, risponde, infatti, ad una legge della storia divina e tocca da vicino il primo mistero della nostra salvezza: l'Incarnazione del Figlio di Dio»¹⁰². Inoltre è auspicabile una «rivalutazione del mito-Maria» come valore simbolico della psiche umana; e infine «un rinnovamento del culto mariano pone all'umanità, in maniera forte, il problema dell'essere femminile e si colloca nel movimento tendente a far scoprire l'autentico significato della donna nel mondo»¹⁰³.

C. *Necessità di una promozione femminile anche nell'ambito della Chiesa stessa*. Con rammarico si costata che la *Marialis cultus* (n. 34) elenca i vari ambienti della presenza della donna (campo familiare, sociale, politico, culturale) trascurando quello ecclesiale. La Chiesa deve concedere alla donna «spazio e fiducia per esprimere le sue capacità»¹⁰⁴.

D. *La presentazione di un nuovo modello mariale per la catechesi*. Tale modello è offerto dal Vaticano II e dalla *Marialis cultus*, quando costruiscono una nuova immagine di Maria, paradigmatica non solo per la donna, ma anche per la Chiesa e per il cristiano:

«Se lo studio di Maria è, in definitiva, lo studio della donna in quanto il mistero mariale si identifica con il mistero stesso della femminilità, è vero pure che 'la donna Maria diventa, per tutti, il tipo della persona realizzata nel piano di Dio'»¹⁰⁵.

In particolare, la Vergine «indica anche alla donna la strada della profezia», in un mondo in cui impera l'ingiustizia e «la rende edotta della sua funzione di 'arbitra dei destini dell'umanità', poiché spetta alle donne di salvare la pace del mondo»¹⁰⁶.

¹⁰² *Ivi*, p. 11. «Lo studio di Maria è, un'ultima analisi, lo studio della donna, in quanto il mistero mariano si identifica con il mistero stesso della femminilità» (p. 11).

¹⁰³ *Ivi*, p. 12.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 13.

¹⁰⁵ *ivi*, p. 15.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 18. L'autrice continua e sviluppa il tema Maria-donna in altri saggi: *Maria una donna al servizio del mondo*, in *La Madonna* 25 (1977) 3-4, pp. 56-69; *Dove passa il recupero della donna*, in *Mater Ecclesiae* 14 (1978) 1, pp. 32-47; *Maria e le istanze del mondo femminile, oggi*, in Aa.Vv., *Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo* (Simposio mariologico 1978), Roma-Bologna, Marianum-Edizioni dehoniane, 1979, pp. 153-187.

Altri studi riprendono il filo di questi argomenti in una trattazione a carattere generale¹⁰⁷ o approfondendo alcuni specifici aspetti delle relazioni tra la donna, Maria, la teologia e il culto mariano¹⁰⁸. Nessuno di essi presenta una sintesi più compiuta — anche se in taluni aspetti problematica — di quella presentata da Leonardo Boff, sul cui pensiero occorre soffermarci con vigile attenzione.

3. «IL VOLTO MATERNO DI DIO» (L. BOFF)

Questo saggio¹⁰⁹ del teologo francescano brasiliano è senza dubbio «il primo tentativo di rilievo abbastanza organico in cui avviene l'incontro tra la mariologia e il femminile»¹¹⁰. È, anzi, la prima proposta di trattato mariologico post-conciliare, che valorizza sistemati-

¹⁰⁷ Andrebbero utilmente analizzati almeno i seguenti saggi dall'indole molto differenziata: P. SCHMIDT, *Maria, Modell der neuen Frau. Perspektiven einer zeitgemäßen Mariologie*, Kevelaer, Butzon & Bercker, 1974, pp. 104 (interessante studio teologico, biblico, antropologico... che presenta Maria come nuova donna, attivamente impegnata nella comunità ecclesiale e nella società); A. M. GREELEY, *Mary Myth. On the Femininity of God*, New York, Seabury Press, 1977, pp. 229 (tende a mostrare come Dio si riveli attraverso Maria, che diviene riflesso femminile della divinità); R. RADFORD RUETHER, *Mary: The feminine Face of the Church*, Philadelphia, Westminster Press, 1977, pp. 106 (interpretazione biblica e storica della figura di Maria in chiave ecumenica e in prospettiva antropologica); M. WARNER, *Sola fra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Palermo, Sellerio, 1980, pp. 422 (1^a ed. inglese 1976. Copiosa documentazione interpretata in modo discutibile); M. T. BELLENZIER, *Donna*, in *Nuovo dizionario di mariologia*, o.c., pp. 499-510 (voce riassuntiva sotto vari profili).

¹⁰⁸ Segnaliamo almeno i seguenti studi: A. FEUILLET, *Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après Saint Jean. Le rôle de la Vierge Marie dans l'histoire du salut et la place de la femme dans l'Eglise*, Paris, Gabalda, 1974, p. 307 (ristabilisce tesi tradizionali circa la missione della donna: nascondimento, maternità, sacrificio, cuore del focolare domestico...); AA.VV., *Marie et la question féminine. Pour un dialogue entre théologie et sciences humaines*, in *Etudes mariales* 30-31 (1973-1974) p. 133 (contributi di ineguale valore); E. D. STAUD, *Maria e la donna nell'esperienza religiosa dei giovani. Inchiesta psico-sociale, riflessione teologica, proposta pastorale*, Roma, Marianum, 1978-1979, pp. III-235 (tesi di laurea dattiloscritta); *Fate quello che vi dirà. Proposte dei Servi di Maria per la promozione del culto alla Vergine*, Leumann (Torino), 1984, p. 102 (acute e coraggiose indicazioni per una pietà mariana inserita nel processo di promozione della donna: nn. 78-85).

¹⁰⁹ L. BOFF, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, Brescia, Queriniana, 1981, p. 245 (1^a ed. portoghese-brasiliana 1979). Completeremo l'esame di questa opera tenendo presente anche quella più breve e di indole più meditativa dello stesso autore: *Ave Maria. Il «femminile» e lo Spirito Santo*, Assisi, Cittadella, 1982, p. 134. Citeremo queste due opere abbreviando come segue: *Il volto... e Ave Maria...*

¹¹⁰ A. BONAZZI, *Implicazioni morali della mariologia di Leonardo Boff...*, o.c., p. 5.

camente i dati delle scienze umane e della teologia ed esprime in linguaggio corrente il significato storico-salvifico di Maria a partire dalla riflessione antropologica sul femminile. L'autore, ben conscio di imboccare una via nuova e audace, presenta il suo trattato come un 'saggio', sottoposto perciò «al migliore giudizio dei critici e della stessa Chiesa»¹¹¹.

Con viva esigenza di sistematicità, Boff si interroga circa il nucleo organizzatore della mariologia, «a partire dal quale tutti gli avvenimenti mariani si spiegano e si comprendono», cioè «l'idea-maestra che la divina sapienza ha avuto su Maria»¹¹².

Le 7 risposte offerte dai mariologi contemporanei, che strutturano il trattato su Maria a partire dal suo rapporto con Cristo o con la Chiesa o rinunciano ad ogni discorso organico, sono ritenute insufficienti¹¹³. Esse non abbracciano tutto il significato salvifico di Maria secondo il piano di Dio (poiché trascurano il femminile) o peccano di «positivismo storico» (poiché si limitano a constatare gli eventi circa Maria senza ricercarne l'ordito teologico).

Boff intende sbloccare la situazione osservando che «non è indifferente il fatto che Maria sia stata una donna». Anzi proprio questa sua realtà può diventare «una categoria antropologica fondamentale» capace di «sistemizzare tutti i fatti che la fede testimonia attorno a Maria»¹¹⁴:

«Noi optiamo per il femminile come nucleo a partire dal quale pretendiamo di fare giustizia sulle verità di fede mariana»¹¹⁵.

Boff giustifica questa opzione con alcune ragioni, che non si pretendono necessitanti¹¹⁶, e procede quindi alla parte più impegnativa

¹¹¹ *Il volto...*, p. 11.

¹¹² *Ivi*, p. 15.

¹¹³ *Ivi*, pp. 17-23.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 17.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 24.

¹¹⁶ «Prima di tutto una ragione esteriore e rudimentale: il femminile non è stato ancora, nella tradizione mariologica, preso come un punto focale centralizzatore dei dati mariani. Abbiamo bisogno di sperimentare la ricchezza che esso permette. E come vedremo lungo il nostro studio, le sue possibilità sono di grande portata.

In secondo luogo, il femminile occupa oggi un posto preponderante nella riflessione antropologica e culturale. Nel campo ideologico degli ultimi anni esso risalta come tema rilevante sia teoricamente che praticamente. La ricerca si orienta decisamente nell'affermare che con il femminile siamo di fronte ad una delle strutture ontiche ed ontologiche più originarie dell'essere umano. Il fatto che la Madonna sia sta-

del trattato: l'analisi del femminile nel conflitto delle interpretazioni (da p. 29 a p. 103).

Una volta sbarazzatosi degli «ostacoli epistemologici di base» (G. Bachelard), che impediscono e pregiudicano una retta comprensione del femminile¹¹⁷, il teologo può procedere verso un triplice livello di riflessione su di esso.

A. *L'approssimazione analitica al femminile*

Data dalle scienze biologiche e antropologiche, essa presenta il dimorfismo di base della specie umana: il maschio e la femmina. Ma poiché l'uomo è «un essere essenzialmente culturale e forgiatore di storia», occorre tener conto della complessa interazione tra fattori biologici e socio-culturali:

ta una donna e Dio abbia voluto essere figlio di questa donna non è fatto irrilevante. Alla teologia spetta ricercare in esso un senso. Con le sue indagini, la teologia può collaborare nell'approfondimento del tema del femminile, oggetto teorico di tante altre scienze.

In terzo luogo esiste una ragione di ordine eminentemente interno alla teologia. Questa si formula così: non basta fare mariologia, vale a dire, sistematizzare la verità su Maria. È importante che la *mario*-logia sia *teo*-logia. In altre parole: parlando di Maria si deve parlare di Dio; la riflessione su Maria deve rivelare qualcosa di Dio. Ci si può chiedere: quale è il disegno di Dio su Maria, sul femminile, sulla storia? La domanda è vera ed è anche teologica perché richiama la volontà di Dio che si rivela attraverso queste realtà. Tuttavia, la domanda non è sufficientemente radicale. La domanda è radicale quando va alle radici. E va alle radici quando essa si presenta come interrogazione ultima, oltre la quale non si potrà più andare. Allora, la questione sorge, veramente, come *teo*-logica: ha Dio come centro e non più Maria, o l'uomo, o il femminile o lo stesso Cristo. Non ci si chiede più ciò che Dio vuole per Maria, ma ciò che Dio vuole per se stesso a proposito di Maria» (*Ivi*, p. 24-25).

¹¹⁷ Tali ostacoli sono a) il *razionalismo scienziato*, che pensa di aver fissato una volta per sempre il femminile (come il maschile) invece di considerarlo come «un fascio di relazioni che oltrepassa la volontà addomesticatrice del *Lógos*» (p. 32); b) l'*asenteismo sessuale* della tradizione occidentale, che vede l'uomo come «animal rationale» in una rappresentazione monista e indifferenziata dove il sesso non è determinante (pp. 33-34); c) il *monismo sessuale*, che reputa la donna «come l'appendice del maschio o una manifestazione monca di esso» (p. 34); d) la *razionalizzazione genitale del sesso*, che riduce la ricchezza antropologica della donna e la converte «in oggetto di sfruttamento per il letto e la tavola del maschio» (p. 35); e) l'*ontologizzazione* di manifestazioni storiche del femminile, attribuendo alla natura l'ingiusta dominazione dell'uomo sulla donna (pp. 35-36); f) la *polarizzazione dei sessi*, ciascuno con caratteri propri irriducibili (p. 36); g) l'*esaltazione della «donna eterna»*, astorica e racchiusa in caratteristiche assolute (p. 37). «In conclusione, si devono evitare due ostacoli di base, uno antico e l'altro moderno: quello antico parlava dell'essere umano senza parlare del sesso, quello moderno parla del sesso senza parlare dell'essere umano» (p. 37).

«Non si può parlare, propriamente di una programmazione genetica fissa, propria per ciascun sesso, ma di matrici differenti nell'uomo e nella donna, secondo le quali si opera la sintesi con l'ambiente socio-storico»¹¹⁸.

B. *La riflessione filosofica*

vede l'essere umano come «identità che si ottiene in una differenza»; la sessualità non è una qualità solo genitale, ma pervade tutto l'uomo; «il sesso non è qualcosa che l'uomo *ha*, ma semplicemente *è*». Anche se differenti, l'uomo e la donna «si rapportano in una profonda reciprocità e complementarietà»¹¹⁹. Ne consegue che il maschile e il femminile sono tratti profondi di ciascuna persona umana (in diversa proporzione), anche se nella loro ultima radicalità non sappiamo che cosa siano: dobbiamo contentarci di cogliere quanto si mostra storicamente nelle culture e nutrire la speranza utopica della piena riconciliazione dei sessi.

C. *La meditazione teologica*

La meditazione teologica, che deve giungere al senso dei sensi, ossia all'ultima parola sulla realtà. Perciò essa

«interroga il femminile sotto due modalità: fino a che punto il femminile costituisce un cammino dell'uomo verso Dio e fino a che punto il femminile costituisce un cammino di Dio verso l'uomo»¹²⁰.

La risposta delle Scritture e della Tradizione si pone in linea «eminentemente maschilizzante», in quanto esse veicolano una «religione di maschi», dove la donna occupa un posto marginale e i mezzi di espressione simbolica sono in mano agli uomini. Questa constatazione non deve meravigliare, perché la rivelazione, essendo storica, ha dovuto assumere i condizionamenti socio-culturali dell'era patriarcale; ma essa deve spingere anche «a depatriarcalizzare le Scritture e a mantenere una continua vigilanza sugli eccessi di ideologia maschilizzante» che può essere filtrata nella rivelazione. Pertanto, di fronte alla profonda ambiguità della Bibbia e Tradizione, che contengono

¹¹⁸ *Il volto...*, p. 42.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 51.

¹²⁰ *Ivi*, p. 63. In *Ave Maria...*, Boff presenta il femminile come «cammino a Dio in una forma propria e insostituibile» e insieme come «cammino di Dio nella sua ricerca di incontro con l'essere umano» (p. 8).

brani favorevoli all'uguaglianza tra uomo e donna e testi discriminatori a discapito di questa, la posizione ermeneutica di Boff è decisa:

«Favoriremo la linea positiva che eleva la donna ad uguale dignità con l'uomo. Con questo ci immettiamo nella migliore tradizione del Gesù storico. Daremo [...] i testi discriminatori antifemministi. Essi appartengono alle fonti storiche della rivelazione, ma non ci vincolano teologicamente, perché non possiamo ammettere che Dio voglia il dominio di uno sull'altro»¹²¹.

In questa ottica, il femminile appare per la fede «un cammino verso Dio», perché contemplato come immagine di Dio, esso permette di incontrare Dio stesso. Ma poiché l'uomo (maschile e femminile) è somigliante a Dio, «Dio medesimo è prototipicamente maschile e femminile» e quindi il femminile umano diventa «cammino di Dio verso l'uomo», cioè un segnale rivelatore del femminile di Dio. Per evitare confusioni occorre ricordare che quando le Scritture ci presentano Dio come lui o quando noi cerchiamo «l'altra faccia di Dio, quella femminile, materna», si tratta di attribuire il maschile o il femminile a Dio «non nel significato sessuale genetico o genitale» (Dio trascendente è al di là dei sessi), ma come dimensioni della persona umana esistenti in Dio nella forma di assoluta perfezione. Così, Padre e Figlio applicati a Dio «non sono semplici attribuzioni culturali; dicono qualcosa di reale e vero (in forma analogica) di Dio, ma lo nascondono anche»¹²². Le attribuzioni maschili vanno completate con quelle femminili, che illuminano ugualmente il volto di Dio, pur rispettandone il mistero.

Qui, Boff raccoglie alcune testimonianze bibliche, storico-religiose o tradizionali circa Dio-Madre fino a quella celebre di Giovanni Paolo I: «Dio è Padre e, ancor più, Madre»; e conclude che «una corretta ermeneutica teologica «depatriarcalizza» la nostra rappresentazione del mistero trinitario»: il mistero trinitario, espresso in linguaggio maschile dalla tradizione, può essere tradotto «anche nella terminologia femminile di Madre, Figlia e Spirito Santo»¹²³.

Il senso ultimo del femminile, che sul piano della creazione è inscritto nella funzione sacramentale («parla di Dio, evoca Dio e punta verso Dio»), è rivelato dal mistero di Cristo, come incarnazione di Dio e divinizzazione dell'uomo completo:

¹²¹ *Il volto...*, p. 75.

¹²² *Ivi*, p. 83.

¹²³ *Ivi*, p. 89 (per le testimonianze su Dio-Madre, cfr. pp. 84-88). «Dio non è soltanto Padre di infinita bontà; è anche Madre di illimitata tenerezza» (*Ave Maria...*, p. 22).

«Con l'incarnazione il Figlio si umanizza, vale a dire, assume concretamente la forma maschile e femminile nella concretizzazione del maschio e l'uomo si divinizza, ciò che implica la divinizzazione del maschile e del femminile che lo costituiscono»¹²⁴.

Se il maschile è divinizzato nel Cristo in forma piena e diretta — si chiede Boff — «non potremmo sperare che il femminile sia nell'ordine dell'essere divinizzato come lo è stato il maschile in forma piena e diretta?»¹²⁵. A questo punto il teologo avanza una risposta affermativa in forma di «ipotesi teologica (*theologúmenon*)» sostenendo che spetta allo Spirito santo divinizzare il femminile alla fine della storia, ma dandone un'anticipazione escatologica nel mistero della Vergine Maria.

D. *Ipotesi dell'unione ipostatica dello Spirito con Maria*

Consapevole «dell'aspetto nuovo che l'idea rappresenta», nonostante i precursori¹²⁶, Boff formula la sua posizione in questi termini:

«Sosteniamo l'ipotesi che la Vergine Maria, Madre di Dio e degli uomini, realizza in forma assoluta ed escatologica il femminile perché lo Spirito Santo ha fatto di lei il suo tempio, il suo santuario ed il suo tabernacolo in modo talmente reale e vero che lei dev'essere considerata come unita ipostaticamente alla terza Persona della ss. Trinità»¹²⁷.

A supporto dell'ipotesi, il teologo francescano riesuma la celebre struttura argomentativa attribuita a Scoto per sostenere l'immacolata concezione di Maria:

«Dio può divinizzare il femminile, perché tanto in Dio quanto nel femminile esiste questa possibilità; conviene che Dio lo faccia a causa dell'uguale dignità del maschile e del femminile e dell'uguale missione che è di essere insieme il sacramento di Dio dentro la creazione, e infine perché mediante la donna Maria vi è stata l'incarnazione del Figlio, divenendo così Madre di Dio; Dio ha operato questa assunzione del femminile direttamente e del maschile indirettamente in Maria. *Potuit, decuit, ergo fecit!* Ha potuto, era conveniente, quindi ha fatto!»¹²⁸.

¹²⁴ *Il volto...*, p. 91.

¹²⁵ *Ivi*.

¹²⁶ *Ivi*, pp. 95-96. Si può aggiungere un curioso precursore, che sostiene l'unione ipostatica di Maria con il Verbo (non con Cristo) in modo da non avere ella la persona umana: F. LAVARINO, *La mia opinione intorno alla teandria di Maria Vergine e della Chiesa cattolica*, Milano, N. Battezzati, 1857, pp. XXXII-564.

¹²⁷ *Ivi*, p. 93.

¹²⁸ *Ivi*, p. 94.

Boff puntualizza alcuni aspetti della sua ipotesi riguardanti le persone in essa implicate, cioè lo Spirito Santo e Maria — come si deduce *a posteriori*, cioè dalla rivelazione biblica — e soprattutto il tipo di unione che lega intimamente le due persone. Per il teologo, il testo lucano 1,35 («lo Spirito santo verrà su di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà della sua ombra») esige che si attribuisca allo Spirito «una missione storico-salvifica propria e, corrispondentemente, un'azione propria e non solo appropriata»: «È la discesa personale della Terza Persona della ss. Trinità su Maria»¹²⁹.

Come chiamare questa unione personale dello Spirito con Maria?

Nella ricerca di un linguaggio nuovo e adeguato alla persona dello Spirito santo, Boff pensa «che si debba evitare la parola incarnazione, poiché è un termine tecnico della cristologia», e utilizza preferibilmente l'espressione «spiritualizzazione dello Spirito Santo in Maria», o più genericamente e frequentemente «unione ipostatica» tra Spirito e Maria:

«Maria, a partire dal momento del suo *fiat*, viene ipostaticamente assunta dalla Terza Persona della ss. Trinità»¹³⁰.

Che Boff intenda un'unione ipostatica vera e propria secondo il linguaggio tradizionale, sempre sotto forma di ipotesi, appare da una serie di indizi allusivi, che non si spiegherebbero assumendo l'espressione «unione ipostatica» in senso lato.

Così Boff non teme di porre la Vergine alla stesso livello di Cristo («Maria non si trova al di sotto di Gesù, ma al suo lato»), di esigere la divinizzazione della persona di Maria e non soltanto l'assunzione da parte dello Spirito della sua potenza materna («Maria è elevata al livello di Dio per poter generare Dio; solo il Divino può generare il Divino»), di applicare a Maria e allo Spirito il termine specificamente trinitario della pericoresi (=compenetrazione) implicante unità di essenza («tutto ciò che si può attribuire allo Spirito Santo si può attribuire anche a Maria e viceversa, in consonanza alla regola generale

¹²⁹ *Ivi*, pp. 98 e 100.

¹³⁰ *Ivi*, p. 100. In *Ave Maria* il linguaggio trova nuove formule audaci: «Per poter generare il Figlio di Dio, [Maria] fu fatta divina» (p. 50); «In lei lo Spirito Santo si pneumatificò, cioè assunse forma umana; Egli piantò la sua tenda (*shékina*) tra noi nella persona di Maria, a somiglianza del Figlio che piantò pure la sua tenda tra di noi nella figura di Gesù di Nazareth (Gv 1, 18)» (p. 51); «Maria diventa la personificazione dello Spirito Santo» (p. 54); «la pneumatificazione dello Spirito Santo e l'incarnazione del Figlio, i due pilastri fondamentali del mistero cristiano, si incontrano nella linea biografica di Maria» (p. 61); «Nella storia della salvezza, questo Spirito non rimase nell'anonimato: prese corpo nella beatissima vergine Maria» (p. 68); «lo Spirito [...] ha preso forma umana in lei» (p. 127).

del discorso teologico concernente la pericoresi»), di attribuire al *sensus fidelium* (inconscio collettivo della Chiesa) la percezione della verità nel fatto che «sempre ha prestato adorazione a Maria» («Il popolo raggiunge, in questo modo, la verità escatologica di Maria...»)¹³¹.

E. Rilievi critici

La nuova e coerente costruzione marialogica di L. Boff ha ricevuto più critiche che consensi da parte dei marialogi, nessuno dei quali si è sentito di darle un'accoglienza globale.

Si riconosce bensì che il libro è «brillante» e «ricco di aperture», che il suo proposito di vedere il femminile come via verso Dio e via di Dio verso di noi è «legittimo e opportuno», che giustamente «rivalorizza l'importanza antropologica e spirituale di Maria»¹³². Si ammette pure che «Boff ha segnalato un problema autentico, offrendo una risposta esemplarmente sincera, provocatoriamente creativa» e che la sua «ri-teologizzazione pneumatologica di Maria offre [...] grandi valori»¹³³.

Tuttavia abbondano riserve critiche e giudizi pesanti, soprattutto circa alcuni punti focali della trattazione del teologo brasiliano:

a. Il femminile come primo principio marialogico non viene accettato in quanto, pur costituendo «un aspetto essenziale della personalità e del ruolo di Maria», non sarebbe «un principio teologico

¹³¹ *Il volto...* pp. 94, 100 e 102. Anche in *Ave Maria...* alcune espressioni pregnanti orientano verso la stessa direzione: «La santità di Maria non si presenta come una santità che sia riflesso di quella sorgente di santità che è Gesù. [...] La sua santità è originaria, perché è santità dello Spirito Santo» (p. 86); «La stessa maternità di Maria, assunta dallo Spirito santo, costituirebbe già in se stessa un evento di salvezza e divinizzazione» (p. 99); «la sua intercessione possiede l'efficacia di Dio; essa è, insieme con Cristo, la mediatrice assoluta... Il potere divino è incorporato in Maria...» (pp. 125-126). La formula più spinta giunge a recitare: «Maria non è soltanto il tempio di Dio, ma anche il Dio del tempio» (p. 110).

¹³² R. LAURENTIN, *Bulletin sur la Vierge Marie*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 65 (1981) pp. 331 e 313.

¹³³ X. PIKAZA, *¿ Unión hipostática de María con el Espíritu Santo? Aproximación crítica*, in *Marianum* 44 (1982) pp. 472 e 456. L'autore elenca 3 valori offerti dal libro di Boff: « a) permette di recuperare diversi elementi di fondo mitico-materno e femminile di un continente come l'America latina [...]; b) esplicita teologicamente l'importanza di Maria: ella è, accanto all'uomo-Cristo morto, il segnale più profondo del cristiano, il segno della vita come grazia, redenta, trasparente, immacolata, gloriosa; c) infine, l'esperienza e la pietà mariana servono da contrappeso ai pericoli di una radicalizzazione dell'attivismo rivoluzionario, orizzontale, carente di mistero» (p. 456).

dell'opera della salvezza»¹³⁴. Penetrando più intrinsecamente si osserva:

«La proposta di Boff è senz'altro fondamentale, ma troppo generica: spiega più il presupposto bisogno di Dio di comunicarsi in forma femminile e materna che non il nesso interiore alla vicenda di Maria, a meno di specificarlo mediante nuovi principi fondamentali. Inoltre la femminilità è forzata fino a diventare esigenza di una specie d'incarnazione della Spirito santo in Maria: ipotesi finora non accettata da nessun teologo»¹³⁵.

Paradossalmente, l'impostazione di Boff tutt'altro che comportare una «riduzione antropologica» della mariologia, sfocia in una esaltazione di Maria al livello divino, proprio perché il femminile viene divinizzato (sia pure come ipotesi teologica).

b. Quanto alla femminilità e maschilità in Dio-Trinità le critiche non sembrano raggiungere il bersaglio, perché Boff ammette espressamente la trascendenza divina in rapporto al sesso¹³⁶. Più ammissibile, anche se severo, è il discorso di Pikaza, che giudica la prospettiva sessuale non adatta ad esprimere il mistero trinitario, meglio traducibile nella categoria d'incontro interpersonale¹³⁷. Tuttavia resta valida la direzione fondamentale di Boff, poiché — come ammette Congar —

«se «Dio creò l'uomo a sua immagine (...) maschio e femmina lo creò» (Gen 1,27), deve esistere in Dio, in forma trascendente qualche cosa che risponde alla mascolinità e qualche cosa che risponde alla femminilità»¹³⁸.

¹³⁴ J. GALOT, *Marie et le visage de Dieu*, in *Marianum* 44 (1982) p. 436.

¹³⁵ S. DE FIORES, *Mariologia/marialogia*, in *Nuovo dizionario di mariologia*, Edizioni paoline, 1985, p. 907.

¹³⁶ Secondo J. GALOT, Dio «non può essere qualificato, propriamente parlando, come maschile e femminile»; anche se Dio è chiamato 'con linguaggio appropriatissimo', che non cambierà fino alla fine del mondo, come «Padre», questa parola «riveste un significato allargato» (a.c., pp. 430-431). Per R. Laurentin, «le speculazioni per opporre il Verbo allo Spirito, come maschile e femminile, non sono senza valore ontologico ed esistenziale» (a.c., p. 313). Si pronuncia in senso negativo il card. J. RATZINGER: «... non siamo autorizzati a trasformare il Padre nostro in una Madre nostra: il simbolismo usato da Gesù è irreversibile, è fondato sulla stessa relazione uomo-Dio che è venuto a rivelarci» (V. MESSORI-J. RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, Cinisello Balsamo, Edizioni paoline, p. 97).

¹³⁷ Cfr. X. PIKAZA, *¿ Unión hipostática...* , a.c., pp. 444-445.

¹³⁸ Y. CONGAR, *Credo nello Spirito santo*, Brescia, Queriniana, 1983, vol. III, p. 162.

c. Circa la cristologia le critiche pongono l'accento sull'umanità di Cristo, piuttosto che sulla sua maschilità:

«...Cristo ha assunto l'umano e ci ha salvato non in quanto maschio, ma in quanto uomo»¹³⁹.

E d'altra parte, «Gesù non rivela un aspetto (maschile) di Dio, ma la sua essenza totale»¹⁴⁰.

Rimane in piedi la questione molto acuta in campo femminista:

«Perché Dio si è fatto maschio? Perché non si è incarnato in una donna, in modo da poter dire con Filippesi 2,6ss che ha assunto la forma più umile, di serva disprezzata?»¹⁴¹.

Pikaza, al di fuori dell'ottica di Boff, deve onestamente ammettere: «Non possiamo rispondere» e, lasciando cadere i cavilli argomentativi, si limita ad osservare:

«Ciò che è certo è che il Verbo di Dio si è incarnato in Gesù, manifestandosi in un cammino di libertà, creatività e impegno umano che difficilmente avrebbe potuto realizzare 'in quel tempo' una donna»¹⁴².

La riflessione sul femminile, anche se non segue la pista di Boff, è tutt'altro che chiusa, ammesso che non si voglia assecondare una tendenza monofisita, orientata ad annullare o attutire la realtà sessuale in Cristo e nei cristiani.

d. Infine le critiche fanno centro quando contestano l'ipotesi teologica dell'unione ipostatica tra lo Spirito Santo e Maria. Essa appare come un «massimalismo mariologico» (R. Laurentin), un «eccesso manifesto» (J. Galot), una «esagerazione infondata... e inopportuna» (A. Amato). Infatti:

«Nessun fondamento valido può essere trovato alla teoria [...]. La venuta dello Spirito sulla Vergine, nell'annuncio, significa l'intervento eccezionale con cui lo Spirito opera nel seno di Maria la concezione del bambino e non un'unione ipostatica dello Spirito con Maria»¹⁴³.

¹³⁹ R. LAURENTIN, *Bulletin...*, a.c., p. 313.

¹⁴⁰ X. PIKAZA, *¿ Unión hipostática...* , a.c., p. 444.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 449.

¹⁴² *Ivi*.

¹⁴³ J. GALOT, *Marie et le vrai visage de Dieu*, a.c., p. 437.

Non solo la Bibbia, ma neppure la tradizione offre appoggi all'ipotesi di Boff, che invano parla di «precursori» riferendosi a Cirillo alessandrino, a Petavio e Scheeben. Nessuno di tali autori sostiene che l'unione dello Spirito santo con i giusti sia «ipostatica» e identica a quella del Verbo con la sua umanità; essi ammettono che lo Spirito abita nei cristiani sostanzialmente, cioè per se stesso, senza la mediazione di un dono creato¹⁴⁴. S. Massimiliano Kolbe e Manteau-Bonamy si avvicinano maggiormente al pensiero di Boff, ma le loro affermazioni sono ortodosse perché parlano di «quasi-incarnazione» (Kolbe) o di azione propria operativa, non ontologica (Manteau-Bonamy).

Inoltre va respinto il parallelismo tra Cristo e Maria, come se fossero allo stesso livello:

«Ci sembra che non si possano situare sullo stesso piano e nel medesimo ordine l'autocomunicazione di Dio all'umanità di Gesù per l'incarnazione del Verbo e la comunicazione dello Spirito Santo a Maria di Nazareth (...) L'assoluto primato di Gesù Cristo nell'ordine della creazione e della salvezza non resta sufficientemente garantito, come neppure appare la necessaria relazione e subordinazione della persona e dell'opera di Maria rispetto all'opera redentrice di Gesù»¹⁴⁵.

In altri termini, il cristianesimo conosce una sola incarnazione, un solo Dio incarnato, Gesù Cristo: egli è l'unico mediatore di salvezza (1 Tm 2,5), il centro dell'annuncio evangelico e della vita dei fedeli (1 Cor 1,23; Gv 14,6; Col 3, 3-4). Maria invece, anche se scelta per una missione salvifica e adornata di grazia sublime, resta una creatura al servizio di Cristo:

«consacrò totalmente se stessa quale ancella del Signore alla persona e all'opera del Figlio suo, servendo al mistero della redenzione sotto di lui e con lui...» (LG 56).

Capovolgendo la precisazione di Ambrogio (*De Spiritu Sancto* III, 80; PL 16, 829), Boff giunge ad affermare che «Maria non è soltanto il tempio di Dio, ma anche il Dio del tempio»¹⁴⁶, attribuendole — contro la tradizione cristiana — «uno statuto di dea o una personalità divina»¹⁴⁷.

¹⁴⁴ D. FERNÁNDEZ, *El Espíritu Santo y María en la obra de L. Boff*, in *Ephemerides mariologicae* 28 (1982) pp. 414-416.

¹⁴⁵ *Ivi*, pp. 410-411.

¹⁴⁶ *Ave Maria...*, p. 110.

¹⁴⁷ J. GALOT, *Marie et le vrai visage de Dieu*, a.c., p. 436.

Questa posizione, che avalla l'accusa protestante alla mariologia cattolica di fare di Maria una divinità, e si rivela quindi anti-ecumenica,

«ricaccia la mariologia indietro nel tempo. Lo statuto di Dio del tempio non si addice a Maria»¹⁴⁸.

Nonostante le profonde intuizioni e la trattazione mariologica aggiornata e organica di Boff, il giudizio dei recensori sorvola sui suoi non pochi meriti per dichiarare con disillusione (e con verità):

Il positivo e l'originale che il Boff intendeva dire di Maria nella sua relazione con lo Spirito viene non poco inquinato da queste non lievi carenze teologiche»¹⁴⁹.

La mariologia in rapporto al femminile e alla dimensione pneumatologica dovrà percorrere ancora un laborioso cammino per armonizzare esigenze storiche e culturali (senza cedere alla tentazione dell'*hybris*) e dati della rivelazione biblica (senza irrigidirsi su vieti *clichés*, che privano di significato logico e vitale la figura di Maria e la persona dello Spirito per gli uomini e le donne del nostro tempo). È merito di Boff, nonostante la sua infelice «ipotesi teologica», avere evidenziato il limite della teologia «unisessuale», di aver additato nella mariologia il «nucleo catalizzatore e condizionante» di tutta la questione femminile e di aver assunto Maria come «tema di riflessione antropologica privilegiato»¹⁵⁰.

Il tema Maria-donna sarà ripreso con notevoli apporti da Giovanni Paolo II nella lettera apostolica *Mulieris dignitatem* (1988)¹⁵¹.

¹⁴⁸ A. AMATO, *Lo Spirito Santo e Maria nella ricerca teologica odierna delle varie confessioni cristiane in Occidente*, in AA.VV., *Maria e lo Spirito Santo. Atti del 4° simposio mariologico internazionale* (1982), Roma-Bologna, Marianum-Edizioni dehoniane 1984, p. 74.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 75.

¹⁵⁰ A. BONAZZI, *Implicazioni morali della mariologia di Leonardo Boff alla luce della teologia femminista*, o.c., pp. 5 e 32.

¹⁵¹ Vedi il cap. XX del presente volume.