

## Mariologia in contesto

Un esempio di teologia inculturata: «Il volto meticcio di Maria di Guadalupe» (*Puebla* n. 446)

ANGELO AMATO, S.D.B.

### I. LA MATRICE MARIANA DELL'EVANGELIZZAZIONE IN AMERICA LATINA

#### 1. *Evangelizzazione e inculturazione in America Latina*

«I primi missionari — così si esprimeva Giovanni Paolo II il 27 gennaio 1979, nella Basilica della Madonna di Guadalupe a Città del Messico — [...], giunti in America, provenienti da regioni di antica tradizione mariana, insieme ai rudimenti della fede cristiana hanno insegnato l'amore a te, Madre di Gesù e di tutti gli uomini. E, da quando l'indio Juan Diego parlò della dolce Signora di Tepeyac, tu, Madre di Guadalupe, sei entrata in maniera decisiva nella vita del popolo messicano. Né meno presente sei stata in altri luoghi, dove i tuoi figli ti invocano con teneri nomi, quali Nostra Signora dell'Altagracia, dell'Aparecida, di Luján e altri ancora, altrettanto affettuosi, con cui in ogni nazione, perfino in ogni lembo di terra, i popoli latinoamericani ti esprimono la loro devozione più profonda, mentre tu li proteggi nel loro pellegrinaggio di fede».<sup>1</sup> Con queste parole il Papa non faceva che confermare la dimensione essenzialmente mariana del lungo e travagliato processo di evangelizzazione del continente latinoamericano, che, nella III Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano, svoltasi a Puebla de los Angeles in Messico (27 gennaio - 13 febbraio 1979), ha raggiunto, dopo più di quattro secoli e mezzo di storia, un elevatissimo grado di maturità

<sup>1</sup> *Puebla. L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina* (Bologna, EMI, 1979) p. 37. Si tratta del testo definitivo di Puebla e dell'unica versione italiana autorizzata. Noi lo citeremo — talvolta con lievissime modifiche più consone all'originale — con l'abbreviazione *Puebla*.

e di completezza teologico-pastorale. Con Puebla, infatti, il cristianesimo latinoamericano ha preso definitivamente coscienza del suo originalissimo modulo di evangelizzazione, ormai sostanzialmente precisato nella sua traiettoria di fondo e nelle sue componenti essenziali, e universalmente riconosciuto come espressione autentica e inculturata della fede cattolica, così come essa viene intesa, vissuta ed espressa dall'intero popolo latinoamericano. Questa sua storia di fede e di cultura l'America Latina (=AL) l'ha realizzata sin dall'inizio sotto il segno della Madre di Dio, la «Morenita» — come la Vergine è affettuosamente chiamata dai Messicani —, «Madre dell'America Latina», «Madre della Chiesa in America Latina», autentica «Stella dell'evangelizzazione» cristiana del grande continente, secondo i titoli usati dal Papa stesso a Puebla.<sup>2</sup>

A pochi anni dalla scoperta dell'America e ad appena dieci dalla conquista dell'impero azteco (1519-1521), infatti, nel 1531 avvenne l'apparizione della Vergine di Guadalupe all'indio Juan Diego, sulla collina di Tepeyac, a nord di Città del Messico.<sup>3</sup> Nonostante che tale evento abbia un posto marginale o sia addirittura ignorato persino nelle recenti ponderose storie della Chiesa<sup>4</sup> e nonostante che sia stato ufficialmente riconosciuto da Benedetto XIV solo nel 1754,<sup>5</sup> esso segna l'inizio vittorioso di un cristianesimo «nuovo». La sua novità è essenzialmente teologica. Non si doveva trattare, infatti, della semplice continuazione del cristianesimo europeo, ma di un cristianesimo profondamente inserito anche nella cultura e nella vita del popolo indigeno. E di questa novità era espressione e simbolo la Vergine di Guadalupe.<sup>6</sup>

La simbologia dell'apparizione e dell'immagine della Vergine di

<sup>2</sup> *Ib.* p. 37, 38, 33.

<sup>3</sup> Per una storia documentata delle apparizioni cfr. P.M. CUEVAS, *Album Histórico guadalupano del IV Centenario* (México, ETS, 1930). Cfr. la prima relazione classica — il cosiddetto *Nican mopobua* —, scritta tra il 1555 e il 1560 da Antonio Valeriano (p. 57-67) in lingua *náhuatl*.

<sup>4</sup> Cfr., ad es., L.J. ROGIER, R. AUBERT, M.D. KNOWLES, *Nouvelle Histoire de l'Eglise III* (Paris, Seuil, 1968), che contiene un solo accenno a p. 14. Mentre non c'è nessun accenno in H. JÉDIN (ed.), *Storia della Chiesa VI* (Milano, Jaca Book, 1975).

<sup>5</sup> Cfr. CUEVAS, *Album* p. 189.

<sup>6</sup> Cfr. V. ELIZONDO, *Nostra Signora di Guadalupe simbolo di una cultura: «la forza dei deboli»*, in *Concilium* 13 (1977) p. 205-218; E. HOORNAERT, *L'evangelizzazione secondo la tradizione guadalupana* in *Équipe SELADOC, Religiosità popolare* (Roma, ASAL, 1977) vol. 2 p. 125-156.

Guadalupe,<sup>7</sup> così come rimase impressa sul mantello di Juan Diego, denuncia inequivocabilmente questo profondo inserimento culturale dell'annuncio fatto da Maria all'«indio» Juan Diego e, in lui, a tutti gli indigeni del nuovo continente: *la musica*, come mezzo di comunicazione della divinità con l'uomo; l'apparizione sulla *collina sacra di Tepeyac*, uno dei quattro posti principali per il sacrificio nell'America Centrale precolombiana e sede del santuario di Tonantzín, la Vergine indiana madre degli dei; i *colori* dell'abbigliamento di Maria: il color *rosso pallido* del vestito è quello del sangue del sacrificio, è quello di Huitzilopochtli, il dio che dà e che preserva la vita, è il colore dell'oriente e del sole vittorioso; il colore dominante *verde-azzurro* del manto è quello regale degli dèi indiani; le *stelle* del manto sono simboli dell'inizio di una nuova era; la *fascia nera* che cinge la vita della Vergine è il segno della maternità: Maria porta in grembo il suo figlio divino e lo offre ai nuovi popoli; la mancanza della *maschera* (gli dèi indigeni portavano la maschera) significa che la Signora non è una dea, pur essendo superiore al sole e alla luna, le grandi divinità del posto; la richiesta di un *tempio* ha il profondo significato di inizio di un nuovo sistema di vita; il *mazzo di rose*, fiorito miracolosamente in un posto deserto e d'inverno e offerto come segno di autenticità al Vescovo, indica la felicità divina, in piena comunione con il datore della vita.

La Vergine Santissima si presenta, insomma, come una Signora celeste, non importata per niente dai «conquistadores» europei. Il colore del volto — di un grigio tortora —, il suo atteggiamento e il suo abbigliamento non sono europei, ma profondamente inseriti negli usi del posto, anche se intrinsecamente trasfigurati in un contenuto autenticamente cristiano. La sua figura — pur non essendo quella di una donna europea — non è nemmeno quella di una semplice «indigena». Sembra, invece, l'idealizzazione della «nuova» donna che deve sorgere nel continente latinoamericano. Si tratta della «amable y Santa Mesticita», che il popolo sente vicinissima alle sue radici più profonde.<sup>8</sup> La Santa Vergine, inoltre, appare non nella

<sup>7</sup> Cfr. J. LAFAYE, *Quetzalcóatl et Guadalupe* (Paris, Gallimard, 1975) p. 281-396. Cfr. anche la relazione latina fatta da Lorenzo Botturini Benaducci nel 1738 (CUEVAS, *Album* p. 177-183) e il già citato ELIZONDO, *Nostra Signora* p. 211-215.

<sup>8</sup> Così la chiama CUEVAS, *Album* p. 212, dopo un'interessante discussione sulla «razza» della Vergine di Guadalupe (p. 211-213).

nuova e ricca Città del Messico, sorta sulle ceneri della distrutta capitale Tenochtitlán; né si rivolge direttamente a Cortés o al vescovo Juan de Zumárraga. Essa appare e parla con l'«indio» Juan Diego, della «barriada» di Tepeyac. Questa visione non solo segna una delle tappe iniziali più significative dell'evangelizzazione dell'America Latina. Essa indica soprattutto il vero principio formale di ogni nuova evangelizzazione cristiana, che dice incarnazione totale della fede nello spazio e nel tempo, nel linguaggio, nei simboli culturali e nella «carne» dei nuovi popoli.

La storia testimonia che questo principio, purtroppo, non sempre fu tenuto nel debito conto né nell'AL né altrove.<sup>9</sup> Alle varie sessioni del Concilio di Trento, ad esempio, non partecipò nessun vescovo latinoamericano, né si pose la questione teologica dell'evangelizzazione degli indigeni e delle loro culture.<sup>10</sup> Anche se è altrettanto vero — e la recente storiografia lo dimostra — che i metodi missionari dei primi evangelizzatori furono molto attenti alle lingue e ai costumi locali: si vedano, ad esempio, i *Colloquios y doctrina cristiana* di Bernardino de Sahagún; i sinodi provinciali indetti in Perù da S. Toribio Alfonso de Mogrovejo, apostolo degli indios e sostenitore delle lingue locali; le riduzioni gesuitiche del Paraguay, per salvaguardare la cultura indigena da indebite influenze straniere.<sup>11</sup>

## 2. Puebla e l'inculturazione della fede in America Latina oggi

Un'adeguata e profonda presa di coscienza di tale inculturazione della fede da parte dell'intera comunità ecclesiale e una sua corrispondente e inequivocabile legittimazione da parte della gerarchia la si è avuta, però, solo in questi ultimi decenni, a partire soprattutto dal Vaticano II. Il decreto *Ad Gentes* (n. 22, 1, 16, 21, 24), le costituzioni *Gaudium et Spes* (n. 44 e l'intero capitolo II della parte

<sup>9</sup> Cfr., ad es., il dramma dei riti cinesi. Per un'aggiornata messa a punto della questione cfr. F. MARGIOTTI, *La questione dei riti cinesi, tentativi di adattamento*, in AA.VV., *Evangelizzazione e culture* (Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1976) II p. 269-296.

<sup>10</sup> All'apertura del Concilio nel 1545 c'erano già sei vescovadi latinoamericani, tra cui quello di Puebla e di Città del Messico. Il Concilio, comunque, era soprattutto interessato alla definizione della sua coscienza di fede e di prassi nei confronti del protestantesimo. Cfr. P. LETURIA, *Por qué la naciente Iglesia hispanoamericana non estuvo representada en Trento* in A. FLICHE - V. MARTIN, *Historia de la Iglesia. XIX Trento* (Valencia, Edicep, 1976) p. 603-615.

<sup>11</sup> Cfr. JEDIN, *Storia della Chiesa* VI p. 700-717 (con bibl. a p. 715-717).

seconda sull'adeguata promozione del progresso della cultura: n. 53-62), *Lumen Gentium* (n. 13, 17, 36, 44) e *Sacrosanctum Concilium* (n. 36-39) parlano continuamente di *adaptatio* e di *accomodatio* del Vangelo alle culture, alle lingue e agli usi e costumi dei vari popoli e delle varie situazioni ambientali e sociali.<sup>12</sup> L'enciclica del dialogo *Ecclesiam suam* (1964) di Paolo VI e il suo magistero pastorale durante i suoi viaggi in India (1964), Africa (1969) e Asia (1969) hanno ribadito questa indispensabile caratteristica dell'evangelizzazione cristiana.<sup>13</sup> Sono stati, tuttavia, i sinodi dei vescovi del 1974 (*Evangelizzazione nel mondo contemporaneo*) e del 1977 (*La catechesi ai giovani nel mondo contemporaneo*) e le rispettive esortazioni apostoliche *Evangelii nuntiandi* (1975) di Paolo VI e *Catechesi tradendae* (1979) di Giovanni Paolo II a dare definitiva chiarezza e avallo al tema dell'inculturazione, come caratteristica non tanto dell'evangelizzazione missionaria, ma dell'evangelizzazione in quanto tale.<sup>14</sup> Anche l'annuncio in terre tradizionalmente cristiane deve qualificarsi oggi come dialogo incessante con le culture.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Cfr. P. AGIRREBALTZATEGI, *Configuración eclesial de las culturas. Hacia una teología de la cultura en la perspectiva del Concilio Vaticano II* (Bilbao, Mensajero, 1976); A. SANTOS HERNÁNDEZ, *Actividad Misionera y Culturas Indígenas en el Decreto Ad Gentes in Evangelizzazione e culture* (Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1976) vol. I p. 25-57.

<sup>13</sup> Cfr. J. LÓPEZ GAY, *Pensiero attuale della Chiesa sull'inculturazione* in AA.VV., *Inculturazione. Concetti, problemi, orientamenti* (Roma, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1979) p. 9-35; soprattutto a p. 11-17.

<sup>14</sup> Cfr. P. NEMESHEGYI, *Incontro tra Cristianesimo e cultura in Asia: nuovi aspetti del pluralismo teologico* in AA.VV., *Pluralismo* (Bologna, EDB, 1974) p. 205-229; J. GRITTI, *L'expression de la foi dans les cultures humaines* (Paris, Le Centurion, 1975); *Evangelizzazione e culture. Atti del convegno internazionale di missiologia: Roma 5-12 ottobre 1975* (Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1976) 3 volumi: segnaliamo soprattutto gli studi di Y. CONGAR, *Christianisme comme fait et comme culture*, vol. I p. 83-103; P. ROSSANO, *Acculturazione dell'evangelo*, vol. I p. 104-116; J. SARAIVA MARTINS, *L'evangelo e le culture nell'ultimo sinodo dei Vescovi*, vol. I p. 58-69; A. MARRANZINI, *Evangelizzazione e inculturazione*, in *Rassegna di Teologia* 17 (1976) p. 329-348; *L'annuncio del Vangelo oggi. Commento all'Esortazione Apostolica di Paolo VI «Evangelii Nuntiandi»* (Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1977): segnaliamo lo studio di A. JOOS, *Incontro tra il messaggio evangelico e la cultura alla luce di alcuni orientamenti teologici del XX secolo. Accenni di riflessione* p. 255-327; D. PARMANANDA, *Evangelii Nuntiandi and the Problem of Inculturation*, in *Teaching All Nations* 15 (1978) p. 226-236; H.-W. GENSCHEIN, *Evangelium und Kultur: Neue Variationen über ein altes Thema*, in *Zeitschrift für Mission* 4 (1978) p. 197-214; J. LÓPEZ-GAY, *Indigenización de la teología*, in *Estudios de misionología* 3 (1978) p. 99-123; C. BOFF, *Evangelização e Cultura*, in *Revista Eclesiástica Brasileira* 39 (1979) p. 421-434.

<sup>15</sup> Cfr. *Evangelizzazione e culture oggi in Italia* (Bologna, Cappelli, 1980). Si veda anche J. SCHASCHING, *Inculturazione nel mondo occidentale*, in *Inculturazione* p. 54-66.

Nel Sinodo episcopale del 1974, decisivo per la teologia dell'inculturazione, la maggior parte dei Vescovi afro-asiatici e latinoamericani abbandonarono i termini e i concetti «adattamento» e «accomodazione» (perché ritenuti superficiali e paternalistici)<sup>16</sup> per quelli più adeguati di «incarnazione», «indigenizzazione», «acculturazione», «inculturazione», «contestualizzazione».<sup>17</sup> Fu, però, il Sinodo del 1977 ad usare per la prima volta in un documento ecclesiastico ufficiale riguardante l'intera Chiesa cattolica la parola «inculturazione». Tale termine era diventato abituale negli interventi dei Vescovi, da quando il card. Jaime Sin, arcivescovo di Manila, riferendosi ai vecchi catechismi piuttosto alieni dalle nuove culture, aveva affermato che ciò era lontano dallo spirito del Vaticano II e dal processo di *inculturazione* da esso promosso.<sup>18</sup> Il messaggio finale, pertanto, dice: «Hoc sensu dicere licet catechesim quoddam instrumentum inculturationis esse» (n. 5).<sup>19</sup> Nonostante che alcuni distinguano ulteriormente tra acculturazione e inculturazione,<sup>20</sup> riteniamo che i due termini — insieme a quello di *contestualizzazione*, abbastanza rivalutato in questi ultimissimi anni soprattutto nei paesi anglofoni<sup>21</sup> — possano considerarsi sinonimi.<sup>22</sup>

Il contenuto di tale concetto è così definito da Giovanni Paolo II

<sup>16</sup> Cfr. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi. Terza Assemblea Generale (27 sett. - 26 ott. 1974)* (Roma, Ed. La Civiltà Cattolica, 1975) p. 140, 616.

<sup>17</sup> Cfr., ad es., *ib.* p. 187, 616. Cfr., inoltre, gli studi di A. SHORTER, *African Christian Theology* (London, Chapman, 1976) p. 145-161 (Chapter IX: *Adaptation or Incarnation*); S. RAYAN, *Flesh of India's Flesh*, in *Jeevadbara* 33 (1976) p. 258-267; A. ARANDA LOMENA, *El Verbo Encarnado principio normativo de la indigenización*, in *Estudios de Misionología* 3 (1978) p. 67-98.

<sup>18</sup> Cfr. C. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi. Quarta Assemblea Generale (30 sett. - 29 ott. 1977)* (Roma, Ed. La Civiltà Cattolica, 1978) p. 104.

<sup>19</sup> G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi*, p. 561.

<sup>20</sup> Cfr., ad es., LÓPEZ GAY, *Pensiero attuale* p. 9 s. Per lo sviluppo diaconico di tale terminologia cfr. ancora gli studi di CONGAR, *Christianisme* p. 99 s e di ROSSANO, *Acculturazione* p. 104 s.

<sup>21</sup> La bibliografia sta diventando imponente. Cfr., ad es., BONG RIN RO, *Contextualization: Asian Theology*, in D. J. Elwood (ed.), *What Asian Christians are thinking* (Manila, New Day Publishers, 1976) p. 47-58; O. P. CARVAJAL, *The Context of Theology*, in S. TORRES - V. FABELLA (ed.), *The emergent Gospel. Theology from the Underside of History* (Maryknoll, Orbis Books, 1978) p. 99-111; B. J. NICHOLS, *Contextualization: a theology of Gospel and culture* (Downer Grover, Inter Varsity Press, 1979); *International Colloquium on "Contextual Theology"*, in *Philippiana Sacra* 14 (1979) n. 40; R. J. SCHREITER, *Issues facing contextual Theology today*, in *Verbum SVD* 21 (1980) p. 267-278; *Theology in the Indian Context*, in *Indian Journal of Theology* 29 (1980) n. 3-4.

<sup>22</sup> Cfr. ROSSANO, *Acculturazione*; GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi tradendae* n. 53.

nella *Catechesi tradendae*: «Come ho detto recentemente ai membri della Commissione Biblica, "il termine *acculturazione*, o *inculturazione*, pur essendo un neologismo, esprime molto bene una delle componenti del grande mistero dell'Incarnazione". Della catechesi, come dell'evangelizzazione in generale, possiamo dire che è chiamata a portare la forza del Vangelo nel cuore della cultura e delle culture. Per questo, la catechesi cercherà di conoscere tali culture e le loro componenti essenziali; ne apprenderà le espressioni più significative; ne rispetterà i valori e le ricchezze peculiari. È in questo modo che essa potrà proporre a tali culture la conoscenza del mistero nascosto ed aiutarle a far sorgere, dalla loro propria viva tradizione, espressioni originali di vita, di celebrazione e di pensiero che siano cristiani» (n. 53).

Tenendo conto del concetto di cultura della *Gaudium et Spes* n. 53, dell'*Evangelii nuntiandi* n. 20 e delle precedenti indicazioni della *Catechesi tradendae*, inculturazione dice incarnazione dell'annuncio e della vita cristiana in una concreta area culturale; dice esperienza vitale e originale del Vangelo in atteggiamenti e manifestazioni proprie di una determinata cultura; dice, infine, assimilazione e riespressione della fede in linguaggio, simboli, categorie e teorizzazioni, ineducabilmente nuove e peculiari.<sup>23</sup> Inculturazione significa riconcettualizzazione e riformulazione teorica e riespressione pratica della fede cristiana in una data area socioculturale, sì che tale esperienza e testimonianza fontale possa diventare il principio ispiratore normativo e unificante, che trasforma e ricrea una determinata cultura dando origine a una autentica «nuova creazione».<sup>24</sup> L'inculturazione, che richiede grande docilità allo Spirito; visione unitaria della storia della salvezza, profondo discernimento, grande purificazione, umile apertura interiore, lunga pazienza, carità discreta, profondo *sensus Ecclesiae*, equilibrio sapiente, è fondamentale espe-

<sup>23</sup> Cfr., ad es., alcuni studi di A. ROEST CROLLIUS, *Inculturation and Incarnation*, in *Bulletin Secr. pro non christianis* 13 (1978) p. 134-140; Id., *Per una teologia pratica dell'inculturazione*, in *Inculturazione* p. 36-53; Id., *Inculturation and the Meaning of Culture*, in *Gregorianum* 61 (1980) p. 253-274.

<sup>24</sup> Cfr., ad es., T. NKERAMIHIGO, *La creazione come condizione per rivalorizzare una cultura*, in *Inculturazione* p. 67-88. Creazione qui intesa in senso di equilibrata «creatività».

rienza del popolo di Dio in situazione. Essa viene realizzata dall'esperienza di una Chiesa locale che dopo aver ricevuto il messaggio evangelico, lo assimila e lo esprime compiutamente in un suo modulo proprio e creativo.<sup>25</sup>

Questo processo di inculturazione ha trovato nella Chiesa latinoamericana un interlocutore particolarmente attento e dinamicamente disposto ad accelerarne l'evoluzione e a maturarne il compimento. In quest'ultimo decennio è stato attuato dall'AL un colossale sforzo di ripensamento globale della sua fede, della sua storia e della sua cultura. Da Medellín (1968) a Puebla (1979) sono anni densissimi, pieni di impegno magisteriale e pastorale da parte dei vescovi latinoamericani. Di ciò fanno fede i numerosissimi documenti, che non sono sterili teorizzazioni avulse dalla vitale testimonianza di tutto il popolo di Dio.<sup>26</sup> Tale intenso processo di ricomprensione globale della propria fede ha il suo vertice nella storica assise di Puebla. Puebla può essere a ragione considerato uno dei paradigmi contemporanei più fondati dell'inculturazione del messaggio cristiano da parte di una determinata Chiesa locale. Concorre nel documento di Puebla l'apporto di secoli di evangelizzazione e la collaborazione convinta delle varie componenti la Chiesa latinoamericana. Puebla è espressione non solo della gerarchia e dei teologi o specialisti delle varie scienze e discipline, ma dell'intero popolo di Dio, della sua esperienza e della sua plurisecolare saggezza.

Il documento di Puebla, nell'amplissima seconda parte, tratta in modo esplicito il tema «evangelizzazione della cultura».<sup>27</sup> Dopo aver definito la cultura come «il modo particolare con cui, in un popolo, gli uomini coltivano i propri rapporti con la natura, tra di loro e con Dio (GS 53b), in modo da poter raggiungere "un livello

<sup>25</sup> Esempari, per una sintesi globale dei problemi teorici e pratici concernenti l'inculturazione, due contributi di p. Pedro Arrupe: *Lettera del P. Arrupe sull'inculturazione* (14 maggio 1978), in *Inculturazione* p. 144-153; *Intervento* (30 maggio 1978) p. 174-180.

<sup>26</sup> Cfr. J. MARINS y Equipo, *Praxis de los Padres de América Latina. Los documentos de las Conferencias Episcopales de Medellín a Puebla (1968-1978)* (Bogotá, E. Paulinas, 1978); J. MARINS, *Reflexión Episcopal entre Medellín y Puebla*, in *Medellín* 4 (1978) p. 316-333. In questo periodo l'episcopato latinoamericano ha pubblicato più di cinquecento documenti.

<sup>27</sup> Cfr. *Puebla* n. 385-443.

di vita veramente e pienamente umano" (GS 53a)»,<sup>28</sup> Puebla afferma che la cultura è il particolare stile di vita che caratterizza un determinato popolo: «Così intesa, la cultura abbraccia la totalità della vita di un popolo: il complesso dei valori che lo animano e dei disvalori che lo debilitano e che, essendo condivisi da tutti i membri, li riunisce in base a una stessa "coscienza collettiva" (EN 18). La cultura abbraccia pure le forme attraverso cui quei valori o disvalori si esprimono e si configurano, cioè i costumi, la lingua, le istituzioni e le strutture della convivenza sociale, quando non sono impedito o represso dall'intervento di altre culture dominanti». <sup>29</sup> Il nucleo fondamentale e la radice ultima di ogni cultura è costituita, però, dai suoi valori religiosi: «L'essenziale di una cultura è costituito dall'atteggiamento con cui un popolo afferma o nega un vincolo religioso con Dio; dai valori o disvalori religiosi. Questi hanno a che vedere con il significato ultimo dell'esistenza e si radicano in quella zona più profonda dove l'uomo trova una risposta agli interrogativi basilari e definitivi che lo incalzano: sia che vi risponda con un orientamento positivamente religioso, o al contrario che vi risponda con un atteggiamento ateo. Da qui il fatto che la religione, o la irreligione, diviene ispiratrice di tutti gli altri settori della cultura — familiare, economico, politico, artistico, ecc. — in quanto li apre alla realtà trascendente o li chiude nel loro proprio significato immanente». <sup>30</sup>

Essendo la cultura una «realtà storica e sociale»<sup>31</sup> in continua evoluzione, «l'azione evangelizzatrice della [...] Chiesa latinoamericana deve avere come meta generale il costante rinnovamento e la trasformazione evangelica della nostra cultura: cioè, la penetrazione, mediante il Vangelo, dei valori e criteri che la ispirano, la conversione degli uomini che vivono secondo questi valori e il cambiamento delle strutture nelle quali essi vivono e con cui si esprimono, perché divengano più pienamente umane». <sup>32</sup> Si riconosce, comunque, che, nonostante la varietà dei gruppi etnici che sono presenti in AL, la

<sup>28</sup> *Ib.* n. 386.

<sup>29</sup> *Ib.* n. 387.

<sup>30</sup> *Ib.* n. 389.

<sup>31</sup> *Ib.* n. 392.

<sup>32</sup> *Ib.* n. 395.

cultura latinoamericana è determinata nella sua identità e unità dalla fede cattolica: «L'evangelizzazione dell'America Latina, è stata sufficientemente profonda perché la fede riuscisse a divenire costitutiva del suo essere e della sua identità, conferendole una unità spirituale, che sussiste malgrado l'ulteriore suddivisione in diverse nazioni, e malgrado si veda intaccata da lacerazioni a livello economico, politico e sociale».<sup>33</sup>

Puebla accenna poi alla peculiare espressione di questa fede cattolica nella cultura latinoamericana, determinata nel suo nucleo essenziale dalla religione del popolo: «Questa cultura, impregnata di fede [...], si manifesta negli atteggiamenti propri della religione del nostro popolo compenetrati da un profondo senso della trascendenza e, insieme, della vicinanza di Dio. Si traduce in una saggezza popolare, dalla fisionomia contemplativa, che orienta il modo peculiare con cui la nostra gente vive i propri rapporti con la natura e con gli altri uomini; in un particolare senso del lavoro e della festa, della solidarietà, dell'amicizia e della parentela; ed anche nel sentimento della propria dignità, che non viene diminuito da una vita povera e semplice».<sup>34</sup>

Originale in queste dichiarazioni la relazione stretta che si afferma tra cultura e religione del popolo nella realtà latinoamericana. Se, infatti, il nucleo di ogni cultura è determinato dai suoi valori religiosi e se questi ultimi in AL sono intimamente impregnati di fede cristiana e cattolica, la religiosità popolare cattolica latinoamericana fa parte della stessa identità dell'AL:<sup>35</sup> essa costituisce, infatti, «la radice culturale del Continente» e ne caratterizza «l'identità storica».<sup>36</sup>

E l'espressione più alta di questa realtà storico-culturale che è l'AL è proprio la Vergine Santissima: «Il Vangelo, incarnato nei nostri popoli — dice Puebla — li riunisce in una originalità storico-culturale che chiamiamo America Latina. Di questa identità è simbolo luminosissimo il volto meticcio di Maria di Guadalupe, che si

<sup>33</sup> *Ib.* n. 412.

<sup>34</sup> *Ib.* n. 413.

<sup>35</sup> Cfr. per un più adeguato approfondimento lo studio di J. LOZANO, *Cultura y Religiosidad Popular. Perspectivas desde Puebla*, in *Medellín* 5 (1979) p. 55-70; D. MÚNERA V., *Puebla y el proceso cultural de América Latina*, in *Cuestiones Teológicas* n. 16 (1979) p. 37-51.

<sup>36</sup> Cfr. *Puebla* n. 445.

erge all'inizio dell'avangelizzazione».<sup>37</sup> Maria viene vista allora come parte integrante non solo della fede del popolo latinoamericano, ma della sua storia, della sua cultura, del suo essere più profondo, della sua stessa anima. L'AL è cioè un continente radicalmente «cristiano» e «mariano». Il volto meticcio di Maria di Guadalupe riassume e riflette i valori più alti dell'uomo latinoamericano e della sua travagliata storia di salvezza.<sup>38</sup> Conseguentemente, una adeguata pastorale di evangelizzazione oggi non può non tener conto di ciò; non può non ispirare alla dimensione mariana il suo messaggio di rinnovamento e di liberazione. Puebla, infatti, riappropriandosi felicemente dell'espressione usata da Paolo VI nella *Evangelii nuntiandi* (n. 82), chiama Maria, motivo di gioia e fonte di ispirazione per la Chiesa latinoamericana, «perché è la stella della evangelizzazione e la Madre dei popoli dell'America Latina».<sup>39</sup>

## II. LA MATRICE MARIANA DELLA RELIGIOSITÀ POPOLARE IN AMERICA LATINA

### 1. *Il modulo religioso-popolare di Puebla*

Anche per quanto riguarda l'attualissimo tema della Religiosità Popolare (= RP), che è una delle realtà più originali del processo di incarnazione della fede soprattutto nei popoli di più lunga tradizione cristiana e cattolica, Puebla rappresenta la riflessione critica più matura oggi disponibile in campo teologico-pastorale.<sup>40</sup> Si tratta di un vero e proprio capitolo nuovo della teologia e della pastorale contemporanea. Nel 1975 l'*Evangelii nuntiandi* parlava di una riscoperta di tale realtà: «Sia nelle regioni in cui la Chiesa è impiantata da secoli, sia là dove essa è in via di essere impiantata, si trovano presso il popolo espressioni particolari della ricerca di Dio e

<sup>37</sup> *Ib.* n. 446.

<sup>38</sup> Per ulteriori precisazioni cfr., ad es., J. MEJÍA, *Il ruolo materno di Maria nella teologia e nella missione della Chiesa latinoamericana*, in AA.VV., *Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo* (Roma, Marianum, 1979) p. 137-152.

<sup>39</sup> Cfr. *Puebla* n. 167.

<sup>40</sup> Cfr., ad es., J. ALLIENDE LUCO, *Religiosidad Popular en Puebla. Madurez de una Reflexión*, in *Medellín* 5 (1979) p. 92-114; E. VALENCIA, *Puebla y la religiosidad popular*, in *Christus* (Mex.) 44 (1979) n. 522 p. 39-49.

della fede. Per lungo tempo considerate meno pure, talvolta disprezzate, queste espressioni formano oggi un po' dappertutto l'oggetto di una riscoperta» (n. 48). Ancora nel 1977, però, tre dizionari di teologia cattolica pubblicati in Italia non contenevano alcun riferimento a tale problematica.<sup>41</sup>

Nonostante che la riflessione scientifica sulla religione del popolo sia stata già presente in Europa nel secolo scorso — cfr. le opere di P. Sébillot, fondatore nel 1886 della *Revue des traditions populaires*, con cui si cercò di rivalutare il significato peggiorativo che aveva tutto quanto allora era qualificato come «popolare»; si vedano anche gli apporti di P. Saintyves, A. van Gennep, A. Varagnac, J.-C. Passeron — e anche in questi ultimissimi anni<sup>42</sup> — si vedano gli interessanti apporti della recente disciplina storica, chiamata «storia delle mentalità», con un'inequivocabile enfasi non tanto sui fatti e sui personaggi elitari della storia, quanto sul comportamento globale di tutto un popolo (cfr. i contributi di J. Delumeau e quelli della cosiddetta «storia seriale» di P. Chaunu)<sup>43</sup> —, si deve, tuttavia, proprio alla Chiesa latinoamericana l'aver fatto di questo tema un modello teologico di lettura globale della propria realtà di fede e di storia.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Cfr. G. BARBAGLIO - S. DIANICH (a cura), *Nuovo Dizionario di Teologia* (Torino, Paoline, 1977); *Dizionario teologico interdisciplinare* (Torino, Marietti, 1977) tre volumi; K. RAHNER (a cura), *Sacramentum Mundi* (Brescia, Morcelliana, 1974-1977) otto volumi.

<sup>42</sup> Cfr., ad. es., B. PLONGERON (éd.), *La religion populaire dans l'Occident Chrétien. Approches historiques* (Paris, Beauchesne, 1976); B. PLONGERON - R. PANNET (éd.), *Le Christianisme populaire. Les Dossiers de l'Histoire* (Paris, Centurion, 1976); J.-M. TILLARD (e altri), *Foi populaire et foi savante* (Paris, Cerf, 1976); G. THILS, *La «religion populaire»: approches, définition*, in *Revue Théologique de Louvain* 8 (1977) p. 198-210.

<sup>43</sup> Cfr. P. CHAUNU, *L'histoire sérielle: bilan et perspectives*, in *Revue historique* n. 494 (1970) p. 297-320.

<sup>44</sup> La bibliografia sulla RP in generale e sulla RP in AL è ormai vastissima. Ne diamo qui alcuni elementi essenziali:

REPERTORI BIBLIOGRAFICI: R. BRIONES - P. CASTON, *Repertorio bibliográfico para un estudio del tema de la religiosidad popular*, in *Communio* (Sevilla) 10 (1977) p. 155-192; F.G.B., TROLESE, *Religiosità popolare in America Latina. Rassegna bibliografica* (Verona, CIELAL, 1978); F.G.B. TROLESE, *Contributo per una bibliografia sulla religiosità popolare*, in AA.VV., *Ricerche sulla religiosità popolare* (Bologna, EDB, 1979) p. 273-325.

STUDI GENERALI: *La religiosité populaire - Popular Religiosity*, in *Social Compass* 19 (1972) n. 4 p. 507-629; *Religion populaire et réforme liturgique*, in *La Maison-Dieu* n. 122 (1975) p. 7-193; M. SINGLETON, *Que le Peuple vive en paix. «Religion populaire» et Religion du Peuple*, in *Pro Mundi Vita Bulletin* n. 61

Parlando di RP possiamo subito descriverla come quel particolare modo di pensare, vivere ed esprimere il cristianesimo secondo categorie e cadenze culturali concettualmente, esistenzialmente e linguisticamente proprie del popolo cristiano. È una particolare assimilazione dal basso, da parte del popolo, dell'annuncio cristiano, fatto dall'alto, con codici ufficiali colti e universali. La RP evoca un suo proprio mondo dai confini molto ampi, popolato da Dio, Cristo, Maria, Angeli, Santi, anime del purgatorio. Essa è particolarmente legata a feste e tradizioni liturgiche, come il Natale, la Pasqua, le feste patronali, le feste della Madonna, il battesimo, la cresima, la prima comunione, le nozze, i funerali. Si esprime, inoltre, con manifestazioni «di massa», come pellegrinaggi, processioni, vie crucis, novene, tridui, quarantore. Si manifesta ancora nel culto delle reliquie, negli ex-voto, nelle medaglie, nei ceri, nelle benedizioni varie. In essa il mondo del soprannaturale sembra convivere in armonia perfetta con quello dell'uomo e della natura; anzi, questi ultimi vengono essenzialmente visti come «protetti dall'Alto», dalla «Provvidenza di Dio».

Possono essere diversi gli approcci alla RP: si dà, infatti, l'approccio storico, sociologico, psicologico, etnologico, politico e, recen-

(Juillet 1976) p. 1-35; *Cultura, tradizioni religiose, liturgia*, in *Concilium* 13 (1977) n. 2 p. 181-345; *Religione e religiosità popolare*, in *Ricerche di storia sociale e religiosa* 6 (1977) n. 11 p. 3-380; AA.VV., *La Religiosità Popolare. Valore spirituale permanente* (Roma, Ed. del Teresianum, 1978); J. BAUMGARTNER (Hrsg.), *Wiederentdeckung der Volksreligiosität* (Regensburg, Pustet, 1979); V. Bo, *La Religiosità Popolare* (Assisi, Cittadella, 1979); L. BOFF, *Catolicismo Popolare: que é Catolicismo?*, in *Revista Eclesiástica Brasileira* 36 (1976) p. 19-52; G. DE ROSA, *Che cos'è la religione popolare?*, in *La Civiltà Cattolica* 130 (1979) II p. 114-130; Id., *La religione popolare è folklore, superstizione e magia?*, in *ib.* III p. 358-370; G. MATTAI, *Religiosità popolare*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità* (Roma, Paoline, 1979) p. 1316-1331; D. PIZZUTI - D. GIANNONI, *Fede popolare* (Torino, Marietti, 1979); AA.VV., *Ricerche sulla religiosità popolare. Nella Bibbia, nella liturgia, nella pastorale* (Bologna, EDB, 1979); *Religione popolare e Chiesa cattolica: riflessione sociologica, storica, antropologica, teologica; rassegna bibliografica*, in *Rivista di Teologia Morale* 11 (1979) p. 167-234.

LA RP IN AL: M. ARIAS REYERO, *Religiosidad Popular en América Latina*, in *Medellin* 2 (1976) p. 451-472; *Catolicismo Popular*, in *Revista Eclesiástica Brasileira* 36 (1976) p. 5-280; Equipe SELADOC, *Religiosità popolare* (Roma, ASAL, 1976-1978) due volumi; *Religiosidad Popular en América Latina, in Cristianismo y Sociedad* 14 (1976) n. 1 p. 3-74; M. ARIAS REYERO, *La Religión del Pueblo: Documentos del Magisterio*, in *Medellin* 3 (1977) p. 328-350; *Religión del Pueblo*, in *Theologica Xaveriana* 27 (1977) p. 169-251; *Religiosidad Popular*, in *Teología y Vida* 18 (1977) p. 99-207. Per la RP in Puebla cfr. nota 40.

temente soprattutto in AL, anche quello teologico. Il modulo religioso-popolare di Puebla ha un'impegnata preistoria di preparazione teorica e di sperimentazione pratica, a cominciare da Medellín (1968) e passando attraverso l'incontro latinoamericano sulla RP tenutosi a Santiago (Cile) nel dicembre del 1973,<sup>45</sup> e attraverso il cosiddetto Documento di Bogotá, redatto nell'agosto del 1976 in un incontro interdisciplinare sulla RP latinoamericana.<sup>46</sup> Questi documenti riassumono le motivazioni della riscoperta e della rivalutazione della RP in AL. Sono motivazioni di indole sociopolitica e culturale (cambio di sensibilità politica con enfasi del potere decisionale del «popolo reale», considerato il vero protagonista della storia; crisi del modello di società occidentale, con riscoperta dei valori autoctoni), di indole pastorale (con il superamento sia dell'atteggiamento illuministico che relegava la RP al campo dell'irrazionale e del primitivo, e sia della concezione elitaria della religione, come forma pura e universale, propria delle classi colte; con la crisi della pastorale elitaria con modelli di importazione dall'estero e con un ritorno alla pastorale del popolo e delle masse), e, infine, di indole propriamente teologica (con il considerevole apporto soprattutto della teologia della liberazione). In questi documenti matura, inoltre, una precisa scelta ermeneutica, che Puebla fa autorevolmente sua: si rifiuta sia l'interpretazione secolaristica della RP (come falso rifugio e alienazione del popolo) e sia quella esclusivamente politico-rivoluzionaria (la RP come grido di dolore e come conseguente strumento di sola liberazione politico-sociale e di solo progresso umano), per un'insistenza, invece, sulla dimensione profondamente teologica e cristiana della RP, che non esclude affatto le istanze anche di liberazione sociale e politica.

Ciò premesso si può subito raccogliere nel documento di Puebla la convinzione ferma dell'importanza decisiva della RP per l'evangelizzazione del continente: «La rivalutazione della religione popolare, nonostante deviazioni ed ambiguità, esprime l'identità religiosa

<sup>45</sup> Cfr. *Religiosidad y Fe en América Latina* (Santiago, Mundo, 1975).

<sup>46</sup> Cfr. *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, in *Medellín 3* (1977) p. 269-297; L. J. ALLÍENDE, *Un Bogotazo en la Religiosidad Popular? (Opinión sobre el Documento "Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina")*, in *Medellín 3* (1977) p. 211-221.

di un popolo e, una volta purificata dalle deformazioni, offre un luogo privilegiato all'evangelizzazione».<sup>47</sup> «Dopo Medellín — si ribadisce ancora — i nostri popoli vivono momenti importanti nei quali ritrovano se stessi riscoprendo il valore della loro storia, delle culture indigene e della religiosità popolare».<sup>48</sup> Proprio per scoprire «il potenziale di evangelizzazione»<sup>49</sup> di tale RP — tra le cui manifestazioni si annoverano «diverse devozioni alla Santissima Vergine Maria»<sup>50</sup> — Puebla offre un'accurata analisi teologico-pastorale di tale realtà: «Per religione del popolo, religiosità o pietà popolare, intendiamo il complesso delle profonde credenze suggellate da Dio, degli atteggiamenti fondamentali che da queste convinzioni derivano e delle espressioni che le manifestano. Si tratta della forma culturale o esistenziale che la religione adotta in un determinato popolo. La religione del popolo latinoamericano, nella sua forma culturale più caratteristica, è espressione della fede cattolica. È un cattolicesimo popolare».<sup>51</sup>

Questo modo peculiarissimo di vivere e manifestare la fede cristiana racchiude una sintesi di valori umani e religiosi, che testimoniano l'innegabile «ricchezza»<sup>52</sup> e validità di tale orizzonte religioso-popolare: «La religiosità del popolo, in sostanza è un coacervo di valori che rispondono con saggezza cristiana ai grandi interrogativi dell'esistenza. La sapienza popolare cattolica possiede una capacità di sintesi vitale; così congiunge creativamente il divino e l'umano, Cristo e Maria, spirito e corpo, comunione e istituzione, persona e comunità, fede e patria, intelligenza e affetto. Questa saggezza è un umanesimo cristiano che afferma la radicale dignità di ogni persona, quale figlio di Dio, stabilisce una fraternità fondamentale, insegna a incontrare la natura e a comprendere il lavoro e fornisce i motivi per un certo buon umore e arguzia, anche se si trova a vivere una vita molto dura».<sup>53</sup>

<sup>47</sup> *Puebla* n. 109.

<sup>48</sup> *Ib.* n. 234.

<sup>49</sup> *Ib.* n. 910.

<sup>50</sup> Cfr. *ib.* n. 912.

<sup>51</sup> *Ib.* n. 444.

<sup>52</sup> Cfr. *ib.* n. 368.

<sup>53</sup> *Ib.* n. 448.



Si tratta di un'autentica «saggezza cristiana» e di vero «istinto evangelico»,<sup>54</sup> che non è affatto patrimonio esclusivo di una determinata classe sociale, ma che è presente nella globalità del popolo latinoamericano.<sup>55</sup> La RP è pertanto un vincolo di unione delle moltitudini, realizzando l'universalità concreta dell'annuncio cristiano.<sup>56</sup> Essendo sostanziale vincolo di unione, la RP si può trasformare legittimamente in grido di liberazione, per superare le strutture di divisione e di peccato esistenti a vari livelli nel continente latinoamericano: «La religiosità popolare, benché caratterizzi la cultura dell'America Latina, non si è espressa sufficientemente nell'organizzazione delle nostre società e dei nostri Stati. Essa lascia ancora in vigore quelle che Sua Santità Giovanni Paolo II ha chiamato "strutture di peccato" [...]. Così la spaccatura che esiste tra ricchi e poveri, la situazione di intimidazione in cui vivono i più deboli, le ingiustizie, le omissioni, e le sottomissioni umilianti che essi soffrono, contraddicono radicalmente i valori della dignità personale e della solidarietà fraterna. Valori, questi, che il popolo latinoamericano porta nel cuore come imperativi ricevuti dal Vangelo. Da questo deriva che la religiosità del popolo latinoamericano molte volte si trasformi in un grido per una vera liberazione. Questa è un'esigenza che resta ancora in sospeso. Per parte sua il popolo, mosso da questa religiosità, crea o utilizza al suo interno, là dove la comunione di vita è più intima, alcuni spazi per esercitare la fraternità; per esempio, nella famiglia, nel quartiere, nel villaggio, nel sindacato, nello sport. E per intanto non dispera e sa attendere con fiducia non priva di accorgimento i momenti propizi per avanzare verso la tanto sospirata liberazione».<sup>57</sup>

## 2. Cristo e Maria nella prospettiva «religioso-popolare»

In questo quadro globale di riferimento costituito dalla RP — di cui non si nascondono gli elementi negativi sia di tipo ancestrale (superstizione, magia, fatalismo, idolatria del potere, feticismo e ritualismo) e sia per deformazione della catechesi (arcaismo statico, disin-

<sup>54</sup> Cfr. *ib.*

<sup>55</sup> Cfr. *ib.* n. 447.

<sup>56</sup> Cfr. *ib.* n. 449.

<sup>57</sup> *Ib.* n. 452.

formazione e ignoranza, reinterpretazione sincretista, riduzione della fede ad un puro contratto nei rapporti con Dio)<sup>58</sup> — Puebla rilegge teologicamente e pastoralmente l'intera realtà del Cristianesimo, nella precisa convinzione che «la religiosità popolare non solo è oggetto di evangelizzazione, ma è essa stessa, in quanto contiene incarnata la Parola di Dio, una forma attiva con cui il popolo evangelizza continuamente se stesso».<sup>59</sup>

Si afferma così «la presenza viva di Gesù Cristo nella storia, nella cultura e nella realtà dell'America Latina»,<sup>60</sup> sì che il «culto al Cristo sofferente e al Cristo morto», la «devozione al Sacro Cuore»<sup>61</sup> — al di là spesso del loro non troppo alto livello di comprensione teologica<sup>62</sup> — sono l'espressione sincera di un Cristo accolto, vissuto e fortemente amato dal popolo latinoamericano. Oltre a illuminare l'esistenza religiosa del popolo, Cristo si fa portatore e garante dei suoi valori più nobili e delle sue aspirazioni più autentiche di liberazione globale: «CRISTO, nostra speranza è in mezzo a noi come inviato del Padre, animando con il suo Spirito la Chiesa ed offrendo all'uomo d'oggi la sua parola e la sua vita per condurlo alla sua piena liberazione».<sup>63</sup>

Il Cristo liberatore di Puebla, però, è quello biblico-ecclesiale della rivelazione e della tradizione cristiana: «È nostro dovere annunciare chiaramente, senza lasciare spazio a dubbi o equivoci, il mistero dell'Incarnazione: sia la divinità di Cristo così come la professa la Chiesa; sia la realtà e la forma della sua dimensione umana e storica».<sup>64</sup> Non si può, infatti, «deformare, ridurre o ideologizzare la persona di Cristo, sia facendone un politico, un leader, un rivoluzionario o un semplice profeta, sia riducendo all'ambito meramente privato Colui che è Signore della Storia».<sup>65</sup> Del resto è proprio questa l'immagine che il popolo ha del Cristo: «Di questo sono espressione, fra l'altro, i molteplici attributi di potenza, di salvezza

<sup>58</sup> Cfr. *ib.* n. 456; cfr. anche n. 455.

<sup>59</sup> *Ib.* n. 450.

<sup>60</sup> Cfr. *ib.* n. 221.

<sup>61</sup> Cfr. *ib.* n. 912.

<sup>62</sup> Cfr. *ib.* n. 914.

<sup>63</sup> *Ib.* n. 166.

<sup>64</sup> *Ib.* n. 175.

<sup>65</sup> *Ib.* n. 178.

o di consolazione che gli riconosce; i titoli di giudice e di re che gli attribuisce; i nomi sotto cui lo invoca, legandolo a determinati luoghi e regioni; la devozione al Cristo paziente, alla sua nascita nel presepe ed alla sua morte sulla Croce; la devozione al Cristo risuscitato; ed ancor più la devozione al Sacro Cuore di Gesù ed alla sua presenza reale nell'Eucaristia, che si manifesta nelle prime comunioni, nell'adorazione notturna, nella processione e nei Congressi Eucaristici».<sup>66</sup>

Il «Cristo Liberatore»<sup>67</sup> riannunciato dal modulo religioso-popolare di Puebla è dunque il Cristo «Liberatore integrale».<sup>68</sup> Si tratta certo di «una liberazione che si sta realizzando nella storia [...], e che abbraccia le differenti dimensioni dell'esistenza: sociale, politica, economica, culturale, ed il complesso delle loro relazioni»;<sup>69</sup> ma si tratta soprattutto di una liberazione integrale storico-metastorica: «La liberazione da tutte le servitù del peccato personale e sociale, da tutto ciò che lacera l'uomo e la società e che ha la sua origine nell'egoismo e nel mistero dell'iniquità; e la liberazione per la crescita progressiva nell'essere, per la comunione con Dio e con gli uomini, che culmina nella perfetta comunione del cielo, dove Dio è tutto in tutti, e dove non vi saranno più lacrime».<sup>70</sup>

In conclusione, Puebla affida la rievangelizzazione liberatrice del continente latinoamericano all'integrità umano-divina del mistero del Cristo liberatore, così come è profondamente radicato nell'animo del popolo che «crede [...] in Gesù Cristo vero Dio e vero uomo».<sup>71</sup> Puebla vede nella riaffermazione dello specialissimo statuto ontologico umano-divino di Cristo la radice ultima dell'autentica liberazione cristiana, che è intrinsecamente partecipazione alla vita trinitaria di Dio.<sup>72</sup> È l'accettazione integrale del mistero di incarnazione del Figlio di Dio, che motiva in tutta la sua portata salvifica l'annuncio e il dono della liberazione di Cristo e in Cristo, «pienezza

<sup>66</sup> *Ib.* n. 172.

<sup>67</sup> *Cfr. ib.* n. 1031.

<sup>68</sup> *Cfr. ib.* n. 1183.

<sup>69</sup> *Ib.* n. 179.

<sup>70</sup> *Ib.* n. 482.

<sup>71</sup> *Ib.* n. 171; *cfr.* anche n. 179.

<sup>72</sup> *Cfr. ib.* n. 211-219.

di tutto l'essere. È solo in Cristo che l'uomo trova la sua gioia perfetta».<sup>73</sup>

In questa prospettiva religioso-popolare di fedeltà all'integrità dell'annuncio del Cristo biblico-ecclesiale è anche vista in modo preliminare e frammentario — al di fuori cioè della sua trattazione specifica — la figura e la presenza di Maria nell'animo del popolo latinoamericano. In quanto espressione dell'identità culturale latinoamericana, essa occupa un posto di assoluto rilievo nel contesto della RP dell'AL. Il popolo latinoamericano, infatti, si affida fiducioso all'«intercessione della Vergine Maria»,<sup>74</sup> la cui presenza come «Madre fedele» è continua «tra il Popolo di Dio in marcia».<sup>75</sup> Per la Chiesa latinoamericana «animata dallo Spirito e protetta da Maria»,<sup>76</sup> Maria costituisce inequivocabilmente un «motivo di gioia e fonte di ispirazione, perché è la stella della evangelizzazione e la Madre dei popoli dell'America Latina».<sup>77</sup>

La RP assimila creativamente nella propria saggezza religiosa «Cristo e Maria».<sup>78</sup> Come l'amore a Cristo «nato da Maria Vergine»,<sup>79</sup> così l'amore a Maria, fa parte integrante delle profondità religiose e culturali del popolo latinoamericano. Tra gli elementi positivi, infatti, della pietà popolare cattolica, Puebla annovera esplicitamente l'amore a Maria: Essa e «i suoi misteri fanno parte dell'identità propria di questi popoli e caratterizzano la loro pietà popolare» [...], venerata come Madre Immacolata di Dio e degli uomini, come Regina dei nostri singoli paesi e del continente intero».<sup>80</sup> Le «diverse devozioni alla Santissima Vergine Maria»<sup>81</sup> di cui è ricca l'AL, pur nella peculiarità dei loro codici espressivi ed esistenziali, sono radicalmente ispirati al mistero biblico-ecclesiale di Maria, «Madre Immacolata di Dio e degli uomini», sintesi ineguagliabile di ogni discorso mariologicamente compiuto e fondamento solido di ogni autentica devozione mariana.

<sup>73</sup> *Ib.* n. 1310.

<sup>74</sup> *Ib.* n. 217.

<sup>75</sup> *Ib.* n. 266.

<sup>76</sup> *Ib.* n. 281.

<sup>77</sup> *Ib.* n. 168.

<sup>78</sup> *Ib.* n. 448.

<sup>79</sup> *Ib.* n. 188.

<sup>80</sup> *Ib.* n. 454.

<sup>81</sup> *Ib.* n. 912.

## III. FERMENTI MARIANI NELLA TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE

1. *La prospettiva della liberazione*

Ulteriore indispensabile premessa alle indicazioni mariologiche di Puebla è data dall'influsso esercitato nella teoria e nella prassi latinoamericana dalla cosiddetta teologia della liberazione. Insieme all'inculturazione e alla religiosità popolare, la teologia della liberazione costituisce l'aspetto più significativo del quadro ermeneutico d'insieme della contemporanea realtà ecclesiale in AL.

Tralasciando l'amplissima bibliografia che si è venuta accumulando in questi ultimi tempi su tale problematica, ci limiteremo a delineare alcuni elementi della sua prospettiva di fondo. Più in concreto faremo riferimento a due autori che recentemente hanno portato a termine una loro proposta cristologica compiuta, per evidenziarne le implicanze mariologiche in chiave di liberazione. In L. Boff e in J. Sobrino, infatti, possiamo riscontrare non tanto un'intelligenza meramente speculativa della liberazione in Cristo oggi, quanto piuttosto una sua esplicita contestualizzazione liberatrice nell'intera realtà personale e sociale dei popoli latinoamericani.

Prendendo in considerazione gli scritti del cosiddetto «secondo Boff»<sup>82</sup> — dal 1974, infatti, il teologo brasiliano si è inserito più decisamente nel quadro interpretativo della teologia della liberazione —, possiamo ricondurre a due i presupposti del suo progetto cristologico, che raccogliamo dalla frammentarietà dei suoi scritti al riguardo: in primo luogo, l'affermazione dell'impossibilità di una

<sup>82</sup> Più che il *Gesù Cristo Liberatore* (Assisi, Cittadella, 1973), del 1972 nell'originale portoghese, ci riferiremo quindi ai seguenti studi di L. BOFF: *Como compreender a libertação de Jesus Cristo?*, in *Grande Sinal* 28 (1974) p. 509-527; *Libertação de Jesus Cristo pelo caminho de opressão. Uma leitura latino-americana*, ib. p. 589-616 (questi due articoli furono raccolti nel volume *Teologia do cativo e da libertação* [Petrópolis, Vozes, 1975]; traduzione italiana: *Teologia della cattività e della liberazione* [Brescia, Queriniana, 1977]); *Salvezza in Gesù Cristo e processo di liberazione*, in *Concilium* 10 (1974) p. 1054-1069; *Las Imágenes de Jesús en el cristianismo liberal del Brasil*, in *Cristianismo y Sociedad* 46 (1975) p. 31-50; *Passione di Cristo — Passione del mondo. Il fatto, le interpretazioni e il significato ieri e oggi* (Assisi, Cittadella, 1979) [l'originale è del 1977]; *Jesus Cristo Libertador. Una visão cristológica a partir da periferia*, in *Revista Eclesiástica Brasileira* 37 (1977) p. 501-524. Le traduzioni dal portoghese dei saggi non ancora disponibili in italiano sono dovute al prof. O. Gorzegno.

cristologia neutrale; in secondo luogo, l'opzione per una cristologia della liberazione.

Partendo dalla constatazione che non esiste una riflessione autenticamente scientifica che sia scevra da pregiudizi metodologici,<sup>83</sup> egli afferma che ogni approccio cristologico, deve essere — e di fatto, consciamente o inconsciamente, lo è — determinato e influenzato dal contesto socioculturale in cui è immerso. Di qui i due fattori concreti, che determinano la struttura ermeneutica di ogni cristologia e che le permettono di definire adeguatamente il suo oggetto tematico e la modalità di approccio: la congiuntura storica e il luogo sociale. La congiuntura storica, nel caso della cristologia, ha anzitutto un carattere di condizionamento ineluttabile per la riflessione teologica; è, però, allo stesso tempo anche condizionata da questa riflessione, che potrebbe confermarla, ma anche sovvertirla e rivoluzionarla.<sup>84</sup> Il luogo sociale è, a sua volta, costituito dalle «attività, gli impegni, le posizioni, a partire da cui si elabora la fede in Gesù Cristo».<sup>85</sup> Ogni elaborazione cristologica completa, infatti, non può disattendere l'urgenza di questo elemento, che incide sempre sia sul suo autore e sia sulla funzione sociale che egli, in forma cosciente o no, attribuisce alla sua interpretazione.<sup>86</sup>

Rifiutata l'impostazione neutrale della cristologia, Boff opta per un nuovo quadro ermeneutico, collocandosi esplicitamente «nell'orizzonte della teologia della liberazione, della cattività e della resistenza».<sup>87</sup> Tale opzione è condizionata dalla situazione storica latinoamericana, segnata sia dall'esperienza di dipendenza e di schiavitù politica, economica e sociale di alcuni gruppi su altri, e sia dall'esperienza dell'oppressione e della dominazione violenta di classi e di ceti su altre classi e su altri ceti. Questa nuova situazione farebbe dunque emergere una nuova immagine di Gesù Cristo, come il Liberatore, il cui obiettivo soteriologico fondamentale sarebbe quello di suscitare una prassi evangelico-liberatrice, orientata a trasformare l'attuale situazione di ingiustizia: «La cristologia che proclama Gesù Cristo

<sup>83</sup> Cfr. BOFF, *Passione di Cristo* p. 9.

<sup>84</sup> Cfr. BOFF, *Jesus Cristo* p. 501.

<sup>85</sup> *Ib.*

<sup>86</sup> Cfr. *ib.* p. 502, 504.

<sup>87</sup> BOFF, *Passione di Cristo* p. 9.

come liberatore vuole impegnarsi nella liberazione economica, sociale e politica dei gruppi oppressi e dominati. Si sforza di cogliere la portata teologica della liberazione storica delle grandi masse del nostro continente [...]. Si propone di articolare in tal modo il contenuto della cristologia e di creare uno stile che metta in luce le dimensioni liberatrici presenti nel cammino storico di Gesù». <sup>88</sup>

Il luogo sociale di tale cristologia è dato dalla realtà dei gruppi sociali schiavi e oppressi, dalla cui concreta situazione dovrebbe essere riformulato tutto l'evento Cristo. Di qui il rigetto delle immagini cristologiche tradizionali, e l'accento invece sui gesti e sulle parole del Cristo, che rivelano dimensioni di effettiva liberazione, fecondi per una prassi concreta di liberazione. <sup>89</sup>

Dopo aver fissato la congiuntura storica e il luogo sociale per l'elaborazione di un'immagine significativa e contestualizzata di Cristo nell'ambito della prassi liberatrice, Boff fa ancora una scelta. Opta non per una cristologia «sacramentale» — di sola denuncia profetica della situazione di ingiustizia e di incitamento al cambio e all'impegno sociale, in chiave di amore evangelico —, <sup>90</sup> ma per una cristologia «socio-analitica» della liberazione. <sup>91</sup> Quest'ultima coglie i meccanismi generatori del fenomeno sociale dello sfruttamento e del sottosviluppo e progetta una prassi con una reale efficacia liberatrice e di rottura rivoluzionaria con lo *status quo*. A questa analisi sociale si aggiunge la mediazione ermeneutica teologica, che legge i dati socio-analitici alla luce della rivelazione e dell'evento Cristo, conferendo così densità teologica alla teoria e alla prassi di liberazione. <sup>92</sup>

Anche J. Sobrino, nella sua *Cristologia desde América Latina*, si pone in chiave eminentemente prassica: «L'ermeneutica non cerca soltanto di risolvere il problema della verità delle affermazioni che vengono fatte su Cristo, ma anche di trovare il modo di renderle comprensibili e operative, cioè di fare della tradizione esistente attorno a Cristo qualcosa che continui ad essere vivo ed attuale». <sup>93</sup>

<sup>88</sup> BOFF, *Jesus Cristo* p. 502.

<sup>89</sup> Cfr. BOFF, *Salvezza in Gesù* p. 1056.

<sup>90</sup> Cfr. BOFF, *Jesus Cristo* p. 505-507; cfr. anche *Teologia della cattività* p. 37-39.

<sup>91</sup> Cfr. BOFF, *Jesus Cristo* p. 507-512.

<sup>92</sup> Cfr. *ib.* p. 509.

<sup>93</sup> J. SOBRINO, *Cristologia desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico* (México, Ed. CRT, 1977) p. 299. Citeremo da questa seconda

Per questo egli adotta due criteri di fedeltà: il primo è quello dell'ermeneutica prassica che indica fedeltà alla situazione concreta; il secondo è quello del Gesù storico che indica fedeltà alla prassi concreta del Gesù biblico. <sup>94</sup>

Mentre nella teologia europea prevale l'urgenza della razionalità critica, che cerca di scoprire il senso che Cristo ha per l'uomo d'oggi e il fondamento di tale rilevanza, in quella latinoamericana è prevalente invece l'istanza di verifica della verità dell'evento Cristo nella prassi trasformatrice e liberatrice. <sup>95</sup> In base alla priorità accordata alla prassi di trasformazione della realtà, la cristologia latinoamericana opera una certa selezione nel suo discorso, accentuando «quegli elementi cristologici che fanno riferimento al paradigma della liberazione (regno di Dio, risurrezione come utopia, ecc.) e all'atteggiamento prassico per realizzarli e *in tal modo* comprenderli (attività socio-politica di Gesù, esigenza della sequela, ecc.)». <sup>96</sup>

Il secondo criterio del Sobrino è quello conseguente della fedeltà al Gesù storico: «Crediamo che il Gesù storico sia il principio ermeneutico tanto a livello noetico come a livello prassico per un approccio alla totalità di Cristo, in cui si realizza realmente l'unità di cristologia e di soteriologia». <sup>97</sup> Tale opzione è giustificata dai limiti di altri punti di partenza, <sup>98</sup> ma soprattutto da concreti motivi positivi: «I motivi per assumere questo punto di partenza sono: a) dato che il Cristo totale è una realtà limite per l'uomo nel mondo, si può comprenderlo ancora in maniera vitale solo in connessione con il cammino di Gesù verso la sua piena realizzazione come Cristo; b) l'esigenza di Gesù: il contatto fondamentale che Gesù esige dal cristiano è la sequela della sua vita storica, e cioè la prassi reale della fede nella speranza e nell'amore. Questa esigenza ha la precedenza anche per la comprensione del Cristo totale, su qualunque altro tipo di contatto intenzionale con Cristo, come la preghiera, il culto o l'ortodossia; c) una constatazione storica: nella misura in cui la fede

edizione (ampliata rispetto alla prima del 1976) in una versione italiana del prof. O. Gorzegno.

<sup>94</sup> Cfr. *ib.*

<sup>95</sup> Cfr. *ib.*

<sup>96</sup> *Ib.* p. 31.

<sup>97</sup> *Ib.* p. 8.

<sup>98</sup> Cfr. *ib.* p. 3-8; 69-71; 285-288; 302 s; 330 s.

si dirige unilateralmente verso il Cristo già risorto e realizzato nella sua pienezza e si dimentica del Gesù storico, essa tende a trasformarsi in "religione", nel senso peggiorativo del termine, e in contrasto con il vivere nella fede, e tende a sminuire quanto è tipicamente cristiano».<sup>99</sup>

Senza entrare né in un dialogo critico con questa impostazione né nella valutazione d'insieme dei risultati che si ottengono, notiamo solo la novità di questo orizzonte ermeneutico, con il suo accento esplicito sul contesto storico-sociale di oppressione, in cui rileggere l'intero dato cristologico e soteriologico. In questa rilettura vengono recuperati all'evento Cristo elementi generalmente disattesi, come ad esempio le concrete incidenze politiche e sociali del messaggio cristiano nel continente latinoamericano. Il Cristo, infatti, è visto soprattutto come forza liberatrice e contestatrice, che fondata su Dio è capace di rimuovere i meccanismi di oppressione e di ingiustizia, e di promuovere nell'oggi latinoamericano l'impegno per la costruzione di un mondo nuovo fraterno, giusto e autenticamente evangelico. I due teologi latinoamericani puntano quasi esclusivamente sulla parabola storica di Gesù, interpretandola come un cammino di liberazione. Di qui l'accento sulla prassi di Gesù, con la sua solidarietà con i poveri e gli emarginati, il suo anticonformismo di fronte alle strutture oppressive del sistema socioreligioso, il suo atteggiamento di conflitto con i gruppi di potere. In questa figura di Cristo liberatore, Boff, pur ammettendo il carattere integrale della salvezza cristiana, ne accentua la dimensione socio-strutturale, mettendo in luce la continuità esistente tra liberazioni parziali storiche e liberazione totale escatologica, in cui convergeranno tutti gli sforzi attivi dell'uomo. Sobrino, dal suo canto, rielabora la sua cristologia della liberazione nella prospettiva della sequela, per cui la liberazione per il cristiano si realizza nell'esperienza prassica della sequela, come partecipazione creatrice al cammino di Gesù verso il Padre.

## 2. Implicanze mariologiche della cristologia della liberazione

I riflessi mariologici di questa prospettiva ermeneutica fortemente contestualizzata e prassica sono di notevole importanza. L'at-

<sup>99</sup> *Ib.* p. 302; cfr. anche p. 237 s, 265-267.

tenzione teologica viene rivolta, infatti, soprattutto alla considerazione critica della funzione e della prassi di Maria nella globalità dell'evento Cristo e della sua salvezza liberatrice.

Si ha in tal modo una considerazione prassica della figura biblica della Vergine, mirante alla riscoperta e alla rivalorizzazione della funzione e del compito che la Madre di Gesù svolge nell'ambito propriamente cristologico delle sue relazioni con Dio e con Cristo, ma anche nell'ambito ecclesologico ed antropologico di totale apertura alla volontà di Dio e di totale disponibilità all'aiuto dei fratelli. Emerge così anche una linea concreta di prassi liberatrice di Maria, radicata non tanto sulla propria povertà di mezzi, ma sulla forza infinita della fede in Dio e soprattutto sul fatto di grazia decisivo della sua divina maternità. Sì che Maria, povera tra i poveri, consegna ai suoi fratelli il suo Figlio liberatore nell'incarnazione, a Cana, sotto la croce.

E la stessa Vergine Santissima sembra cosciente di questa sua condizione di liberata da Dio, dal momento che il cantico del Magnificat si rivela come la *magna charta* della teologia della liberazione: in esso viene espressa la gioia per la liberazione operata dal Signore, che salva gli oppressi e umilia gli oppressori e i potenti, e che è sempre dalla parte degli umili e degli *anawim*.

Raccogliendo queste indicazioni, Boff presenta Maria come *Donna Profetica e Liberatrice*,<sup>100</sup> ed elabora un'immagine della Vergine come profetessa, donna coraggiosa e forte, profondamente impegnata nella liberazione messianica dalle ingiustizie storico-sociali dei poveri. Mediante il Magnificat — inno sorto in un quadro di relazioni corrispondenti a quelle dell'AL oggi e con un contenuto profetico, contestatore e liberatore —, «Maria, come per incanto, diventa nostra contemporanea».<sup>101</sup> L'autentica spiritualità di quest'inno, infatti, non è intimistica o passiva. Contiene invece una carica altamente sovversiva e contestatrice.<sup>102</sup> E Boff fa proprie anche alcune considerazioni che Max Thurian scriveva sul Magnificat nel 1963 — e quindi prima

<sup>100</sup> Cfr. L. BOFF, *Maria, Mulher Profética e Libertadora. A Piedade Mariana na Teologia da libertação*, in *Revista Eclesiástica Brasileira* 38 (1978) p. 59-72 (Questo articolo è stato inserito nel volume *O rosto materno de Deus. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas* [Petrópolis, Vozes, 1979] cap. XII).

<sup>101</sup> *Ib.* p. 61.

<sup>102</sup> Cfr. *ib.* p. 62.

ancora delle istanze liberatrici della teologia della liberazione latino-americana —: «Giustizia politica e sociale, uguaglianza di diritti e comunione di beni sono i segni della misericordia del Messia-Re cantati dalla madre umile serva. È così che il vangelo di salvezza diventa anche il vangelo della liberazione umana. Maria, prima cristiana è anche la prima rivoluzionaria entro un ordine nuovo».<sup>103</sup>

Maria, quindi, «Madre liberatrice»,<sup>104</sup> è una donna forte e coraggiosa, che invoca la giustizia di Dio sopra gli oppressori dei poveri. È una donna impegnata, che sa prendere le sue decisioni. Come Dio non lotta da entrambi i lati, così Maria — continua Boff — si colloca con Dio dalla parte di coloro, la cui dignità deve essere recuperata e la cui giustizia deve essere realizzata. Solo così si anticipa e si storicizza il Regno di Dio in questo mondo.<sup>105</sup>

Le implicanze mariologiche, quindi, di questa teologia della liberazione risiedono soprattutto nell'impulso nuovo a non costruire una mariologia «neutrale» o di tipo solo intimistico e passivo. A riscoprire, inoltre, nella funzione soteriologica della Madre di Dio il suo intrinseco carattere di liberazione spirituale, ma anche terrena. Un invito a rifondare la mariologia da un punto di vista concretamente storico e sociale, e soprattutto dalla parte dei poveri e degli oppressi, con i quali la Vergine è particolarmente in sintonia.

Ed è proprio questa sfida di ricomprensione della figura e dell'opera di Maria in chiave di liberazione latinoamericana che è stata accettata da Puebla, che esplicita in modo equilibrato le aspirazioni più profonde e legittime della cristologia della liberazione.

#### IV. L'OPZIONE ECCLESIOLOGICA DELLA MARIOLOGIA DI PUEBLA

##### 1. Quadro interpretativo d'insieme

Se in Medellín (1968) ci fu un «silenzio inspiegabile» sull'intera questione mariana,<sup>106</sup> in Puebla la figura di Maria recupera tutta la

<sup>103</sup> *Ib.* p. 70. Si tratta di una citazione dal volume *Marie, mère du Seigneur* (Taizé, Les Presses de, 1962) p. 153.

<sup>104</sup> *Ib.*

<sup>105</sup> Cfr. *ib.* p. 70 s.

<sup>106</sup> Cfr. R. ORTEGA, *Para una Renovación y Profundización de la Mariología*, in *Medellín* 2 (1976) p. 152.

sua rilevanza teorica e pratica, in una trattazione profondamente segnata dal quadro ermeneutico emerso in quest'ultimo decennio nella teologia latinoamericana.<sup>107</sup> Inculturazione, religiosità popolare e teologia della liberazione offrono, infatti, i loro più significativi apporti alla delineazione di una nuova impostazione mariologica, profondamente contestualizzata. In corrispondenza con l'immagine religioso-popolare del Cristo liberatore, espressione riattualizzata e inculturata del Cristo biblico-ecclesiale della tradizione cattolica, Puebla presenta anche Maria pienamente inserita nell'humus culturale religioso-popolare dell'AL. È questo il risultato maturo di un processo di riflessione condotto dalle varie componenti ecclesiali, di cui segnaliamo qui alcune tappe che costituiscono le fonti più immediate della mariologia di Puebla. Citiamo anzitutto una miscellanea di studi mariologici promossa dal CELAM in preparazione alla III Conferenza Generale dell'Episcopato latinoamericano: *La Señora Santa María* (1977), in cui si sottolinea la presenza eminente di Maria nella realtà latinoamericana. Sempre del 1977 è il già citato documento *Iglesia y Religiosidad popular en América Latina*, in cui l'elemento mariano appare come uno dei più significativi dell'evangelizzazione latinoamericana. Ci sono, infine, i due documenti che sono stati poi alla base delle decisioni di Puebla: il *Documento de Consulta* del 1977, in cui Maria appare con la sua caratteristica di evangelizzatrice dell'AL, e il *Documento de Trabajo* del 1978, in cui viene inserito il tema de «La Virgen María, Arca de la Alianza y Madre de la Iglesia».<sup>108</sup> Si giunge così al testo finale di Puebla, in cui c'è una costante originalissima e onnipresente: l'America Latina. È il continente latinoamericano a costituire il punto di riferimento continuo dell'evangelizzazione, della Chiesa evangelizzatrice, del Cristo, dell'uomo, di Maria. Non si tratta di semplice relazione geografica, socio-culturale o storica, ma di riferimento teologico profondo: di reinterpretazione cioè dei disegni di Dio nei confronti

<sup>107</sup> Per un primo orientamento al riguardo cfr., ad es., *La Señora Santa María* (Bogotá, Celam, 1977); J. ALLIENDE, *La cuestión mariana en América Latina. Aporte para un temario y algunas posturas*, in *Medellín* 4 (1978) p. 423-433; R. CARO MENDOZA, *María en la reflexión de la Iglesia Latinoamericana*, in *Theologica Xaveriana* 29 (1979) p. 363-406; J. MEJÍA, *Il ruolo materno di Maria nella teologia e nella missione della Chiesa latinoamericana*, in AA.VV., *Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo* (Roma, Marianum, 1979) p. 137-152.

<sup>108</sup> Cfr. CARO MENDOZA, *María en la reflexión* p. 364-368.

dell'AL oggi. E quindi di reinterpretazione della figura di Maria nell'azione evangelizzatrice della Chiesa cattolica nell'AL.

Questa comprensione contestualizzata e inculturata di Maria è sostenuta, poi, da un rigoroso e aggiornato discorso teologico, coscientemente ispirato, oltre che al capo VIII della *Lumen gentium*, anche alle esortazioni apostoliche *Marialis cultus* ed *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI, e alla dottrina mariana di Giovanni Paolo II, soprattutto alle omelie nella Basilica di Guadalupe e a Zapopán, al discorso inaugurale di Puebla e all'enciclica *Redemptor hominis*.

La mariologia di Puebla ha quindi un duplice contesto: uno generale, biblico-ecclesiale concernente la globalità dell'immagine biblica e dogmatica della Vergine, e uno particolare o zonale, costituito dalla particolare assimilazione di fede dell'immagine religioso-popolare di Maria. Due contesti che non sono separati, ma strettamente correlati tra di loro: il primo fonda e feconda il secondo; e quest'ultimo sottolinea l'ambito originale della presenza e del ruolo di Maria in AL.

## 2. Opzione ecclesiologica

Sono circa una quarantina in Puebla i paragrafi, in cui c'è un accenno esplicito a Maria e tutti sono concentrati nella seconda e nella terza parte del documento.<sup>109</sup> Pur non intendendo operare una ripresentazione esaustiva dell'intero dato della fede cattolica su Maria, risulta evidente in esso la ricerca di un principio teologico unificante della trattazione mariana, che non solo riconduca all'unità i vari elementi che la compongono, ma che soprattutto metta più chiaramente in luce che cosa Dio ha voluto comunicare di sé, dell'uomo e della sua salvezza in Maria e, per mezzo di Maria, all'intero continente latinoamericano.

È ancora aperta oggi la discussione sul cosiddetto «principio mariologico fondamentale» e le posizioni al riguardo sono molto diversificate.<sup>110</sup> Non parlando ovviamente di autori che sembrano

<sup>109</sup> Nella seconda parte cfr. n. 168, 188, 217, 266, 281, 282-303, 333 s, 446, 454. Nella terza parte cfr. n. 745, 844, 876, 912, 963, 969, 1144, 1184.

<sup>110</sup> Per uno sguardo generale al problema cfr. A. MÜLLER, *Un principio mariologico fondamentale?*, in J. FEINER - M. LÖHRER (a cura), *Mysterium Salutis*, vol. VI

azzerare quasi del tutto l'intero discorso dogmatico mariano,<sup>111</sup> diciamo subito che alcuni negano l'esistenza e la legittimità di un principio unificante in mariologia,<sup>112</sup> limitandosi alla semplice presentazione storico-salvifica degli eventi mariani<sup>113</sup> o alla loro comprensione ecumenica in stretto riferimento alle verità del Credo.<sup>114</sup> Altri invece pensano di poter trovare questo principio fondamentale o nella «maternità divina di Maria»,<sup>115</sup> o nella sua «relazione a Cristo»,<sup>116</sup> o nella sua «relazione alla Chiesa».<sup>117</sup> Per Rahner tale principio si esprime nell'affermazione che «Maria è la redenta nel modo più perfetto»,<sup>118</sup> mentre per Boff esso è da ricercarsi nel «femminile»,<sup>119</sup> inteso non come categoria antropologica o sociologica, ma come categoria teologica: «Ci si può chiedere — dice, infatti, il teologo brasiliano — qual è il disegno di Dio su Maria, sul femminile, sulla storia?».<sup>120</sup>

Di fronte a questo ampio spettro di possibilità — non certo del tutto esaustive — Puebla opera un'opzione prevalentemente ecclesiologica. Il suo discorso su Maria viene svolto in relazione alla realtà della Chiesa. È all'interno del mistero della Chiesa che si intende presentare la figura e l'opera di Maria, scoprendo così i disegni di Dio rivelati in Maria e per mezzo del suo evento all'uomo latinoamericano.

Nell'ambito quindi delle tre grandi verità, che il documento pone al centro del dinamismo evangelizzatore cristiano — il CRISTO, la

(Brescia, Queriniana, 1971) p. 511-528; W.H. MARSHNER, *Criteria for Doctrinal Development in Marian Dogmas*, in *Marian Studies* 28 (1977) p. 47-100.

<sup>111</sup> Come sembrano fare, ad esempio, H. Küng e il recente Schillebeeckx; cfr. A. AMATO, *Rassegna delle principali cristologie contemporanee nelle loro implicazioni mariologiche. Il mondo cattolico*, in AA.VV., *Il Salvatore e la Vergine-Madre* (Roma-Bologna, Ed. Marianum-Dehoniane, 1981) p. 9-112.

<sup>112</sup> Cfr., ad es., R. LAURENTIN, *La Vergine Maria* (Roma, Paoline, 1970).

<sup>113</sup> Cfr., ad esempio, il citato Müller.

<sup>114</sup> Cfr. ancora R. LAURENTIN, *Maria nel dogma*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare* (Torino, Marietti, 1977) II p. 465-468.

<sup>115</sup> Cfr., ad es., T.M. BARTOLOMEI, *La maternità divina di Maria in se stessa e come primo e supremo principio della Mariologia*, in *Divus Thomas* 60 (1957) p. 160-193.

<sup>116</sup> Cfr. P. SÁNCHEZ CÉSPEDES, *El misterio de María. Mariología bíblica. El principio fundamental: Cristo y María un solo principio redentor* (Santander, Sal Terrae, 1955).

<sup>117</sup> Cfr. O. SEMMELROTH, *Urbild der Kirche* (Würzburg, Echter, 1954<sup>2</sup>).

<sup>118</sup> Cfr. K. RAHNER, *Le principe fondamental de la théologie mariale*, in *Recherches de Science Religieuse* 42 (1954) p. 481-522.

<sup>119</sup> Cfr. L. BOFF, *El rostro materno de Dios* (Madrid, Paulinas, 1979) p. 27-31.

<sup>120</sup> *Ib.* p. 29; la traduzione è nostra.

CHIESA, L'UOMO —, Maria non si trova in relazione alla verità su Cristo, ma in relazione alla verità sulla Chiesa, per la quale essa è «motivo di gioia e fonte di ispirazione, perché è la stella della evangelizzazione e la Madre dei popoli dell'America Latina».<sup>121</sup> La trattazione è conseguente. Maria è vista non dalla parte di Cristo, quanto piuttosto dalla parte della Chiesa, ponte fra Cristo e l'uomo. Per questo Maria trova una sua trattazione unitaria nel quadro teologico del mistero della Chiesa, «popolo di Dio, segno e servizio di comunione».<sup>122</sup> In quest'ambito essa è presentata come «Madre e Modello della Chiesa».<sup>123</sup>

#### V. MARIA, MADRE DELLA CHIESA LATINOAMERICANA

Applicando a Maria il titolo «Madre della Chiesa», Puebla intende rilevare subito i legami materni esistenti tra la Vergine Santissima e il continente latinoamericano. Prima ancora di dare le linee teologiche essenziali di tale realtà, il documento contestualizza subito il riferimento a Maria nell'ambito della storia e dell'evangelizzazione dell'AL.<sup>124</sup> In questa storia, infatti, Maria è stata una presenza continua, annunciata sempre come la più perfetta realizzazione della fede cristiana. Del vangelo, che è annuncio salvifico di Cristo e della Chiesa, Maria è stata presentata come l'espressione più alta: «In mezzo alle nostre popolazioni, il Vangelo è stato annunciato presentando la Vergine Maria come la sua più alta realizzazione».<sup>125</sup>

Per questo essa viene chiamata il grande «segno» della vicinanza misericordiosa di Dio all'uomo e la «voce» di unione dei popoli latinoamericani tra di loro: «Sin dalle origini — nella sua apparizione di Guadalupe e sotto questa invocazione — Maria ha costituito il grande segno, dal volto materno e misericordioso, della vicinanza del Padre e di Cristo, con i quali ci invita a entrare in comunione.

<sup>121</sup> Puebla n. 168.

<sup>122</sup> Cfr. *ib.* n. 220-281.

<sup>123</sup> Cfr. *ib.* n. 282-303.

<sup>124</sup> Cfr., ad es., J. LOZANO, *María en la historia de la salvación en América Latina*, in *La Señora Santa María* p. 83-92; L. RAMÍREZ U., *La práctica y difusión del Rosario en la Colombia del Siglo XVI*, in *Theologica Xaveriana* 29 (1979) p. 425-455.

<sup>125</sup> Puebla n. 282.

Maria fu pure la voce che stimolò l'unione tra gli uomini e i popoli tra loro».<sup>126</sup> Estendendo poi lo sguardo alla moltitudine dei santuari mariani, che costellano l'AL, Puebla rileva il loro autentico contenuto mariologico, di segni, di cui la fede cristiana si è servita per incarnarsi nella storia del popolo latinoamericano: «Come quello di Guadalupe, anche gli altri santuari mariani del continente sono segni dell'incontro della fede con la storia latinoamericana».<sup>127</sup> Il santuario di Guadalupe — ma anche quelli di Nuestra Señora de la Caridad, del Cobre (Cuba), di Nuestra Señora, la Madre de la Divina Providencia, Patrona di Borinquen (Portorico), di Nuestra Señora de Chiquinquirá (Colombia), di Nuestra Señora del Rosario (Perù), di Nuestra Señora de Copacabana (Bolivia), di Nuestra Señora de Andacollo (Cile), di Nuestra Señora de Luján (Argentina), di Nuestra Señora de la Merced (Ecuador), di Nossa Senhora da Graça di Belém e dell'Aparecida (Brasile) e tantissimi altri —<sup>128</sup> testimoniano, infatti, la grande vicinanza della Vergine al popolo dell'AL.

Per questo il documento, dopo aver sottolineato la legittimità e l'alta qualifica cristiana della devozione mariana in genere, ribadisce la peculiarità che tale devozione ha in AL, dei cui popoli essa costituisce l'intima identità culturale: «Paolo VI affermò che la devozione a Maria è un elemento "qualificante" e "intrinseco" della "genuina pietà della Chiesa" e del "culto cristiano". Per l'America Latina, come fa notare Giovanni Paolo II, appartiene all'intima "identità propria di questi popoli" [...]».<sup>129</sup> Quanto si è detto prima sulla matrice mariana dell'evangelizzazione e della RP in AL illustra e fonda adeguatamente l'affermazione di Puebla.

Oltre alla presenza di Maria nella predicazione del vangelo, nei suoi santuari e nella devozione popolare, il documento di Puebla rileva infine la presenza di Maria nella coscienza cattolica del popolo latinoamericano: «Il popolo sa di trovare Maria nella Chiesa cattolica. La pietà mariana è stata spesso il vincolo tenace che ha conser-

<sup>126</sup> *Ib.*

<sup>127</sup> *Ib.*; cfr. anche n. 449, 463.

<sup>128</sup> Per una presentazione dei numerosissimi santuari della Vergine in AL cfr., ad esempio, *Imágenes y Santuarios célebres de la Virgen Santísima en la América Española* di J. Julio María Matovelle, pubblicato nel 1910 a Quito per i tipi dei Talleres Salesianos. Dopo uno sguardo ai più famosi santuari nazionali latinoamericani, l'Autore si sofferma su quelli altrettanto numerosi dell'Ecuador.

<sup>129</sup> Puebla n. 283.



vato fedeli alla Chiesa quei settori che mancavano di adeguate cure pastorali». <sup>130</sup> Maria diventa così il segno dell'autentica comunità cristiana: «Il popolo credente riconosce nella Chiesa la famiglia che ha per madre la Madre di Dio. Ed è nella Chiesa che conferma il suo istinto evangelico secondo il quale Maria è modello perfetto del cristiano, immagine ideale della Chiesa». <sup>131</sup>

A parziale suffragio di queste affermazioni, si può citare, ad es., uno studio sulla RP in Colombia, che così raccoglie e sintetizza l'esperienza della Vergine Santissima da parte dei «campesinos»: «È la madre di Dio e degli uomini. Il popolo umile venera Maria come madre di Dio, e di qui concludono alla maternità universale [...]. Così esprime questo mistero un giovane campesino: «È la madre di Dio, per questo è la nostra madre celeste. È la madre che ci dà aiuto, ci soccorre. Abbiamo verso di Lei una fede straordinaria. Per le apparizioni e i miracoli che ha fatto le diamo il nome del *Carmen*, e la sentiamo molto vicina a noi nelle sue manifestazioni»». <sup>132</sup>

Maria intanto è Madre della Chiesa latinoamericana, in quanto è Madre della Chiesa universale. Puebla offre infatti le linee teologiche essenziali di questa presenza inculturata della Vergine Maria, «Madre dei popoli latinoamericani». <sup>133</sup> Si tratta della fondazione biblico-ecclesiale del titolo «Madre della Chiesa», solennemente proclamato da Paolo VI, il 21 novembre 1964, all'approvazione della costituzione dogmatica *Lumen gentium*. Superando una certa titubanza da parte dei Padri conciliari a far proprio in modo unanime tale titolo, Paolo VI, in piena coerenza con le premesse dottrinali del Concilio ancora in svolgimento, affermava: «La riflessione su questi stretti rapporti di Maria con la Chiesa, così chiaramente stabiliti dall'odierna Costituzione conciliare, ci fa ritenere essere questo il momento più solenne e più appropriato per soddisfare un voto che, da Noi accennato al termine della precedente sessione, moltissimi Padri conciliari hanno fatto proprio, chiedendo istantemente una dichiarazione esplicita, durante questo Concilio, della funzione

<sup>130</sup> *Ib.* n. 284.

<sup>131</sup> *Ib.* n. 285; cfr. anche n. 291.

<sup>132</sup> Cfr. F. ZULUAGA J., *La religiosidad popular en Colombia* (Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, s. a.) p. 43-46. La citazione, in una nostra versione italiana, si trova a p. 43.

<sup>133</sup> *Puebla* n. 168.

materna che la Vergine Santa esercita sul popolo cristiano. A tale scopo abbiamo creduto di consacrare, in questa sessione pubblica, un titolo in onore della Vergine suggerito da varie parti dell'orbe cattolico, ed a Noi particolarmente caro, perché con sintesi mirabile esprime il posto privilegiato, riconosciuto da questo Concilio alla Vergine nella Santa Chiesa. A gloria dunque della Vergine e a nostro conforto, Noi proclamiamo Maria Santissima *Madre della Chiesa*, cioè di tutto il popolo di Dio, tanto dei fedeli come dei Pastori, che la chiamano Madre amorosissima; e vogliamo che con tale titolo soavissimo d'ora innanzi la Vergine venga ancor più onorata ed invocata da tutto il popolo cristiano». <sup>134</sup>

In continuità con queste dichiarazioni pontificie, Puebla afferma: «La Chiesa "edotta dallo Spirito Santo, con affetto di pietà filiale la venera come madre amatissima" (LG 53). È con questa fede che il papa Paolo VI ha voluto proclamare Maria "Madre della Chiesa"». <sup>135</sup> Dà poi i fondamenti di questo titolo mariano, che trova tutta la sua giustificazione nella «mirabile fecondità di Maria», <sup>136</sup> come Madre del Cristo storico e quindi Madre del corpo mistico di Cristo che è la Chiesa, Madre dei cristiani e Madre, infine, di tutti gli uomini: «Essa diventa Madre di Dio, del Cristo storico con il "fiat" dell'annunciazione, quando lo Spirito stende su di lei la sua ombra. È Lei Madre della Chiesa perché Madre di Cristo, Capo del Corpo mistico. Essa è inoltre nostra Madre "perché cooperò con la carità" (LG 53) nel momento in cui dal cuore trafitto di Cristo nasceva la famiglia dei redenti: "Per questo fu per noi madre nell'ordine della grazia" (LG 61). Vita di Cristo che irruppe vittoriosa nella Pentecoste, quando Maria implorò per la Chiesa lo Spirito Santo vivificante». <sup>137</sup> Nessun uomo e nessun popolo si sottrae alla sollecitudine materna di Maria: «Maria non veglia solo sulla Chiesa. Essa ha un cuore grande come il mondo e implora il Signore della storia per tutti i popoli. È ciò che conferma la fede popolare quando raccomanda a Maria, Regina materna, il destino delle nostre nazioni». <sup>138</sup>

<sup>134</sup> AAS 56 (1964) p. 1015. Versione di D. BERTETTO, *La Madonna nella parola di Paolo VI* (Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1980) p. 357.

<sup>135</sup> *Puebla* n. 286.

<sup>136</sup> *Ib.* n. 287.

<sup>137</sup> *Ib.* La coordinazione dei concetti non è molto perspicua in questo numero.

<sup>138</sup> *Ib.* n. 289.

La funzione materna di Maria si realizza — sempre secondo le indicazioni di Puebla — anche con l'evangelizzazione, mediante la quale la Chiesa «trasforma dal di dentro», «rende nuova l'umanità stessa», facendola tornare continuamente a nascere.<sup>139</sup> «In questo parto, che sempre si ripete, Maria è nostra Madre».<sup>140</sup> E come Madre le sta particolarmente a cuore la pienezza e la maturità della vita cristiana dei fedeli. Per cui essa diventa Madre educatrice della fede e pedagoga del popolo latinoamericano: «Finché siamo pellegrini sulla terra, Maria sarà la Madre educatrice della fede (LG 63). Si interessa perché il Vangelo ci penetri in corrispondenza con la vita d'ogni giorno, producendo frutti di santità. È Lei che dev'essere sempre più la pedagoga del Vangelo nell'America Latina».<sup>141</sup>

In conclusione, Puebla motiva il titolo «Madre della Chiesa» non solo mediante il suo fondamento cristologico (maternità divina), ma anche con il suo fondamento ecclesiologico, determinato dalla presenza significativa di Maria in due momenti decisivi della Chiesa nascente: al Calvario, al compiersi cioè del sacrificio redentore, momento in cui — secondo la lettura patristica dell'evento — la Chiesa nasce dal cuore trafitto di Cristo; e alla Pentecoste, quando Maria invoca l'effusione dello Spirito Santo sulla nuova comunità ecclesiale distinta ormai e autonoma dalla sinagoga. La maternità ecclesiale di Maria si fonda quindi sia sulla sua maternità divina, e sia sulla sua qualificata presenza di cooperazione e di intercessione al nascere della Chiesa cristiana di ieri e di oggi, al nascere cioè della Chiesa universale e al sorgere delle Chiese locali, e della Chiesa latinoamericana in modo particolare. La sua sollecitudine materna non si limita poi al momento della nascita della Chiesa universale o locale, ma si estende anche alla sua crescita e al suo evolversi mediante l'opera di evangelizzazione e di maturazione della fede, affinché possa produrre frutti di santità. A ragione il documento conclude: «Maria è veramente Madre della Chiesa, è segno di riconoscimento del Popolo di Dio [...]: "Non si può parlare della Chiesa se non vi è presente Maria" (MC 28)».<sup>142</sup> Conclusione valida per la

<sup>139</sup> Cfr. *ib.* n. 288.

<sup>140</sup> *Ib.*

<sup>141</sup> *Ib.* n. 290.

<sup>142</sup> *Ib.* n. 291.

Chiesa universale, ma che Puebla intende applicare soprattutto alla Chiesa latinoamericana. Si che, parafrasando l'affermazione, si può ragionevolmente porre l'enfasi sulla funzione materna di Maria nei confronti della Chiesa latinoamericana, che costituisce la vera originalità dell'ottica teologica di Puebla: Maria è veramente Madre della Chiesa latinoamericana [...]. Non si può parlare della Chiesa latinoamericana se non vi è presente Maria.

## VI. MARIA, MODELLO DELLA CHIESA E DELL'UOMO LATINOAMERICANO

### 1. *Fondamento cristologico della paradigmaticità di Maria*

Maria viene presentata in Puebla anche con un secondo titolo: quello di «Modello della Chiesa».<sup>143</sup> Oltre che madre, essa è anche modello della Chiesa. Anzi, proprio perché madre del Cristo e in piena e libera comunione di vita e di grazia con lui, essa è modello per tutta la Chiesa. È questo il fondamento cristologico della paradigmaticità ecclesiale di Maria: «Secondo il piano di Dio, in Maria "tutto è relativo a Cristo e tutto dipende da lui" (MC 25)».<sup>144</sup> Dal sì generoso dell'annunciazione fino al martirio del Golgota, Maria è stata la madre e la compagna fedele del Signore: «La maternità divina l'ha portata a una donazione totale. È stato un dono lucido e costante. Ha intrecciato una storia d'amore a Cristo, intima e santa, veramente unica, che culmina nella gloria».<sup>145</sup>

Questa disponibilità totale, da parte di Maria, all'evento dell'incarnazione redentrice del Figlio di Dio viene ribadita con particolare enfasi: «Per mezzo di Maria Dio si è fatto carne, è entrato a far parte di un popolo, si è fatto il centro della storia. Essa è il punto di collegamento del cielo con la terra. Senza Maria il Vangelo viene ad essere disincarnato, sfigurato, trasformandosi in una ideologia, in un razionalismo spiritualistico».<sup>146</sup>

La paradigmaticità di Maria non viene intesa in modo statico

<sup>143</sup> *Ib.* n. 292-303.

<sup>144</sup> *Ib.* n. 292.

<sup>145</sup> *Ib.*

<sup>146</sup> *Ib.* n. 301.

e passivo, ma in modo eminentemente dinamico e attivo. Maria, infatti, viene chiamata «stretta collaboratrice» e «cooperatrice attiva» dell'opera di Cristo: «Innalzata alla più grande partecipazione con Cristo, Maria è la stretta collaboratrice della sua opera. È stata "tutt'altro che donna passivamente remissiva o di una religiosità alienante" (MC 37). Non è solo il frutto mirabile della redenzione, è anche la cooperatrice attiva».<sup>147</sup> L'unione a Cristo e la cooperazione con lui è il modo migliore anche per lo sviluppo integrale delle proprie potenzialità umane e quindi per la creatività e per la realizzazione più alta da parte dell'uomo. Per questo Maria diventa la creatura nuova, la Nuova Eva, ponendosi con Cristo, «Signore della storia»,<sup>148</sup> a grande protagonista della storia: «In Maria si manifesta in modo sublime che Cristo non annulla la creatività di coloro che lo seguono. Maria è la creatura associata a Cristo, che sviluppa tutte le sue capacità e responsabilità umane, fino ad arrivare ad essere la nuova Eva a fianco del nuovo Adamo. Con la sua libera cooperazione alla nuova alleanza di Cristo, è la grande protagonista della storia».<sup>149</sup>

## 2. L'aspetto ecclesiologicalo della paradigmaticità di Maria

Dopo questo discorso teologico di fondo, di chiara derivazione conciliare e magisteriale,<sup>150</sup> Puebla passa subito a contestualizzare la paradigmaticità di Maria in preciso e diretto riferimento alla realtà e ai compiti della Chiesa in AL. Nel momento, infatti, in cui la Chiesa latinoamericana si impegna in modo massiccio e totale a tracciare le linee maestre dell'evangelizzazione nel presente e nel futuro, essa intende ispirarsi al grande modello ecclesiale che è Maria: «Ora, quando la nostra Chiesa latinoamericana vuole muovere un altro passo avanti nella fedeltà al suo Signore, alziamo lo sguardo alla figura vivente di Maria».<sup>151</sup>

Sono molteplici le suggestioni che da essa provengono per una maggiore esemplarità di vita e di opere. Le più importanti sembrano

<sup>147</sup> *Ib.* n. 293.

<sup>148</sup> *Ib.* n. 174, 195, 276, 436.

<sup>149</sup> *Ib.* n. 293.

<sup>150</sup> Cfr. *Lumen gentium* n. 63-65; cfr. anche l'Esort. apost. *Marialis cultus* di Paolo VI.

<sup>151</sup> Puebla n. 294.

essere le seguenti. Ispirandosi alla «Madre e Modello della Chiesa», la Chiesa latinoamericana deve essere con maggiore convinzione e trasparenza «Chiesa madre», «Chiesa famiglia», «Chiesa fedele», «Chiesa servizio», «Chiesa liberazione». In queste note Puebla fa sue molte delle indicazioni più concretamente innovatrici e legittime della teologia e della pastorale latinoamericana e soprattutto della riflessione concernente la religiosità popolare e la liberazione.

A imitazione creativa e dinamica della verginità feconda di Maria, la Chiesa latinoamericana intende essere anzitutto *Chiesa-Madre*. Pur rimanendo, cioè, eredità esclusiva di Cristo, come Maria — «Lei ci insegna che la verginità è un dono esclusivo a Gesù Cristo, e che per essa la fede, la povertà e l'obbedienza al Signore diventano feconde mediante l'azione dello Spirito» —,<sup>152</sup> essa vuole confermarsi come realtà materna sempre misericordiosamente aperta e disponibile all'accoglienza e al servizio di tutti i suoi figli: «Allo stesso modo anche la Chiesa intende essere madre di tutti gli uomini, non a detrimento del suo amore a Cristo, distraendosi da Lui o facendolo passare in secondo piano, ma in forza della sua comunione intima e totale con Lui. La verginità materna di Maria mantiene unite nel mistero della Chiesa queste due realtà: tutta di Cristo e, con Lui, tutta al servizio degli uomini».<sup>153</sup>

A complemento di tale dimensione materna, la Chiesa latinoamericana sempre su ispirazione di Maria — la Madre, che «ridesta il cuore filiale che dorme in ogni uomo»,<sup>154</sup> portandoci così a «sviluppare la vita del battesimo, mediante il quale siamo stati fatti figli»<sup>155</sup> — si propone di vivere il carisma della fraternità cristiana in una vita di esemplare comunione ecclesiale: «Così Maria fa sì che la Chiesa si senta una famiglia».<sup>156</sup>

La consonanza umana e spirituale di questa dimensione materna della *Chiesa-Famiglia* con l'indole e la disponibilità del popolo latinoamericano è notevolissima. Puebla, infatti, delineando il vero volto della Chiesa in AL — utopia che dovrebbe ispirare la realtà —

<sup>152</sup> *Ib.*

<sup>153</sup> *Ib.*

<sup>154</sup> *Ib.* p. 295.

<sup>155</sup> *Ib.*

<sup>156</sup> *Ib.*

tratteggia in tutte le sue implicanze la dimensione «familiare» della Chiesa: «Il nostro popolo latinoamericano chiama spontaneamente il tempio "Casa di Dio", perché intuisce che là si riunisce la Chiesa, come "Famiglia di Dio"». <sup>157</sup> Questa visione biblica e conciliare della Chiesa <sup>158</sup> come famiglia di Dio «tocca profondamente l'uomo latinoamericano che ha grande stima per i valori della famiglia e che cerca ansioso, davanti alla crescente indifferenza del mondo moderno, il modo di salvarli». <sup>159</sup>

Questa nota «familiare» della Chiesa, particolarmente vicina ai bisogni dell'uomo latinoamericano, non è indice «di tattica psicologica, ma di fedeltà alla propria identità: Perché la Chiesa non è il luogo dove gli uomini "si sentono", ma dove "si fanno" Famiglia di Dio: realmente, profondamente, ontologicamente. Si convertono veramente in figli del Padre, in Gesù Cristo, il quale li fa partecipi della sua vita per il potere dello Spirito, mediante il battesimo». <sup>160</sup> Puebla è cosciente che «questa grazia di filiazione divina è il gran tesoro che la Chiesa deve offrire agli uomini del nostro continente». <sup>161</sup>

Un'ulteriore caratteristica che la Vergine Santissima offre in modo paradigmatico all'imitazione della Chiesa latinoamericana è la sua esemplarità nella fede. <sup>162</sup> In un ambiente sempre più tentato dall'incredulità e dall'infedeltà a Dio, <sup>163</sup> Maria si presenta ancora come «Madre educatrice della fede»: <sup>164</sup> «Maria è riconosciuta come modello straordinario della Chiesa in ordine alla fede». <sup>165</sup> La Chiesa latinoamericana intende riconfermarsi come Maria *Chiesa Fedele*. Essa vuole essere, come Maria, «la credente, in cui la fede risplende come dono, apertura, risposta e fedeltà», «la discepola perfetta» che, nonostante le difficoltà e le incomprensioni provenienti dalla tragicità della storia umana e dall'imperscrutabilità dei disegni divini,

<sup>157</sup> *Ib.* n. 238; cfr. anche n. 255.

<sup>158</sup> Cfr. *Lumen gentium* n. 9-17.

<sup>159</sup> *Puebla* n. 239.

<sup>160</sup> *Ib.* n. 240.

<sup>161</sup> *Ib.*

<sup>162</sup> Cfr. *Lumen gentium* n. 53, 56-68, 61-65, 67. Per uno studio in contesto di questo aspetto dell'esemplarità di Maria, cfr. R. CARO MENDOZA, *Maria, Maestra de la fe para el mundo de hoy*, in *La Señora Santa María* p. 93-148.

<sup>163</sup> Cfr. *Puebla* n. 342, 546, 435 s., 1113.

<sup>164</sup> *Ib.* n. 290.

<sup>165</sup> *Ib.* n. 296.

persevera nella fede fino alla fine, fino alla croce, autentico «albero della vita». <sup>166</sup>

Il dinamismo creativo di Maria Vergine e Madre, fedele a Dio e ai suoi figli rinati nel battesimo, la rende modello di servizio ecclesiale: «La Scrittura la presenta come colei che, recandosi a servire Elisabetta in occasione del parto, le fa il servizio molto più grande di annunciarle il Vangelo con le Parole del Magnificat. A Cana sta attenta alle necessità della festa e la sua intercessione suscita la fede dei discepoli che "credettero in Lui" (Gv 2, 11)». <sup>167</sup> Maria, cioè, è stata la donna «che con la sua azione ha favorito la fede della comunità apostolica in Cristo [...] e la cui funzione materna si è dilatata, assumendo sul Calvario dimensioni universali [...]». <sup>168</sup> Sull'esempio di Maria, anche la Chiesa opera il suo servizio, prolungando sulla terra la presenza e l'azione evangelizzatrice di Cristo: «la Chiesa vive per evangelizzare». <sup>169</sup>

Il servizio di Maria, però, non si limita ad aprire gli uomini al Vangelo; esso ha dimensioni più ampie: «Paolo VI — continua Puebla — ci fa notare l'ampiezza del servizio di Maria con parole che hanno un'eco attualissima per il nostro continente: Essa è "una donna forte che ha conosciuto la povertà e la sofferenza, la fuga e l'esilio (Mt 2, 13-23); situazioni, che non possono sfuggire all'attenzione di chi voglia assecondare con spirito evangelico le energie liberatrici dell'uomo e della società"». <sup>170</sup> Come Maria, anche la Chiesa latinoamericana vuole essere *Chiesa-Servizio*. <sup>171</sup> Attraverso i suoi ministeri e carismi non solo intende continuamente annunciare all'uomo d'oggi che egli è figlio di Dio, ma «si impegna per la liberazione di tutto l'uomo e di tutti gli uomini (il servizio della pace e della giustizia è un ministero essenziale della Chiesa)». <sup>172</sup>

La paradigmaticità ecclesiale di Maria viene quindi qualificata da Puebla come servizio di liberazione dell'uomo oppresso. Tale anelito trova la sua più adeguata espressione nell'inno del Magnificat,

<sup>166</sup> *Ib.*

<sup>167</sup> *Ib.* n. 300.

<sup>168</sup> *Ib.* n. 302.

<sup>169</sup> *Ib.* n. 224; cfr. anche n. 349.

<sup>170</sup> *Ib.* n. 302.

<sup>171</sup> Cfr. *ib.* n. 1303.

<sup>172</sup> *Ib.* n. 1304.

autentico specchio dell'animo della Vergine. Esso ci ricorda la sofferenza di tutti i poveri d'Israele e di tutte le epoche, e la liberazione con la quale Dio viene loro incontro: «In questo poema — dice Puebla — raggiunge il suo punto culminante la spiritualità dei poveri di Jahwe e il profetismo dell'Antica Alleanza. È il cantico che annuncia il nuovo Vangelo di Cristo, è il preludio al Discorso della Montagna. Maria ci si manifesta qui vuota di sé, ponendo tutta la sua fiducia nella misericordia del Padre. Nel Magnificat si presenta come modello "per coloro che non accettano passivamente le avverse circostanze della vita personale e sociale, né sono vittime della 'alienazione', come si dice oggi, ma proclamano con lei che Dio è 'vendicatore degli umili' e, se ne è il caso, 'rovescia i potenti dal trono' [...]».<sup>173</sup> In relazione a questo passo, un teologo latinoamericano commenta: «Il Magnificat è un mosaico di testi scritti con le lacrime dei poveri di Israele: tutte le umiliazioni, i disprezzi e le oppressioni che hanno sopportato i poveri da parte dei ricchi, li indirizza Maria, in forma di inno e di lode, al Dio che fa meraviglie. Il Dio "vendicatore degli oppressi" (il "go'el" biblico), agisce in favore dei suoi con mano forte e braccio teso. Il Guerriero di Israele dà a ciascuno il suo. E Maria denuncia con parole dure ed efficaci le umiliazioni, così come annuncia la liberazione misericordiosa di Dio».<sup>174</sup>

A ragione il Magnificat è diventato oggi il testo più significativo per un discorso mariologico in chiave di liberazione latinoamericana.<sup>175</sup> Anche se non si può certo circoscrivere tutta la mariologia nell'ambito di questo cantico, e sebbene non si possa forzare e assolutizzare il suo contenuto, interpretandolo solo come un inno sovversivo o rivoluzionario e come un proclama politico contro gli oppressori e gli ingiusti, non si può tuttavia attenuare il grido di giustizia globale che emerge dall'inno della Vergine. Esso è certo «l'inno alla gratuità divina, al Dio che salva non per il potere della carne e del sangue, ma che assume una Vergine-povera per manifestare che è Lui che salva e realizza la promessa [...]».<sup>176</sup> Ma è anche l'inno di coloro che non accettano passivamente le avverse circostanze della vita

<sup>173</sup> *Ib.* n. 297.

<sup>174</sup> R. ORTEGA, *El Subversivo de Nazaret?*, in *Medellin* 5 (1979) p. 46, in una nostra traduzione.

<sup>175</sup> Cfr., ad es., la bibliografia citata a nota 100.

<sup>176</sup> ORTEGA, *El Subversivo* p. 48 s.

personale e sociale e che proclamano che Dio è vendicatore degli umili, e rovescia i potenti dal trono.<sup>177</sup>

Infatti la liberazione cristiana annunciata dal documento di Puebla non è affatto spiritualistica, disincarnata e astorica, ma autenticamente integrale,<sup>178</sup> totale,<sup>179</sup> storica:<sup>180</sup> essa abbraccia tutte le dimensioni dell'esistenza e stimola anche la promozione umana.<sup>181</sup> E la Chiesa latinoamericana è cosciente di aver sviluppato, a partire da Medellín, un processo dinamico di liberazione cristiana integrale, verso l'autentico compimento dell'uomo.<sup>182</sup> In particolare, la liberazione integrale di cui parla Puebla contiene «due elementi complementari e inseparabili: la liberazione da tutte le servitù del peccato personale e sociale, da tutto ciò che lacera l'uomo e la società e che ha la sua origine nell'egoismo e nel mistero dell'iniquità; e la liberazione per la crescita progressiva nell'essere, per la comunione con Dio e con gli uomini, che culmina nella perfetta comunione del cielo, dove Dio è tutto in tutti, e dove non vi saranno più lagrime».<sup>183</sup> Essa è quindi «una liberazione che si sta realizzando nella storia, quella dei nostri popoli e quella nostra personale, e che abbraccia le differenti dimensioni dell'esistenza: sociale, politica, economica, culturale, e il complesso delle loro relazioni».<sup>184</sup> In tutte queste dimensioni di liberazione umana «deve sempre circolare la ricchezza trasformatrice del Vangelo, [...]»,<sup>185</sup> altrimenti il messaggio dell'evangelizzazione liberatrice della Chiesa perderebbe il suo significato più profondo e finirebbe manipolato da sistemi ideologici e da partiti politici.<sup>186</sup>

È questo il contenuto della liberazione di cui la Chiesa latinoamericana si fa portatrice mediante la sua evangelizzazione.<sup>187</sup> Tale

<sup>177</sup> Cfr. *Puebla* n. 297.

<sup>178</sup> Cfr. *ib.* n. 141, 321, 465, 480, 696, 895, 1134.

<sup>179</sup> Cfr. *ib.* n. 26.

<sup>180</sup> Cfr. *ib.* n. 483.

<sup>181</sup> Cfr. *ib.* n. 355.

<sup>182</sup> Cfr. *ib.* n. 480.

<sup>183</sup> *Ib.* n. 482.

<sup>184</sup> *Ib.* n. 483.

<sup>185</sup> *Ib.*

<sup>186</sup> Cfr. *ib.*

<sup>187</sup> Per un approfondimento del concetto di «evangelizzazione liberatrice» in Puebla cfr. n. 491-506. Cfr. anche, fra l'altro, J. LOZANO BARRAGÁN, *Elementos para una teología de la liberación desde Puebla*, in *Medellin* 5 (1979) p. 357-387.

annuncio «non ricorre a nessuna forza di violenza né alla dialettica della lotta di classe». <sup>188</sup> Risulta, però, autentico quando trasforma «l'uomo in soggetto del suo proprio sviluppo, individuale e comunitario». <sup>189</sup> Quando diventa servizio al povero e all'oppresso: «Il miglior servizio al fratello è l'evangelizzazione che lo dispone a realizzarsi come figlio di Dio, lo libera dalle ingiustizie e lo promuove integralmente». <sup>190</sup>

Il servizio dunque della Chiesa latinoamericana è «un impegno per i più diseredati». <sup>191</sup> Il culmine del dinamismo di questa *Chiesa-Liberazione* è l'evangelizzazione liberatrice. E anche in questo Maria è paradigma ecclesiale efficace: «Da Maria, la quale nel suo canto del Magnificat proclama che la salvezza di Dio riguarda la giustizia verso i poveri, "parte anche l'impegno autentico verso gli altri uomini nostri fratelli, specialmente verso i più poveri e diseredati, e verso la necessaria trasformazione della società" [...]». <sup>192</sup>

### 3. La dimensione antropologica della paradigmaticità di Maria

Oltre a un influsso ecclesiologico sul modo di essere autenticamente Chiesa oggi in AL, la paradigmaticità di Maria racchiude in sé anche una originale dimensione antropologica. Essa svela all'uomo il mistero profondo del proprio essere. Più che con modelli astratti o con coordinate ideologiche, Puebla punta sull'esemplare concretezza di Maria. È Lei la creatura interamente rinnovata dalla grazia di Dio e diventata quindi vera immagine dell'uomo nuovo redento in Cristo. L'Immacolata Concezione e l'Assunzione sono i tratti decisivi di questo rifacimento dell'uomo. Sviluppando le virtualità antropologiche di questi due dogmi, Puebla esalta l'armonia esistente tra l'ordine della creazione e quello della grazia: «L'Immacolata Concezione ci offre in Maria il volto dell'uomo nuovo redento da Cristo, nel quale Dio rinnova, "in modo ancora più mirabile" [...], il progetto del paradiso. Nell'Assunzione ci si manifesta il senso e il destino del corpo santificato dalla grazia. Nel corpo glorioso di Maria

<sup>188</sup> Puebla n. 486.

<sup>189</sup> *Ib.* n. 485.

<sup>190</sup> *Ib.* n. 1145.

<sup>191</sup> *Ib.* n. 1141.

<sup>192</sup> *Ib.* n. 1144.

la creazione materiale comincia ad avere qualcosa del corpo risuscitato di Cristo». <sup>193</sup>

La riproposizione di questa realtà cristiana dell'uomo diventa particolarmente significativa oggi in un continente che purtroppo ospita il grave «peccato contro la dignità umana, peccato rigoglioso in America Latina: in quanto distrugge la vita divina nell'uomo, questo peccato costituisce il danno maggiore che una persona possa inferire a se stessa e agli altri». <sup>194</sup> Proprio per recuperare in pieno questa dignità perduta, Puebla ritiene che le verità e i misteri mariani non possono non illuminare beneficamente «un continente dove la profanazione dell'uomo è un fatto costante e dove molti si ripiegano in un passivo fatalismo»: <sup>195</sup> «In Maria abbiamo riscontrato la figura concreta nella quale raggiunge il suo culmine ogni liberazione e santificazione in seno alla Chiesa». <sup>196</sup> E conclude: «Dinnanzi a Cristo e a Maria devono essere rivalutati in America Latina i grandi lineamenti della vera immagine dell'uomo e della donna: tutti fundamentalmente eguali e membri della stessa stirpe, pur nella diversità di sesso, lingua, cultura e forma di religiosità, abbiamo per vocazione comune un unico destino che, includendo l'annuncio gioioso della nostra dignità, ci converte in evangelizzati ed evangelizzatori di Cristo in questo continente». <sup>197</sup>

Affermata in modo concreto la concezione che il Cristianesimo ha dell'uomo e della donna, della loro assoluta parità e dignità, Puebla introduce alcuni elementi nuovi nella riflessione teologica contemporanea. Sebbene non ancora sufficientemente delineati nelle

<sup>193</sup> *Ib.* n. 298. Per l'odierna discussione critica su questi dogmi cfr., ad es., E. M. TONIOLO, *La santità personale di Maria nel contesto dell'antropologia cristiana oggi*, in AA.VV., *Sviluppi teologici postconciliari e mariologia* (Roma, Città Nuova, 1977) p. 76-102; S. MEO, *Riflessi del rinnovamento della escatologia sul mistero e sulla missione di Maria*, *ib.* p. 103-127; G. MARTELEY, *L'al di là ritrovato. Cristologia dei fini ultimi* (Brescia, Queriniana, 1977); F. DE PAULA SOLÀ, *La virginidad perpetua de Maria y sus modernas interpretaciones*, in *Estudios Marianos* 42 (1978) p. 93-111; J. M. CASCANTE, *El dogma de la Inmaculada en las nuevas interpretaciones sobre el pecado original*, *ib.* p. 113-146; S. FOLGADO, *La Asunción de María a la luz de la nueva antropología teológica*, *ib.* p. 147-172; C. POZO, *El dogma de la Asunción en la «nueva» escatología*, *ib.* p. 173-188; A. MÚNERA DUNQUE, *Concebida sin Pecado Original*, in *Theologica Xaveriana* 29 (1979) p. 407-424.

<sup>194</sup> Puebla n. 330.

<sup>195</sup> *Ib.* n. 298.

<sup>196</sup> *Ib.* n. 333.

<sup>197</sup> *Ib.* n. 334.

loro più decisive implicanze, essi servono già ad arricchire notevolmente l'immagine cristiana della donna oggi.

Si tratta anzitutto della considerazione autonoma e positiva del fatto stesso di essere donna e dell'originalità quindi del *femminile* rappresentato da Maria nell'ambito della storia della salvezza. Si tratta, poi, in secondo luogo, della particolare *trasparenza e presenza del volto stesso di Dio in Maria in quanto donna*. Aggiungiamo subito che sono semplici indizi, ma sufficienti a mostrarci il continuo progresso compiuto dalla teologia — alla luce della rivelazione cristiana e in concorso con le altre scienze umane — per la riscoperta e per la rivalorizzazione del grande mistero che è l'uomo.

Coscienti dell'ingiusta situazione di «emarginazione» di cui sono vittime le donne in genere e quelle latinoamericane in modo particolare,<sup>198</sup> e decisi a cogliere l'impegno per la promozione umana e cristiana della donna come un autentico «segno dei tempi»,<sup>199</sup> i Vescovi latinoamericani, volgendo a Maria, fanno questa enfatica affermazione di principio: «Maria è donna».<sup>200</sup> L'asserto che include ricchezze insospettite si pone nell'odierno contesto culturale, dinamicamente teso su scala mondiale all'adeguata decifrazione e affermazione dell'essere donna. Anzi, fermamente deciso a un cambio epocale, segnato dal passaggio da una società sostanzialmente patriarcale, fondata sul predominio del maschio e della razionalità, a una società centrata sulla «persona» umana in quanto tale, e sull'equilibrio delle sue componenti maschili e femminili, fatte di razionalità e di oggettività, ma anche di intuizione e di soggettività. Da una società, insomma, del *logos* a una società della *sophia*.

A questa avventura intorno alla cifra donna e all'esatta delimitazione dell'autentico statuto dell'essere donna, sta contribuendo un'agguerrita ricerca interdisciplinare.<sup>201</sup> Dall'approssimazione fenomeno-

<sup>198</sup> *Ib.* n. 834-839.

<sup>199</sup> *Ib.* n. 847.

<sup>200</sup> *Ib.* n. 299.

<sup>201</sup> Cfr., per un primo approccio al problema, E. METZKE, *Anthropologie des sexes* n. 43 (1959) p. 27-52; *Masculin et Féminin*, in *Lumière et Vie* n. 106 (1972) p. 3-113; J.-M. AUBERT, *La femme. Antiféminisme et christianisme* (Paris, Cerf-Desclée, 1975) tr. it. 1976; M. T. BELLENZIER, *Panorama bibliografico sulla «questione femminile»*, in *Rassegna di Teologia* 16 (1975) p. 552-565, 17 (1976) p. 81-91; *Id.*, *Bibliografia sulla questione femminile*, in *Orientamenti Sociali* 33 (1977) n. 5 p. 109-113; M. A. O'NEILL, *Toward a renewed Anthropology*, in *Theological Studies*

logica al femminile e da quella filosofica possiamo dedurre, ad es., le seguenti affermazioni fondamentali su una corretta grammatica del femminile: la differenza dei sessi, la loro inclusività e reciprocità, la loro storicità (fatta spesso di una dialettica in genere di predominio dell'uomo sulla donna), l'originalità storica (che concretamente attribuisce al femminile quanto concerne la dimensione della vita, dell'interiorità, della misteriosità, della religiosità, della tenerezza), l'unità nella differenza.<sup>202</sup>

L'interrogazione teologica, venuta alla ribalta in questi ultimi anni soprattutto in relazione al problema del sacerdozio della donna nella Chiesa (cfr. la dichiarazione *Inter insigniores* del 1977),<sup>203</sup> cerca a sua volta di determinare il significato del femminile alla luce della rivelazione cristiana.<sup>204</sup> Questa problematizzazione segue

36 (1975) p. 725-736; E. CLARK - H. RICHARDSON (eds.), *Women and religion. A Feminist Sourcebook of Christian Thought* (New York, Harper and Row, 1977); B. SCATASSA, *Emerografia sulla questione femminile*, in *Orientamenti Sociali* 33 (1977) n. 5 p. 115-141; E. SULLEROT (éd.), *Le fait féminin* (Paris, Fayard, 1978); A. RIVERA, *Bibliografía sobre María y la mujer*, in *Ephemerides Mariologicae* 29 (1979) p. 53-63.

<sup>202</sup> Cfr. BOFF, *El nostro materno* p. 47-74; qui a p. 74-76.

<sup>203</sup> Per una lettura e valutazione teologica della dichiarazione della S. Congregazione per la dottrina della fede cfr. L. LIGIER, *Il problema del sacerdozio della donna nella Chiesa*, in A. AMATO (a cura), *Temi teologico-pastorali* (Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1977) p. 11-29 (con bibliografia a p. 10 s nota 2).

<sup>204</sup> Per un'introduzione bibliografica cfr. H. RONDET, *Eléments pour une théologie de la femme*, in *Nouvelle Revue Théologique* 79 (1957) p. 915-940; S. TERRIEN, *Towards a Biblical Theology of Womanhood*, in *Religion in Life* 42 (1973) p. 322-333; A. MANARANCHE, *L'Esprit et la Femme* (Paris, Seuil, 1974); L. RUSSEL, *Human Liberation in a feminist perspective. A Theology* (Philadelphia, Westminster Press, 1974) tr. it. 1977; G. H. TAVARD, *Woman in Christian Tradition* (Notre Dame, University Press, 1974); C. R. O'CONNOR, *Woman and Cosmos: The Feminine in the Thought of Pierre Teilhard de Chardin* (Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1974); J. MASSON, *De mulieris loco et officio in mundo et in Ecclesia. Reflexiones post recentiore Synodum Episcoporum*, in *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 64 (1975) p. 61-74; G. DAVIS, *Woman and the Church*, in *Religion in Life* 44 (1975) p. 338-346; J. GALOT, *Teologia della donna*, in *La Civiltà Cattolica* 126 (1975) II p. 231-241; *Sulla condizione femminile*, in *Vita e Pensiero* 58 (1975) n. 3-4; *Le donne nella Chiesa*, in *Concilium* 12 (1976) n. 1; J. GALOT, *La donna e lo Spirito*, in *La Civiltà Cattolica* 127 (1976) III p. 345-358; *Frau - Kirche - Ökumene*, in *Una Sancta* 32 (1977) n. 4; H. H. OTWELL, *And Sarah Laughed: The Status of Women in the Old Testament* (Philadelphia, The Westminster Press, 1977); M. DE MERODE, *Une théologie primitive de la femme?*, in *Revue Théologique de Louvain* 9 (1978) p. 176-189; P. MURRAY, *Black Theology and Feminist Theology: A Comparative View*, in *Anglican Theological Review* 60 (1978) p. 3-24; *Le donne in una chiesa maschile?*, in *Concilium* 16 (1980) n. 4; M. MIDALI, *Il rapporto uomo donna nella società e nella Chiesa* in *Id.*, *Teologia pastorale fondamentale* (Roma, LAS, 1980) p. 100-145, con ampia bibliografia ragionata a p. 179-199 (poligrafato).

una duplice catena di domande: in che senso e fino a che punto il femminile costituisce una ridefinizione originale dello stesso essere uomo; in che senso e fino a che punto il femminile può essere un tramite e una via, che Dio stesso percorre per manifestarsi all'uomo e per dar così una più articolata rivelazione del suo essere e del suo agire. Come risposta immediata e sintetica a tali interrogativi alleghiamo qui alcuni principi di una recente sintesi teologica del femminile: 1) uguaglianza creazionale dell'uomo e della donna; 2) differenza e reciprocità dell'essere uomo o donna; 3) il femminile come rivelazione di Dio; 4) Maria, come principio femminile di salvezza, non solo perché è la pienezza di realizzazione del femminile come vergine e madre, ma anche nel senso di una relazione intima, mediante il mistero dell'incarnazione, alla persona del Salvatore; 6) la pienezza del femminile si trova non nell'uomo ma in Dio.<sup>205</sup>

Da ciò si deduce l'originalità teologica del femminile, insieme al maschile opera suprema di Dio, creata anch'essa a immagine e somiglianza di Dio. Sì che le caratteristiche del femminile — vita, tenerezza, mistero, interiorità, dolcezza — sono via di accesso a Dio e trovano in lui il loro compimento. Si scopre inoltre che spesso Dio ha rivelato se stesso attraverso il femminile: la tematica della *Sapienza* e le caratteristiche legate all'immagine materna di Dio nel Vecchio Testamento veicolano aspetti dell'essere e dell'agire di Dio.<sup>206</sup>

Tutto ciò la tradizione cristiana l'ha visto compiutamente realizzato in Maria, che sintetizza l'apice della realizzazione del disegno di Dio relativo al femminile. Partecipando, nella specifica originalità di vergine e madre, al piano divino della redenzione e rivelando nel suo volto materno la tenerezza infinita dell'essere stesso di Dio. Con una intuizione di autentica sapienza cristiana, così un campesino colombiano sintetizza la rivelazione materna di Dio in Maria: «La

<sup>205</sup> Cfr. BOFF, *El rostro materno de Dios* p. 93-98.

<sup>206</sup> Cfr. *ib.* p. 99-114. Diciamo subito che, pur apprezzando le suggestioni di Boff — proposte del resto come ipotesi di lavoro da sottomettere al vaglio della critica teologica e della Chiesa (*ib.* p. 14 e 114) —, non condividiamo la sua interpretazione di considerare, cioè, la Vergine Santissima come ipostaticamente unita allo Spirito Santo, terza persona della Santissima Trinità (*ib.* p. 114-127). E questo — senza voler entrare qui nella disamina dettagliata del problema — per una fondamentale ragione di una essenziale diversità di statuto ontologico di Maria da Cristo.

Virgen Santísima es para mí, junto con Cristo, la revelación clara de Dios».<sup>207</sup>

A questo quadro teologico molto aperto e nuovo si richiama Puebla quando afferma che Maria è donna, esplicitando compiutamente l'originalità del «femminile» mariano: «È "la benedetta fra tutte le donne". In lei Dio ha conferito alla donna una dignità di dimensioni insospettate. In Maria il Vangelo ha penetrato la femminilità, l'ha redenta ed esaltata. Ciò è di capitale importanza per il nostro orizzonte culturale, nel quale la donna dev'essere molto più valorizzata, mentre si sta definendo più chiaramente ed ampiamente la parte che le compete nella società. Maria è garanzia della grandezza femminile, indicando il modo specifico dell'essere donna, con quella sua vocazione a essere anima, donazione capace di spiritualizzare la carne e di incarnare lo spirito».<sup>208</sup> Puebla vede inoltre in Maria il paradigma della partecipazione della donna al piano salvifico di Dio e della Chiesa. Nella Chiesa, infatti, «la donna partecipa dei doni di Cristo e diffonde la sua testimonianza»<sup>209</sup> «come Maria nell'Annunciazione, accettando incondizionatamente la Parola di Dio; nella Visitazione, servendo e annunciando la presenza del Signore; nel Magnificat, cantando profeticamente la libertà dei figli di Dio e il compimento della promessa; nella Natività, dando alla luce il Verbo di Dio e offrendolo all'adorazione di tutti quelli che lo cercano, siano essi semplici pastori o sapienti venuti da terre lontane; nella fuga in Egitto, sopportando le conseguenze dei sospetti e della persecuzione di cui è oggetto il Figlio di Dio; di fronte al comportamento misterioso e adorabile del Signore, conservando tutto nel suo cuore; in una presenza attenta alle necessità degli uomini, provocando il "segno messianico", favorendo la festa; al momento della croce, forte, fedele e aperta ad accogliere in modo materno e universale; nell'ardente attesa, con tutta la Chiesa, della pienezza dello Spirito; nell'Assunzione, celebrata nella Liturgia come la Donna, simbolo della Chiesa dell'Apocalisse».<sup>210</sup>

Oltre che esemplare supremo di realizzazione femminile, Maria

<sup>207</sup> ZULUAGA, *La Religiosidad Popular* p. 46.

<sup>208</sup> Puebla n. 299.

<sup>209</sup> *Ib.* n. 843.

<sup>210</sup> *Ib.* n. 844.



è, anche per Puebla, rivelazione del volto materno di Dio. Essa è «una presenza e un sacramentale dei lineamenti materni di Dio».<sup>211</sup> E contestualizzando la rivelazione materna di Dio in Maria nell'ambito latinoamericano, aggiunge: «Sin dalle origini — nella sua apparizione di Guadalupe e sotto questa invocazione — Maria ha costituito il grande segno, dal volto materno e misericordioso, della vicinanza del Padre e di Cristo, con i quali ci invita a entrare in comunione».<sup>212</sup>

### VII. Puebla: un nuovo orizzonte mariologico

In conclusione, la mariologia di Puebla si pone in un nuovo orizzonte teologico, presentando Maria non tanto nella prospettiva devozionale di oggetto passivo di venerazione e di culto, quanto soprattutto nel suo aspetto profondamente dinamico e profetico di maternità ecclesiale e di paradigmaticità umana. Pur assicurando inequivocabilmente a Maria tutta la sua densità biblica e dogmatica tradizionale, Puebla immette con sapiente equilibrio nel suo programma di evangelizzazione tutti i fermenti e gli apporti positivi del contemporaneo discorso teologico sull'inculturazione della fede, sulla religiosità popolare, sulla liberazione integrale, sulla rivalutazione del femminile in quanto tale. Ed è a partire da questa salda coscienza di fede ecclesiale e da questo ampio e aggiornato quadro ermeneutico, che i Vescovi latinoamericani reinterpretano Maria in una visione altamente contestualizzata nella realtà socioculturale del loro continente, di cui la Vergine stessa è simbolo luminoso di identità umana e cristiana.

La presentazione, quindi, di Maria a partire dai suoi titoli di Madre e Modello della Chiesa e dell'uomo, non viene intesa in modo generico e astorico, ma nella concreta situazione socioculturale dell'AL. Maria è, cioè, Madre e Modello della Chiesa latinoamericana e dell'uomo e della donna latinoamericani. Con una conseguente ricomprensione zonale dell'originalità di essere Chiesa e di essere uomo o donna in AL. A proposito, ad esempio, della paradigmaticità antropologica di Maria, essa costituisce uno stimolo decisivo alla

<sup>211</sup> *Ib.* n. 291.

<sup>212</sup> *Ib.* n. 282.

ricomprensione e alla rivalutazione della fondamentale dignità dell'uomo latinoamericano e alla sua liberazione: i dogmi mariologici, infatti, sottolineando la vera immagine dell'uomo redento in Cristo, evidenziano per clamoroso contrasto la concreta situazione di non salvezza e di non liberazione in cui versa ancora l'uomo in AL. Nel mistero, poi, specifico della femminilità Maria contribuisce a dare densità umana e cristiana a questa dimensione dell'uomo. Anche la donna, infatti, come Maria, può essere via a Dio e rivelazione dell'essere stesso di Dio tra gli uomini.

Tutto ciò Puebla lo afferma nel contesto di una concreta realtà umana ed ecclesiale. In un quadro cristologico e mariologico del tutto tradizionale nei suoi contenuti fondamentali, si riesce così a dare accenti inediti e fecondi all'immagine di Maria, rendendola pienamente credibile all'uomo e alla Chiesa latinoamericana: «Il popolo latinoamericano — così conclude la trattazione mariana il documento di Puebla — sa tutto questo [...]. Questa Chiesa, che con nuova lucidità e decisione vuole evangelizzare nel profondo, alla radice e nella cultura del popolo, si volge a Maria perché il Vangelo si faccia maggiormente carne e cuore dell'America Latina. È questa l'ora di Maria, il tempo di una nuova Pentecoste cui essa presiede con la sua preghiera, quando sotto l'influsso dello Spirito Santo la Chiesa inizia una nuova tappa del suo pellegrinaggio. Sia Maria, in questo cammino, "stella della evangelizzazione sempre rinnovata" (EN 81)».<sup>213</sup>

In Puebla la mariologia offre un riuscito esempio di riespressione decisamente accessibile alla particolare udienza latinoamericana, raggiungendo una elevatissima concretezza di acculturazione zonale. A ragione, pertanto, la Vergine Santissima può apparire ai Vescovi e al popolo col «volto meticcio di Maria di Guadalupe».<sup>214</sup>

ANGELO AMATO, S.D.B.

Pontificia Università Salesiana  
Piazza Ateneo Salesiano, 1  
00139 Roma (Italia)

<sup>213</sup> *Ib.* n. 303.

<sup>214</sup> *Ib.* n. 446.