

INCULTURAZIONE E MARIOLOGIA

1. L'«AUDITUS CULTURAE» COME LEGGE
DELL'ANNUNCIO CRISTIANO NELLA STORIA

Insieme ad altre dimensioni - come, ad esempio, la pluralità delle tradizioni teologiche, il dialogo ecumenico, l'attenzione alle religioni non cristiane, la pastoraltà della ricerca teologica e la sua interiorizzazione in una armonica esistenza spirituale -,¹ l'«inculturazione» sta emergendo come un'istanza urgente e indispensabile non solo della teologia missionaria, ma del metodo teologico in quanto tale. L'enciclica *Redemptoris Missio* (7 dicembre 1990) di Giovanni Paolo II sottolinea l'esigenza dell'inculturazione della fede, come compito ecclesiale grave e urgente soprattutto oggi.²

Già il Vaticano II aveva parlato dell'evangelizzazione come un continuo processo di «adattamento culturale», di «dialogo con le culture», di «scambio vitale con le diverse culture dei popoli» (GS n. 44, 58). Nella *Gaudium et spes* l'inculturazione viene considerata la legge perenne dell'evangelizzazione: «L'annuncio "inculturato" della parola rivelata deve continuare ad essere la legge di ogni evangelizzazione» («Verbi revelati "accommodata praedicatio" lex omnis evangelizationis permanere debet»: GS n. 44).³

¹ Cf. AMATO A., *Formazione teologica*, in DAL COVOLO E. - TRIACCA A.M., *Sacerdoti per la nuova evangelizzazione*, LAS, Roma 1994, p. 213-222.

² L'inculturazione è una "necessitas [...] hodie praesertim gravis et urgens" (RMi n. 52).

³ Per la comprensione conciliare di «cultura», come globalità dei modi di vivere, di esprimersi, di comportarsi dell'uomo nella storia e nella società, cf. GS n. 53. Per un adeguato approfondimento del tema, cf. CARRIER H., *Évangile et cultures de Léon XIII à Jean-Paul II*, LEV - Médiaspaul, Cité du Vatican - Paris 1987; LUZBETAK L.J., *The Church and Cultures. New Perspectives in Missiological Anthropology*, Orbis Books, Maryknoll 1988; PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Fede e cultura alla luce della Bibbia*, Elledici, Torino 1981; POUPARD P., *Il Vangelo nel cuore delle culture*, Città Nuova, Roma 1988; SCHREITER R.J., *Faith and Cultures. Challenges to a World Church*, in «Theological Studies» 50 (1989) p. 744-760. La continua attenzione della chiesa al dialogo con le culture ha promosso l'istituzione nel 1982 del Pontificio Consiglio della Cultura, che ha pubblicato dal 1988 un bollettino semestrale dal titolo «Chiesa e culture». Dal 1993 lo stesso Consiglio cura la rivista «Cultures et foi».

Tale affermazione è suffragata dalla storia della catechesi e dell'evangelizzazione cristiana a partire dall'insegnamento stesso di Gesù.⁴

Nell'epoca patristica ci fu un laboriosissimo dialogo culturale con lo stoicismo e il medioplatonismo filosofico, oltre che con le «religioni non cristiane», che pullulavano nell'impero romano del tempo.⁵ Sull'esempio del mondo greco-romano, anche le grandiose e plebiscitarie conversioni dei popoli germanici e slavi furono sapienti imprese di inculturazione della fede (adozioni di usi, costumi, lingue, comportamenti giuridici, espressioni religiose). Così come le dotte "summe" medievali possono essere considerate non solo innovative conquiste metodologiche (l'uso del metodo dialettico in teologia), ma soprattutto opere di dialogo tra cristianesimo, islam e giudaismo (cf., ad esempio, la *Summa contra Gentiles* di S. Tommaso). Gli stessi grandi scismi ecclesiali d'Oriente (1054) e d'Occidente (sec. XVI) possono essere visti come affermazioni di differenti concezioni e tradizioni culturali nel vivere il cristianesimo da parte di determinate comunità orientali e occidentali anglo-sassoni.

Anche l'evangelizzazione «amerindiana» del sec. XVI fu una laboriosa opera di inculturazione della fede in un contesto socio-culturale assolutamente nuovo e grandemente differenziato, caratterizzato da una grande diversità geografica e climatica, da una ricca varietà di popoli e tribù con differenti livelli culturali (da civiltà avanzatissime a quelle primitive), con una molteplicità di organizzazione politica, sociale e religiosa, e con un imponente patrimonio di lingue parlate dai nativi.⁶ Esempari in questo processo di inculturazione restano i noti catechismi «pictografici» del sec. XVI, che riassumevano la dottrina cristiana in ideogrammi e disegni della scrittura azteca. Si veda, ad esempio, il catechismo pictografico di Pietro di Gand (Pedro de Gante), belga, uno dei primi francescani arrivati missionari in Messico nel 1523 e morto quasi centenario nel 1572. Imparò bene la lingua del posto e dipinse il catechismo tra il 1525 e il 1528. Usò la cosiddetta «scrittura rebus» ispirata direttamente ai segni «nahuas», una tecnica

⁴ Cf. AMATO A., «Verbi revelati "accommodata praedicatio" lex omnis evangelizationis» (GS n. 44). *Riflessioni storico-teologiche sull'inculturazione*, in «Ricerche Teologiche» 2 (1991) p. 101-124.

⁵ Per l'inculturazione nei padri preniceni e postniceni, cf. rispettivamente gli studi di F. Bergamelli e O. Pasquato, in AMATO A. - STRUS A., *Inculturazione e formazione salesiana*, SDB, Roma 1984, p. 57-73; 75-115.

⁶ *Inculturación del Indio*, Ed. Cátedra V° Centenario, Salamanca 1988.

espressiva mediante la quale le persone e le cose sono disegnate in modo essenzialissimo e le relazioni con segni convenzionali. Il catechismo contiene delle vere e proprie «strisce» colorate, straordinarie anticipatrici dei nostri «cartoons».⁷ Anche i *Coloquios* di Bernardino de Sahagún (+1590)⁸ sono un esempio della disponibilità al dialogo e alla comprensione della mentalità indigena da parte dei missionari. In questo contesto l'evento di Guadalupe (1531) è un ulteriore esempio del rapporto intrinseco tra evangelizzazione e cultura all'inizio dell'evangelizzazione latinoamericana, a dieci anni dalla conquista dell'impero azteco (1519-1521). Sebbene quasi ignorato dalla storia della chiesa e sebbene sia stato ufficialmente riconosciuto da Benedetto XIV solo nel 1754, esso segnò l'inizio di un cristianesimo «nuovo».⁹ La sua novità è essenzialmente teologica. Non fu la semplice continuazione del cristianesimo europeo, ma il sorgere di un cristianesimo profondamente inserito nella cultura e nella vita del popolo indigeno. E di questa novità fu espressione e simbolo la Vergine di Guadalupe. La simbologia dell'apparizione e dell'immagine di Maria, così come rimase impressa sul mantello di Juan Diego, denuncia un profondo inserimento culturale dell'annuncio fatto all'«indio» Juan Diego e in lui a tutti gli indigeni del nuovo continente. La visione segna non solo una delle tappe iniziali più significative dell'evangelizzazione dell'America Latina: essa indica anche 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.

Un'altra significativa pagina di inculturazione della fede fu scritta dal grande missionario Matteo Ricci, che si fece «cinese con i cinesi»: ne imparò bene la lingua, cinesizzò il suo nome in «Li Madou», vestì prima l'abito buddista e poi (accorgendosi che con tale abito «monacale» non pote-

⁷ Cf. CORTES CASTELLANOS J., *El Catecismo en pictogramas de fray Pedro de Gante*, Ed. Fundación Universitaria Española, Madrid 1897. Si veda la rappresentazione di Maria in questi catechismi. Cf. AMATO A., *Maria nella prima evangelizzazione dell'America Latina*, in «Riparazione Mariana» 77 (1992) n. 2 p. 9-12.

⁸ Cf. FRAY BERNARDINO DE SAHAGUN, *Los Diálogos del 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas. Coloquios y doctrina cristiana con la que los doce frailes de San Francisco, enviados por el Papa Adriano VI y por el Emperador Carlos V, convirtieron a los indios de Nueva España. En lengua mexicana y española*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México 1986.

⁹ Per la documentazione storica, cf. AMATO A., *Mariologia in contesto. Un esempio di teologia inculturata: «Il volto meticcio di Maria di Guadalupe»* (Puebla n. 446), in «Marianum» 42 (1980) p. 421-469.

va dialogare e quindi incidere culturalmente sulla società cinese) l'abito dei letterati confuciani, scrisse libri in cinese, visse a Pechino dal 1601 alla sua morte (1610): «In breve, siam fatti cini ut Christo sinas lucrificiamus».¹⁰

2. LA RINNOVATA COSCIENZA DELL'INCULTURAZIONE DELLA FEDE

Una rinnovata presa di coscienza della necessità dell'inculturazione della fede da parte dell'intera comunità cristiana (e soprattutto da parte della riflessione teologica) e una sua corrispondente e inequivocabile legittimazione da parte del magistero si sono avute dopo il Vaticano II.

I sinodi dei vescovi del 1974 (*Evangelizzazione nel mondo contemporaneo*) e del 1977 (*La catechesi ai giovani nel mondo contemporaneo*), con le rispettive esortazioni apostoliche *Evangelii nuntiandi* (1975) di Paolo VI e *Catechesi tradendae* (1979) di Giovanni Paolo II, hanno ribadito il fatto che non solo l'annuncio missionario, ma anche quello fatto in terre tradizionalmente cristiane deve qualificarsi come dialogo incessante con le culture. Nel sinodo episcopale del 1974 - decisivo per la teologia dell'inculturazione - la maggior parte dei vescovi africani, asiatici e latinoamericani abbandonarono i termini e i concetti «adattamento» e «accomodazione», ritenuti superficiali e paternalistici,¹¹ per quelli più adeguati di «incarnazione», «indigenizzazione», «acculturazione», «inculturazione», «contestualizzazione».¹²

Fu il sinodo del 1977 a 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 cardinale Jaime Sin di Manila, riferendosi al carattere poco aperto alla cultura dei catechismi tradizionali, aveva affermato che ciò era lontano dallo spirito del Vaticano II e dal processo di «inculturazione» da esso promosso.¹³ Il messaggio finale del sinodo dice pertan-

¹⁰ «Ci siamo fatti cinesi per guadagnare i cinesi a Cristo». Così scriveva, in un italiano mescolato al latino, Matteo Ricci in una lettera al suo superiore. Cf. *Opere storiche del P. Matteo Ricci S.J.*, edite a cura del Comitato per le onoranze nazionali, con prolegomeni, note e tavole, da P. Tacchi Venturi, vol. II: *Le lettere dalla Cina*, Tip. Giorgetti, Macerata 1913, p. 416.

¹¹ Cf. CAPRILE G., *Il Sinodo dei Vescovi. Terza Assemblea Generale (27 settembre - 26 ottobre 1974)*, La Civiltà Cattolica, Roma 1975, p. 140, 616.

¹² Cf. *ib.*, p. 187, 616.

¹³ Cf. CAPRILE G., *Il Sinodo dei Vescovi. Quarta Assemblea Generale (30 settembre - 29 ottobre 1977)*, La Civiltà Cattolica, Roma 1978, p. 104.

to: «Hoc sensu dicere licet catechesim quoddam instrumentum inculturationis esse» (n. 5).¹⁴

Nella *Catechesi tradendae* Giovanni Paolo II così descrive il concetto di inculturazione: «[...] 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. E' 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).¹⁵

Si sono interessati di questo tema sia la Pontificia Commissione Biblica, nella sessione plenaria del 1979,¹⁶ sia la Commissione Teologica Internazionale, con il documento «Fede e inculturazione», pubblicato nel 1989.¹⁷ Un'importante tappa della presa di coscienza di questa tematica da parte delle chiese particolari latinoamericane fu Puebla (1979), il cui documento, nell'ampissima seconda parte tratta in modo esplicito il tema della evangelizzazione della cultura (n. 385-443).

L'importanza scientifica e pastorale dell'inculturazione è poi evidenziata dal moltiplicarsi di studi, riviste specializzate, bibliografie sulla teologia dell'inculturazione e sulle varie teologie inculturate.¹⁸

¹⁴ *ib.*, p. 561.

¹⁵ Si fa notare come ci sia differenza tra «acculturazione» e «inculturazione». L'acculturazione dice incontro e relazione tra vangelo e cultura. L'inculturazione è interazione, azione trasformatrice che il vangelo esercita in una determinata cultura, riformandola e allo stesso tempo arricchendosi dei valori di quella determinata cultura. Cf., ad esempio, CARRIER H., *Lexique de la culture*, Desclée, Tournai Louvain-la-Neuve 1992, p. 195-196.

¹⁶ Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Fede e cultura alla luce della Bibbia*, Elle Di Ci, Leumann Torino 1981.

¹⁷ Cf. COMMISSIONE TEOLÓGICA INTERNAZIONALE, *Fede e inculturazione*, in «La Civiltà Cattolica» 140 (1989) I p. 158-177.

¹⁸ Cf., ad esempio, la collana *Inculturation. Working Papers on Living Faith and Cultures* diretta da Ary A. Roest Crolius, della Università Gregoriana di Roma, iniziata nel 1982. Cf. anche AMALORPAVADASS D.S., *Theological Reflections on Inculturation*, in «Studia Liturgica» 20 (1990) p. 116-136; BYRNE A., *Some Ins and Outs of Inculturation*, in «Annales Theologici» 4 (1990) p. 109-149; CHENU B., *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Le Centurion, Paris 1987; COLOMBO G., *La fede e l'inculturazione*, in «Teologia» 15 (1990) p. 172-182;

3. CRITERI DI INCULTURAZIONE

3.1. Criterio cristologico: l'incarnazione di Cristo e la conversione delle culture¹⁹

Cristo è il criterio fontale del processo di inculturazione. La sua incarnazione è il risanamento radicale della «natura» umana (decaduta col peccato) e della sua «cultura» (anche religiosa = la legge) attraverso la grazia: «la legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo» (Gv 1,17). L'incarnazione di Cristo è la reintegrazione per grazia del progetto originario di Dio nei confronti dell'uomo: «Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia» (Gv 1,16). Il processo d'inculturazione è una vera e propria incarnazione di Cristo e del suo vangelo in una determinata cultura. Esso implica nascita, crescita, morte e risurrezione: «Il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14). Tenendo conto della realtà divino-umana di Gesù Cristo, il «tra noi» ha un duplice significato. Egli si incarnò «nella cultura ebraica del tempo», ma anche «nell'intera umanità». Anzitutto, egli nacque e fu accolto - da quelli che lo accolsero (Gv 1,12) - nella cultura ebraica, da cui egli «proviene secondo la carne» (cf. Rm 9,5). Questo implica in concreto assimilazione e

COSTA R. (ed.), *One Faith, Many Cultures. Inculturation, Indigenization and Contextualization*, Orbis Books, Maryknoll 1988; DUCRUET J., *La foi chrétienne dans une situation de pluralisme culturel*, in «Revue Théologique de Louvain» 20 (1989) p. 32-58; FANG M., *Teología de la inculturación*, in «Stromata» 41 (1985) p. 303-326; FITZPATRICK J.P., *One Church, Many Cultures. The Challenge of Diversity*, Sheed and Ward, Kansas City 1987; PIROTTE J., *Évangélisation et cultures. Pour un renouveau de la missiologie historique*, in «Revue Théologique de Louvain» 17 (1986) p. 419-443; POUPARD P., *Théologie de l'évangélisation des cultures*, in «Stromata» 41 (1985) p. 277-299; SARAIVA MARTINS J., *Missione e Cultura*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1986; SCHINELLER P., *Inculturazione come pellegrinaggio verso la cattolicità*, in «Concilium» 25 (1989) p. 710-720; ID., *A Handbook on Inculturation*, Paulist Press, New York 1990; SHORTER A., *Toward a Theology of Inculturation*, Chapman, London 1988; STANDAERT N., *L'histoire d'un néologisme. Le terme "inculturation" dans les documents romains*, in «Nouvelle Revue Théologique» 110 (1988) p. 555-570.

A partire dal 1980 viene pubblicata dal Missionswissenschaftliches Institut Missio di Aachen (Germania) la rivista «Theologie im Kontext», che informa sulla produzione teologica «inculturata» nelle varie zone ecclesiali dell'Africa, America Latina, Asia e Oceania.

Cf., ad esempio, AMATO A., *Inculturazione, Teologia in contesto. Elementi di bibliografia scelta*, in «Salesianum» 45 (1983) p. 79-111; ANDRES VELA J., *Evangélización y cultura*, in «Theologica Xaveriana» 40 (1990) p. 107-132; ENGLAND J.C., *Contextual Theology in Asian Countries. A Selected Annotated Bibliography*, in «Ching Feng» 27 (1984) p. 217-232.

¹⁹ Cf. VANHOYE A., *Nuovo Testamento e inculturazione*, in AMATO - STRUS, *Inculturazione*, p. 41-56; MOLONEY F., *Jesus Christ: The Question to Cultures*, in «Pacifica» 1 (1988) p. 15-43.

uso della cultura del suo tempo, attraverso l'educazione soprattutto religiosa. Tuttavia, avendo egli unito a sé la natura umana, l'incarnazione del Figlio di Dio implica in un certo modo la sua unione con ogni persona umana (cf. GS n. 22). In ciò consiste la «particolarità» e la contemporanea «universalità» di Cristo, la sua «ebraicità» e la sua «trascendenza culturale». Egli pur vivendo in una cultura particolare la trascende e si apre a tutti: «è il Signore di tutti» (At 10,36).

Allo stesso modo, il vangelo viene annunciato e accolto in una cultura particolare. Approda a un nuovo lido, entra in un nuovo paese, diventa «cultura locale». Però, esso mantiene la sua universalità, la sua caratteristica di «annuncio di salvezza universale»: «Non c'è più Giudeo né Greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,28). Inoltre, come Cristo predicò e operò tra i suoi contemporanei, ponendo una nuova e onnicomprensiva domanda di senso e di valore umano e religioso, similmente il vangelo è una nuova e originale proposta di senso e di valore cristiano a una cultura umana particolare.

Sull'esempio di Cristo, che emise un giudizio di condanna sui disvalori della cultura del tempo, anche il vangelo opera un continuo giudizio di valore sui limiti ed errori della cultura in cui vive. L'accoglienza del vangelo, la valorizzazione delle ricchezze di una cultura e, allo stesso tempo, la purificazione o il rifiuto dei suoi disvalori fanno lievitare e crescere cristianamente una cultura particolare. All'incarnazione del vangelo in una cultura, corrisponde una «conversione» di tale cultura al vangelo e una sua profonda purificazione.

Come Cristo fu condannato e morì in croce, anche l'esperienza cristiana inculturata deve subire un processo di condanna e vivere la fase dell'incomprensione, del rigetto, dei tradimenti, della morte. I valori cristiani possono infatti apparire ed essere ritenuti dei «disvalori umani». Possono quindi essere rifiutati, perseguitati e anche annientati totalmente: la croce di Cristo è «scandalo e follia» (cf. 1Cor 1,23).

Qui c'è un duplice rigetto. Da una parte il vangelo che rigetta i disvalori per potenziare i valori della creazione con la grazia di Cristo. Dall'altra, la cultura umana che può rifiutare la conversione e può rigettare gli autentici valori cristiani. L'accoglienza di Cristo implica la condanna dei disvalori culturali; l'accoglienza di questi ultimi ha come conseguenza il rifiuto del vangelo.

L'inculturazione cristiana porta con sé una continua provocazione di «incomprensione culturale». Questo viene espresso molto bene da Paolo, quando afferma che la predicazione del mistero pasquale della morte e della

risurrezione di Gesù, va contro le tendenze culturali degli Ebrei e dei Greci: «I Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi invece predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani» (1Cor 1,22-23).

Ma l'incarnazione, oltre che crescita umana e morte, dice anche risurrezione. Come Cristo risuscitò, così l'esperienza cristiana inculturata, dopo un periodo di maturazione, di prova e di intrinseca purificazione, risorge presentandosi come un autentico compimento umano e religioso. E, come il corpo del Cristo risorto non ritornò semplicemente alla precedente vita mortale, ma alla vita divina nello Spirito, così la risurrezione della cultura è una nuova creazione nello Spirito e comporta una vita pneumatica. Quest'ultima fase di risurrezione mostra chiaramente come il processo di inculturazione sia nella sua riuscita un «dono dall'alto», una conferma da parte di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo del successo di questa «nuova creazione». Il mistero pasquale della morte e risurrezione di Gesù rende la fede cristiana una realtà essenzialmente distinta dalla «cultura ebraica» in cui si esprime. L'evento Cristo, pur essendo stato anche un evento storico e culturale, non fu il risultato della cultura del tempo. Pur essendo inculturato nel mondo ebraico, non si riduce ad esso, ma lo supera aprendosi all'universalità del mondo intero (At 2,5-11).

3.2. Criterio ecclesiologico: l'inculturazione opera ecclesiale di discernimento nello Spirito²⁰

Sull'esempio di Gesù anche la chiesa vive in un tempo, in un luogo, in una determinata società, in una particolare cultura. E, come Gesù, anch'essa annuncia alle culture la conversione al vangelo: «Convertitevi e credete al vangelo» (Mc 1,15).

²⁰ Chiesa locale e inculturazione nella missione, EMI, Bologna 1987; CHOSSONNERY C., *Toute église est en inculturation permanente*, in «Bulletin de Théologie Africaine» 6 (1984) n. 11 p. 128-136; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Popolo di Dio e inculturazione, in Temi scelti di ecclesiologia* (1984), 4.1; DREGO P., *The Mission of the Local Church and the Inculturation of the Gospel*, in «Vidyajyoti» 45 (1981) p. 423-435; MÜHLSTEIGER J., *Rezeption - Inkulturation - Selbstbestimmung. Überlegungen zum Selbstbestimmungsrecht kirchlicher Gemeinschaften*, in «Zeitschrift für Katholische Theologie» 105 (1983) p. 261-289; PRASAD PINTO J., *Inculturation Through Basic Communities. An Indian Perspective*, ATC, Bangalore 1985.

Come «corpo di Cristo» (LG 7) e suo «sacramento di salvezza» (LG 1) - ma anche come «comunità» e «istituzione» -, la chiesa universale e particolare è nella storia il luogo, l'agente e la garante del giusto esito del processo di inculturazione. Essa è il luogo teologico per la comprensione e il reale progresso nella storia della parola di Dio sotto l'azione dello Spirito di verità (cf. DV 8-13).

E' quindi nella concreta realtà dell'esperienza ecclesiale che si accoglie, si vive, si discerne, si valuta, si purifica, si compie e si realizza l'inculturazione.

La dimensione ecclesiale dell'inculturazione è stata inaugurata alla Pentecoste. Nei primi discorsi di Pietro, ad esempio, si nota allo stesso tempo l'accoglienza della tradizione religiosa ebraica (la morte e la risurrezione di Gesù è vista come compimento delle promesse e delle profezie dell'Antico Testamento: At 2,16-21.25-28.30.34-35; 3,22...) e il suo superamento. Il mistero di Cristo viene letto, vissuto e annunciato in continuità con l'Antico Testamento, ma anche in essenziale originalità e novità. Cristo viene annunciato come il Messia, il Signore, il Salvatore unico e definitivo (cf. At 4,12).

La prima comunità cristiana opera cioè un processo di accoglienza e allo stesso tempo di purificazione della «cultura religiosa ebraica». Questo avviene anche nel culto, dove la «frazione del pane» sostituisce il culto nel tempio e nelle sinagoghe; nel comportamento, per cui, ad esempio, la circoncisione non fu più imposta ai pagani convertiti (At 15,28-29): «in Cristo non è la circoncisione che conta o la non circoncisione, ma la fede che opera per mezzo della carità» (Gal 5,6).

Il principio fondamentale resta però l'accoglienza degli autentici valori culturali. Paolo, ad esempio, afferma: «Fratelli, tutto quello che è vero, nobile, giusto, puro, amabile, di buona reputazione, quello che è virtù e merita lode, tutto questo sia oggetto dei vostri pensieri» (Fil 4,8).

Si deve sottolineare il carattere «drammatico e conflittuale» del processo di inculturazione. Il discernimento ecclesiale tra fede e cultura, tra valori e disvalori non è sempre facile. Le soluzioni spesso sono laboriose. Quando vengono prese, però, esse esprimono la fede ecclesiale.

Così capitò nell'assemblea di Gerusalemme (cf. At 15), che operò una prima grande distinzione tematizzata tra «cultura giudaica tradizionale» e «fede cristiana». La fede cristiana poteva essere vissuta senza la circoncisione e senza l'osservanza della legge di Mosè. Si veda, al riguardo, la lettera di Paolo ai Galati, che desacralizza la legge mosaica e la relativizza nei confronti della salvezza (cf. Gal 6,15).

L'inculturazione pertanto può definirsi come un processo ecclesiale di incarnazione e di riespressione vitale del vangelo mediante i valori propri di una cultura nella purificazione e nella rimozione di quelle realtà culturali antievangeliche. La chiesa quindi «riequilibra ogni cultura in cui il Cristo viene accolto, collocandola nell'asse del "mondo che viene", e restaura la comunione infranta dal "principe di questo mondo"». ²¹

L'inculturazione comunque consiste in un misterioso e meraviglioso scambio di doni: «da un lato, il vangelo rivela a ogni cultura e libera in essa la verità suprema dei valori che racchiude; dall'altro, ogni cultura esprime il vangelo in maniera originale e ne manifesta aspetti nuovi». ²²

I fallimenti parziali o totali di alcuni processi inculturativi sono stati probabilmente determinati anche dalla carenza di questa dimensione ecclesiale. Come nel caso, ad esempio, in cui singoli pensatori, o si sono sostituiti alla chiesa escogitando vie solo «teoriche» di inculturazione; oppure, pur operando una traduzione «ortodossa» della fede, non sono riusciti a vivere e a motivare ecclesialmente questa loro precorritrice opera di inculturazione. Nel processo di inculturazione l'esperienza ecclesiale sembra che non ammetta deleghe e sostituti. L'inculturazione è guidata non solo dalla sua compatibilità col Vangelo, ma anche dalla comunione ecclesiale (cf. RMI n. 54).

3.3. Criterio antropologico: l'inculturazione come processo di promozione umana

L'evangelizzazione delle culture ha come fine un'autentica antropologia cristiana e cioè la salvezza della persona umana nella integralità di natura e cultura nella grazia.

La conversione a Cristo non implica il ripudio dei valori culturali umani e religiosi. Anzi, essi trovano compimento nel dono della grazia. La conversione del centurione Cornelio a Cesarea è uno degli esempi più significativi. Era «uomo pio e timorato di Dio con tutta la sua famiglia; faceva molte elemosine al popolo e pregava sempre Dio» (At 10,2.22). Pur essendo pagano e incircosciso egli fu battezzato e ricevette il dono dello Spirito (At 10,44-48). Come disse Pietro: «Dio non fa preferenze di persone [...] e Gesù Cristo è il Signore di tutti» (At 10,34.36).

²¹ CTI, *Fede e inculturazione*, n. 28.

²² CTI, *Temi scelti di ecclesiologia*, 4,2.

Essendo la persona, come singolo e come membro della società umana ed ecclesiale, il fine dell'annuncio evangelico, l'inculturazione deve rivelarsi come servizio di promozione, di illuminazione, di liberazione globale dell'umanità dai cerchi negativi del peccato, della morte, dell'ingiustizia, del non senso, della violenza, della prevaricazione, della povertà. L'inculturazione della fede, infatti, è un'esperienza di salvezza vissuta da una comunità cristiana in un determinato luogo e in un particolare tempo, come primizia della salvezza definitiva. Le conseguenze «antropologiche» dell'inculturazione sono molteplici.

L'inculturazione influisce sulla mentalità del popolo, orientandola verso simboli ed espressioni di fede coerenti al vangelo. In questo ambito, è di estrema importanza la valorizzazione e la rievangelizzazione della religiosità popolare, come sfida a una corretta inculturazione della fede.

L'inculturazione guida la vita del popolo di Dio, dirigendolo verso forme concrete di testimonianza e di azione sociale caratterizzate da giustizia, libertà, fraternità, uguaglianza, partecipazione, comunione. In questo ambito è di grande attualità l'approfondimento della dimensione pratica e liberatrice del messaggio cristiano. L'inculturazione influisce sulla religiosità del popolo, portandolo a un'opera di discernimento del valore unico e universale della fede in Cristo; in questo ambito è di grande urgenza la riflessione sulla relazione tra salvezza cristiana e religioni non cristiane.

L'inculturazione implica la conversione continua del popolo, rendendolo idoneo ad affrontare cristianamente le sfide della modernità senza chiusure e senza cedimenti. In questo ambito urge un discernimento critico dei mezzi di comunicazione sociale (che possono unire, ma anche dividere), del progresso scientifico e tecnologico (che può guarire, ma anche uccidere), delle nuove correnti culturali (che possono promuovere il bene dell'uomo, ma anche impedirlo).

4. INCULTURAZIONE E UNIVERSALISMO CULTURALE

L'inculturazione cristiana esclude ogni forma di chiusura e di emarginazione: essa comporta partecipazione, dialogo, pluralità, continua apertura al futuro. Animata dallo Spirito Santo, la chiesa universale e particolare cresce nella comprensione e nell'attuazione del vangelo di Cristo nel mondo: crescendo così nella fede, nella carità, nella sua continua purificazione e conversione.

Per questo, inculturazione implica anche dialogo "ad extra" mediante l'offerta e l'eventuale valutazione critica delle sue proposte più significative.

Si pensi all'universalità stimolante della «teologia della liberazione» o della «teologia della religiosità popolare», che pur essendo prodotti tipici e inculturati specialmente nell'America Latina, possono avere, per alcuni aspetti, significato e validità universale. Questo perché trasmettono un «valore» umano e cristiano «universale»: la liberazione integrale di ogni persona umana dall'oppressione e da ogni forma di povertà e disuguaglianza.

Si ha qui un aspetto della «trascendenza» del vangelo. Pur essendo sempre inculturato in un preciso contesto ecclesiale e umano, l'annuncio cristiano è essenzialmente un «universale» salvifico, che purifica, salva, stimola al progresso, porta a compimento ogni contesto culturale.

Paradossalmente, quindi, in un momento così intenso di inculturazione, non pochi teologi parlano di teologia planetaria, come autentico modo di inculturare il vangelo oggi. Il contesto attuale del messaggio cristiano è infatti il mondo intero.²³ Facendo emergere e affermare nella propria cultura gli autentici valori umani e cristiani, si contribuisce all'affermazione dell'uomo a livello universale.

Il dialogo teologia-cultura, già abbastanza avanti in campo cristologico, è ancora tutto da impostare in campo mariologico. Articoliamo il nostro discorso in tre parti. Procedendo per cerchi concentrici, esamineremo la figura di Maria:

- nel contesto delle religioni e della cultura contemporanea;
- nelle chiese cristiane d'Occidente e d'Oriente;
- nella chiesa cattolica dei nostri giorni.

5. MARIA NELLE RELIGIONI E NELLA CULTURA CONTEMPORANEA

5.1. L'immagine ebraica di Maria²⁴

Nell'ambito della cultura giudaica si possono rintracciare diverse interpretazioni di Maria. La prima è essenzialmente cristiana e risale alle prime

²³ Cf. BALASURIYA T., *Teologia planetaria*, EMI, Bologna 1986 (dall'edizione inglese: *Planetary Theology*); HETHIMATTAM J.B., *Towards a World Theology: An Interreligious Approach to Theological Issues*, in «Jeevadhara» 13 (1983) p. 313-335.

²⁴ Tra i pochi saggi sul nostro argomento, cf. DIEZ MERINO L., *La Madre de Jesús en los escritos cristológicos y neotestamentarios de algunos judíos modernos*, in «Estudios Marianos» 47 (1982) p. 235-265; PERETTO E. (a cura), *Maria nell'ebraismo e nell'islam oggi*, Marianum-Dehoniane, Roma-Bologna 1987, con contributi di Avital Wohlmann, Marcel Dubois e Aristide Serra, che noi prenderemo in considerazione.

comunità palestinesi, che vedevano la beata Vergine strettamente legata alle sorti del popolo ebraico. Anzi il titolo «Figlia di Sion», usato dal concilio (LG 55) e non esplicitamente presente nel Nuovo Testamento, richiama non solo il pieno inserimento, ma la radicale solidarietà di Maria con il popolo dell'alleanza e la continuità dell'economia nuova con quella veterotestamentaria.²⁵ Il linguaggio allusivo degli evangelisti presenta la persona e la missione di Maria come la nuova «figlia di Sion», personificazione al femminile di Israele, rappresentante e compendio del popolo ebraico. Anche il titolo «serva del Signore» (Lc 1,38; 1,48), che richiama il deuteroinaiano «ebed Jahvé», ha un collegamento con il popolo di Dio. In stretta connessione e dipendenza da Gesù, anche la figura di Maria fu vista e narrata dalla tradizione giudeo-cristiana alla luce delle aspettative messianiche del popolo ebraico e quindi con le categorie e i simboli dell'Antico Testamento.²⁶

La seconda interpretazione è polemica e anticristiana. Essa contiene la reazione della sinagoga all'immagine cristiana di Gesù e solo indirettamente menziona Maria. Il Talmud,²⁷ quando si riferisce a Gesù,²⁸ cerca di smentire

²⁵ L'espressione «figlia di Sion», usata per la prima volta dal profeta Michea nella seconda metà del secolo VIII a. C., indicò prima una borgata di Gerusalemme e poi l'intera città, sede dell'arca (Sam 6,1-12) e del tempio, sede cioè della presenza di Dio in mezzo al suo popolo. Michea parla della «figlia di Sion» come di una partoriente che sarà liberata (Mi 4,10); in Is 66,6.10 Sion partorisce nel tripudio e sarà fonte di consolazione per tutti i popoli. Sofonia, a proposito di Gerusalemme «figlia di Sion», dice che «Il Signore tuo Dio in mezzo a te è un salvatore potente» (Sof 3,17; cf. 3,14-18); mentre in Zaccaria la «figlia di Sion» sarà centro unificatore di popoli e dimora del Signore (Zc 2,14-17). Alla luce di questi brani e di questo titolo è stata interpretata la madre di Gesù nel NT e nei primi padri della chiesa. Cf. SERRA A., *Esulta, Figlia di Sion. Principali riletture di Zc 2,14-15 e 9,9a-c nel Giudaismo antico e nel Cristianesimo del I-II secolo*, in «Marianum» 45 (1983) p. 9-54; MORI E.G., *Figlia di Sion e Serva del Signore nella Bibbia, nel Vaticano II, nel postconcilio*, EDB, Bologna 1988.

²⁶ Cf. DUBOIS M., *Le regard d'un chrétien qui vit en Israël sur la mère de Jésus*, in PERETTO, *Maria*, p. 39-65; SERRA A., *Il giudaismo antico, premessa per una rinnovata comprensione dei rapporti fra Israele, Maria e la Chiesa*, in PERETTO, *Maria*, p. 67-118.

²⁷ Il Talmud (= studio, insegnamento, dottrina), che costituisce ancora oggi la base dell'insegnamento religioso ebraico, raccoglie la tradizione orale giudaica messa definitivamente per iscritto tra i secoli V e VI (o poco prima). Ci è pervenuto in due redazioni o forme: quella di Gerusalemme (Talmud di Gerusalemme del sec. V) e quella di Babilonia (Talmud babilonese del sec. VI). La parte più antica del Talmud è data dalla *Mishna*, che codifica le tradizioni giudaiche dei primi due secoli d. C. (ad opera dei cosiddetti Tannaiti). È la *Mishna* che segna il punto di separazione tra cristiani ed ebrei. Infatti, mentre l'AT, pur con qualche dissenso, viene sostanzialmente accettato da entrambi i gruppi religiosi, la *Mishna* non viene accolta dai cristiani così come il NT viene rifiutato dagli ebrei.

²⁸ Diciamo subito che Gesù non è affatto un personaggio centrale del Talmud. Su 15.000 pagine solo 15 menzionano Gesù e i suoi discepoli. Cf. LAPIDE P., *Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum*, Kösel Calwer, München-Stuttgart 1976, p. 83.

le affermazioni evangeliche. Se i vangeli, ad esempio, riportano la nascita verginale di Gesù o il fatto che fu operatore di miracoli, in quanto investito di un potere divino, il Talmud insinua invece che Gesù in realtà non ebbe un padre legittimo, essendo nato fuori del matrimonio, e che fu semplicemente un mago.

In concomitanza con la rivalutazione storica di Gesù nel nostro secolo è emersa una interpretazione più criticamente fondata di Maria, riferita alla realtà della sua esistenza storica. Rappresentante tipico di tale lettura può essere considerato lo storico ebreo Jules Isaac (1887-1963), il quale nel suo volume *Gesù e Israele* così sottolinea la «ebraicità» di Maria: «Come si può dedurre dai Vangeli, la famiglia di Gesù era ebrea: ebrea era Maria, sua madre, ebrei erano il loro ambiente e la loro parentela».²⁹

Su questa scia, altri autori ebrei la presentano come una madre ebrea esemplare, del tutto inserita nella tradizione e nella prassi del tempo, che fra l'altro era aperta all'attesa di un messia.³⁰ Robert Aron, ad esempio, offre un quadro dell'ambiente ebraico durante «gli anni oscuri di Gesù» prima della sua vita pubblica, sottolineando il clima di profonda devozione e preghiera delle famiglie ebraiche del tempo.³¹ In queste opere Maria, Giuseppe e il loro ambiente diventano i veri maestri «religiosi» di Gesù. In genere si sorvola sul mistero della nascita di Gesù, che viene visto nella semplice normalità di una pia famiglia ebraica, frutto dell'amore coniugale dei suoi genitori terreni.³²

Recentemente Avital Wohlmann, dell'Università ebraica di Gerusalemme, ha parlato di silenzio dell'ebraismo contemporaneo su Maria. Tale silenzio non nega gli elementi che nella vita di una giovane ebrea di Nazareth possono suggerire una immagine cristiana della beata Vergine, ma la stessa interpretazione cristiana di Maria,³³ che rappresenterebbe per il popolo ebraico «il simbolo del rifiuto sia della sessualità sia della Legge».³⁴

²⁹ Cf. ISAAC J., *Gesù e Israele*, Nardini, Firenze 1976 (l'originale francese risale al 1948), p. 39.

³⁰ Cf. ASCH S., *Marie, mère de Jésus*, Calman-Lévy, Paris 1951; BEN CHORIN S., *Mutter Myriam*, Paul List Verlag, München 1971.

³¹ Cf. ARON R., *Gli anni oscuri di Gesù*, Mondadori, Milano 1978; ID., *Così pregava l'ebreo Gesù*, Marietti, Casale M. 1982.

³² Cf., ad esempio, ARON, *Gli anni oscuri*, p. 55, 57; ID., *Così pregava*, p. 41-45, in cui si descrive la cerimonia nuziale della famiglia di Nazareth secondo il rito ebraico del tempo.

³³ Cf. WOHLMANN A., *Pourquoi le silence de l'Hébraïsme d'aujourd'hui au sujet de Marie de Nazareth? Une femme juive répond*, in PERETTO, *Maria*, p. 10.

³⁴ *Ib.*, in una nostra versione.

Al ricupero della radice ebraica della beata Vergine ha contribuito anche la recente esegesi cristiana, che vede in lei la figlia di Abramo, profondamente inserita nel suo popolo, di cui condivide le attese e le aspirazioni. Maria non solo fa parte del popolo dell'alleanza, ma ne è la rappresentante qualificata. Pertanto, pur nella comprensione e nel rispetto del pluriforme atteggiamento che il popolo ebraico oggi ha nei confronti di lei, la visione cristiana riconosce Maria come appartenente anche al popolo della nuova alleanza, come la piena di grazia e la madre del messia. Anzi, come «figlia di Sion» e «serva del Signore», Maria è alla congiunzione delle due alleanze.

Utili, da questo punto di vista, gli studi condotti dall'esegeta cattolico Aristide Serra, il quale riscopre nelle madri e nelle eroine d'Israele - Sara, Rebecca, Rachele, Myriam, Debora, Rut, Anna... - figure e anticipazioni della realtà cristiana di Maria. Quando, infatti, il giudaismo antico parla delle suddette madri, «esprime temi e dottrine molto simili a ciò che dirà poi il cristianesimo sulla Madre di Gesù, a partire già dagli autori del Nuovo Testamento».³⁵

Inoltre, Maria viene celebrata nella chiesa con simboli e categorie care a Israele, come il rovelto ardente, l'arca, il tabernacolo, il tempio, la città-madre: «la riflessione cristiana si è compiaciuta di riconoscere che Maria rappresenta il vertice di Israele e l'inizio della chiesa; che lei è il punto di passaggio perché le dodici tribù diventino la chiesa dell'Agnello fondata sui dodici apostoli».³⁶ Maria è la donna ebrea, pienamente unita al popolo dell'antica alleanza, e allo stesso tempo è la donna nuova profondamente inserita nel popolo della nuova alleanza.³⁷ L'immagine cristiana di Maria non ripudia la sua radice ebraica, anzi la esalta, riconoscendo in lei la figlia eletta delle dodici tribù d'Israele e la madre del popolo nuovo fondato sui dodici apostoli di Cristo.

³⁵ SERRA A., *Il giudaismo antico, premessa per una rinnovata comprensione dei rapporti fra Israele, Maria e la Chiesa*, in PERETTO, *Maria*, p. 69. Cf. anche dello stesso autore l'articolo: *Le madri d'Israele nell'antica letteratura giudaica e la Madre di Gesù. Prospettive di ricerca*, in *Il Salvatore e la Vergine-Madre*, Marianum-Dehoniane, Roma-Bologna 1981, p. 303-367.

³⁶ 208° CAPITOLO GENERALE DELL'ORDINE DEI SERVI DI MARIA, *Fate quello che vi dirà*, LDC, Torino 1984, n. 108.

³⁷ Cf. DUBOIS M., *Le regard d'un chrétien qui vit en Israël sur la Mère de Jésus*, in PERETTO, *Maria*, p. 59.

5.2. Nell'islam³⁸

Nel Corano Maria viene vista come la madre vergine di Gesù e come la grande credente, modello di fede e di sottomissione a Dio. In particolare, il Corano, dopo aver narrato la nascita di Maria e il suo soggiorno nel tempio,³⁹ contiene il racconto dell'annunciazione dell'angelo, in cui viene affermata la concezione verginale di Gesù;⁴⁰ la narrazione del parto doloroso di Maria presso una palma;⁴¹ e subito dopo lo stupore incredulo dei «suoi» per la nascita del bambino.⁴² È un fatto fuori dell'ordinario che Maria venga citata 34 volte (Gesù Cristo solo 25 volte) e sempre con venerazione e stima. Mohamed la poneva tra i grandi eletti di Dio, predestinata ad essere segno per l'universo e modello per i credenti. Vista come segno (*ayat*), Maria è l'oggetto di un intervento speciale di Dio che la arricchisce di doni e prerogative speciali, come la sua elezione, la sua purificazione, la sua maternità verginale e la sua grande dignità al di sopra delle donne dell'universo.⁴³ Vista come modello (*mathal*),

³⁸ Sembra che presso i musulmani si dia una certa "mariologia" (cf. BERTOGLI V., *La mariologie musulmane*, in «Laurentianum» 20 [1979] p. 274-311) e anche una certa "devozione mariana", soprattutto a livello di pietà popolare (cf. al riguardo SAMIR K., *La pietà mariana dei musulmani d'Egitto, oggi*, in «La Civiltà Cattolica» 138 [1987] II, p. 545-553). I musulmani, oltre a considerare Gesù uno dei più grandi profeti dell'umanità, "onorano la sua madre vergine Maria e talvolta pure la invocano con devozione" (NA 3). Per informazioni più esaustive sulla comprensione di Maria nell'Islam, cf. ANAWATI G., *Maria nell'Islam*, in «Sacra Doctrina» 19 (1973) p. 267-283; GEAGEA N., *Maria nel messaggio coranico*, Teresianum, Roma 1973; ID., *Mary of the Koran: a Meeting Point between Christianity and Islam*, New York, Philosophical Library 1984; GHARIB G., *Musulmani*, in NDM, p. 1001-1011; SAMIR K., *Quelques expressions de la piété mariale contemporaine chez les musulmans d'Egypte (et d'Irak)*, in PERETTO, *Maria*, p. 142-166; MICHEL T., *The Role of Mary in Popular Islamic Devotion in Southeast Asia*, in PERETTO, *Maria*, p. 167-175; NAPOLI G., *Maria nel Corano*, in «Stud. Bibl. Francisc. Liber annuus» 23 (1973) p. 207-241; Shaik 'ABD AL WAHID PALLAVICINI, *Corrispondenze mariane nella tradizione islamica: elementi per un dialogo*, in PERETTO, *Maria*, p. 119-139.

³⁹ Sura III 35-37, 42-44.

⁴⁰ Sura III 45-49: «Ricorda quando gli Angeli dissero: O Maria. Iddio ti dà la lieta notizia di un Verbo da Lui. Il suo nome sarà Gesù ('Isa) figlio di Maria. Sarà illustre in questo mondo e nell'altro, e sarà degli Approssimati (= i più vicini a Dio). Parlerà agli uomini dalla culla e da uomo maturo, e sarà dei Santi. Disse Maria: «Signor mio, come potrò avere un figlio, quando nessun uomo mi ha toccata?». Rispose: «Proprio così: Iddio crea ciò che Egli vuole, e quando ha deciso una cosa, le dice soltanto "sì", ed essa è». Egli gli insegnerà la scrittura, la sapienza, la Torà e l'Evangelo». Cf. anche Sura XIX 17-21.

⁴¹ Sura XIX 22-26.

⁴² Sura XIX 27-33.

⁴³ Cf. Sura XXI 91, XXIII 50, III 42.45.48.49. Notiamo che la "virginitas ante partum" è un dato di fatto testimoniato dal Corano, che non accetta però la "virginitas in partu", dal momento che parla delle doglie di Maria.

essa è esempio di fede, di religiosità e di riservatezza.⁴⁴ Nell'Islam quindi Maria diventa una musulmana «ante litteram».⁴⁵ Per questo ella è anche presente nel folklore e nella pietà popolare.⁴⁶

E' ovvio che si tratta di una appropriazione coranica di Maria, ritenuta come una santa musulmana, così come Gesù è considerato un profeta dell'Islam. Il criterio unico della sua interpretazione resta il Corano non il Nuovo Testamento.

5.3. Maria nella letteratura

Se la devozione a Maria è un elemento qualificante e intrinseco della genuina pietà della chiesa, per l'Italia essa appartiene all'identità del suo popolo e al cuore della sua secolare civiltà poetica: «Il mistero mariano fa parte del "sensus fidei" della nostra gente. Nella sua origine e nella sua formazione religiosa e civile riceve dal vangelo, dalla catechesi e dalla liturgia eventi, immagini, parole che ingenui poeti popolari sin dall'inizio mutano in canto».⁴⁷ All'Italia si può applicare quanto il documento di Puebla dice dell'America Latina, chiamata continente mariano, il cui simbolo appariscente è la Madonna di Guadalupe.⁴⁸ L'Italia è una terra piena di testimonianze mariane, a dimostrazione che il popolo, con il suo sano intuito di fede, sa che dove è Maria lì è la vera chiesa di Cristo e la piena salvezza dell'umanità. Accanto a una civiltà poetica e letteraria «cristologica», si dà anche una poetica «mariologica» che percorre tutta la cultura italiana: dalle

⁴⁴ Cf. Sura XII 66, III 43, V 110.19.26.

⁴⁵ Cf. GHARIB G., *Musulmani*, p. 1008.

⁴⁶ Afferma al riguardo Shaik 'Abd Al Wahid Pallavicini: «Il nome di Maria è associato a numerose usanze folcloristiche in molti paesi del mondo musulmano. Il suo nome, *Maryam*, viene dato a molte giovanette e la sua intercessione viene impetrata specialmente dalle donne in stato di travaglio al fine di ottenere un parto tranquillo e sicuro» (Cf. *Corrispondenze mariane*, p. 118). Lo stesso autore parla di altre usanze familiari tra le donne musulmane, come ad esempio, quella di dare alla puerpera tre datteri da mangiare «perché la tradizione dice che Maria diede alla luce Gesù sotto un albero di datteri e che mangiò tre datteri di quell'albero» (*ib.*, p. 120).

⁴⁷ MATTEUCCI B., *Per una teologia delle lettere. Il divino e l'umano nella Vergine*, vol. III, Pacini, Pisa 1980, p. V.

⁴⁸ «Il Vangelo, incarnato nei nostri popoli, li riunisce in una originalità storico-culturale che chiamiamo America Latina. Di questa identità è simbolo luminosissimo il volto meticcio di Maria di Guadalupe, che si erge all'inizio dell'evangelizzazione» (*Puebla. L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina*, EMI, Bologna 1979, n. 446; cf. anche n. 283).

laudi medievali - passando per Dante (1265-1321), Petrarca (1313-1375), Manzoni (1785-1873) - fino ai nostri giorni.⁴⁹

Si danno varie interpretazioni di Maria nella letteratura italiana contemporanea: quella agiografica, che esalta i privilegi mariani; quella archetipica, che vede in Maria il modello della donna; quella critica, che denuncia gli elementi ritenuti devianti della vera devozione mariana; quella politica, che presenta la figura di Maria in chiave di liberazione socio-economica. Nella realtà questi modelli si compenetrano a vicenda.

Nell'interpretazione agiografica, ad esempio nella *Vita di Gesù narrata da sua Madre* di Cesare Angelini, il racconto si snoda in genere lieve e felice nella narrazione pacata e serena di un esemplare ritratto di Maria come la «madre».⁵⁰

L'interpretazione critica è spesso seriamente compromessa da dubbie scelte metodologiche e da infondati presupposti culturali, come, ad esempio, il sistematico disancoramento dal dato biblico ritenuto storicamente inaffidabile, la disattenzione alla millenaria tradizione mariana a livello teologico, cultuale e devozionale, considerata come una sovrastruttura ecclesiastica posteriore, e la chiusura ai valori trascendenti, visti come sorpassati e appartenenti alla sfera del magico e del superstizioso. Il risultato è una lettura sincretista e antistorica di Maria, nella quale hanno significato e valore esclusivamente i pregiudizi psicologici, razionalistici, fantastici e mitici degli autori e delle autrici, che considerano l'allontanamento dai dati biblici ed ecclesiali come l'unica garanzia per cogliere l'autentica immagine demitizzata di Maria. Il *Vangelo secondo Maria* di Barbara Alberti, scrittrice e sceneggiatrice, si inserisce in questa cornice culturale.⁵¹ Trascurate le fonti cristiane,

⁴⁹ La preghiera di S. Bernardo alla Vergine del canto XXXIII (v. 1-21) del Paradiso di Dante ha una tale profondità lirica, teologica e spirituale da essere stata accolta nella liturgia delle ore, come inno dell'ufficio delle letture del "comune" della B. Vergine Maria. Un altro inno dei primi vesperi dello stesso "comune" è "Il nome di Maria" del Manzoni, i cui inni fanno ormai parte anche del breviario ambrosiano. Per uno sguardo sintetico alla letteratura italiana ed europea, oltre alla già citata opera del Matteucci, cf. FRANCINI G., *Letteratura*, in NDM, p. 735-759. Nell'edizione spagnola dello stesso dizionario alla stessa voce (*Literatura*) sono state aggiunte due sezioni: la prima dedicata a *María en la poesía hispánica* e la seconda a *María en la narrativa y en el teatro castellanos*, rispettivamente di L. Vázquez e di C. Sarrias (p. 1092-1105; 1105-1114). Cf. ancora: HERRAN L.M., *Santa María en las literaturas hispánicas*, Eunsa, Pamplona 1979; KUSCHEL K.-J., *Maria nella letteratura*, in «Concilium» 19 (1983) p. 1357-1372; PICASSO MUÑOZ J., *La Virgen María en la Comedia de Dante*, in «Revista Teológica Limense» 22 (1988) p. 97-117.

⁵⁰ Cf. ANGELINI C., *La vita di Gesù narrata da sua Madre*, Rusconi, Milano 1976, p. 133s.

⁵¹ Cf. ALBERTI B., *Il Vangelo secondo Maria*, Mondadori, Milano 1979.

esso diventa un'affabulazione del tutto soggettiva in cui Maria è per l'autrice un pretesto per descrivere il proprio modo personale di concepire la donna, la libertà, il rapporto uomo-Dio, la vita. La tesi è la disobbedienza di Maria, la quale si ribella a tutto e a tutti, perfino al suo nome: «Il mio nome è Maria. Ma avrei voluto chiamarmi Joash, come il re disobbediente».⁵² Andata sposa a Giuseppe, immaginato come vecchio e ricco di scienza umana, ella apprende dal marito la conoscenza delle arti, soprattutto della scultura, il segreto delle erbe, il linguaggio degli uccelli, le lingue del mondo. Maria si inebria della conoscenza umana. Dopo l'annuncio dell'angelo, che la consacra madre del salvatore, diventa anche superba. Quando però si accorge che la sua nuova condizione la rende schiava, si ribella anche a Dio. L'elezione a diventare madre di Dio viene sentita come una profanazione e una umiliazione della libertà umana. Maria compie così l'estremo gesto di ribellione abortendo: «Il grumo del divino uscì dal mio corpo, con dolore. Il tuo disegno è rovinato, o Nome».⁵³

Le tematiche religiose, che nei grandi letterati assurgono a veri capolavori di psicologia umana, qui vengono ridotte a schemi ideologici che mettono in contrapposizione realtà - come la libertà umana e la volontà divina, la conoscenza dell'uomo e la sapienza di Dio, l'obbedienza a Dio e la felicità dell'uomo - la cui misteriosa copresenza e affermazione offre invece stimoli preziosi di maturazione e di crescita dell'uomo e della donna nella storia. Nonostante questa immagine dissacrante di Maria, l'autrice mette a nudo una corrente abbastanza presente in una certa cultura femminista, il cui credo ideologico è ben condensato in questa tragica parabola mariana.⁵⁴

Un contrappunto positivo alla precedente controfigura di Maria è contenuto nel poetico *Interrogatorio a Maria* dello scrittore Giovanni Testori, pubblicato nello stesso anno.⁵⁵ Si tratta di un dialogo tra il coro e Maria tutto soffuso di poesia e di alta sapienza umana e cristiana. Il coro pone le domande sul senso dell'esistenza, della morte, del dolore, della salvezza e Maria risponde che l'obbedienza a Dio non è alienazione o mortificazione

⁵² *Ib.*, p. 13.

⁵³ *Ib.*, p. 141.

⁵⁴ Mentre nel romanzo della Alberti riconosciamo un'inegabile dignità letteraria unita e una provocatoria presentazione della figura di Maria, non altrettanto si può affermare del libro *La Madonna* di Ida Magli, docente di antropologia culturale nelle università italiane. Il volume è privo di ogni correttezza metodologica e contenutistica. Per una recensione critica, cf. MARUCCI C., *La "Madonna" di Ida Magli*, in «Rassegna di Teologia» 29 (1988) p. 281-292.

⁵⁵ Cf. TESTORI G., *Interrogatorio a Maria*, Rizzoli, Milano 1979.

della libertà umana, bensì libera compartecipazione alla creatività salvifica di Dio.

Al di là di schemi preconcepi, anche le interpretazioni critiche, nella loro radicale provocazione, sono portatrici di interrogazioni e di aneliti che attendono risposte adeguate. E' questa la fatica del continuo dialogo con la cultura contemporanea, anche nelle sue espressioni apparentemente prevaricanti del messaggio cristiano e nel nostro caso della figura di Maria.

5.4. Maria nelle scienze psicologiche⁵⁶

Maria, in quanto «archetipo», non solo indica la realtà biblica della persona storica di Maria di Nazaret, ma anche il modello assoluto del femminile che può esercitare un ruolo decisivo nello sviluppo della personalità. I suoi «privilegi», i suoi doni di grazia, sono visti come qualità altamente paradigmatiche per la maturazione psicologica e religiosa di ogni persona umana e cristiana.

L'immacolata concezione, ad esempio, rappresenterebbe l'umanità come immagine di Dio non deformata dal peccato. In essa la creazione è stata riplasmata. Il valore psicodinamico di questo dogma mariano è la possibilità per il credente di «ricostruire in sé e nei suoi rapporti col divino l'unità della "concezione immacolata" delle origini». ⁵⁷ Così il mistero dell'annunciazione sottolinea il fatto che la nuova creazione, diversamente dalla prima, avviene con il concorso libero della persona umana e in prima istanza della donna. Il significato psicodinamico dell'annunciazione è quello della libertà radicale dell'uomo di fronte a Dio e il rischio consapevole dell'obbedienza al trascendente. La maternità divina, a sua volta, indicherebbe che l'obbedienza a Dio diventa capacità di partecipare alla concezione e alla generazione del Figlio di Dio in se stessi. In tal modo il cristiano «compie la volontà del Padre, che non ha altra volontà che quella di generare il suo unico Figlio». ⁵⁸ Per Maria, come per ogni cristiano, la libertà è fecondità. La

⁵⁶ Cf. KASSEL M., *Maria e la psiche umana*, in «Concilium» 19 (1983) p. 1342-1356; PINKUS L., *Maria come "simbolo" dell'esperienza cristiana dello Spirito. Ipotesi e materiali per la comprensione psicologico-analitica*, in *Maria e lo Spirito Santo*, Marianum-Dehoniane, Roma-Bologna, 1984, p. 124-145; ID., *Il mito di Maria. Un approccio simbolico*, Borla, Roma 1986.

⁵⁷ PINKUS, *Il mito*, p. 91.

⁵⁸ *Ib.*, p. 99.

verginità di Maria, oltre al dato biologico, indicherebbe l'apertura assoluta dell'amore umano all'amore divino. Questo orientamento incondizionato a Dio non è sterile ma sommamente fecondo. Per cui la Vergine è anche la Madre. Maria rappresenta così la suprema unificazione degli opposti: «Vergine Madre, Figlia del tuo Figlio». ⁵⁹ La «mater dolorosa» rivela il senso psicodinamico della sofferenza umana come fattore di sviluppo della personalità. Il dolore permette infatti la cernita dei valori essenziali da quelli effimeri e una disponibilità più fedele al piano salvifico di Dio. L'assunzione mostra, infine, il destino ultimo e positivo dell'umanità. Nella psicologia junghiana questo dogma cattolico costituisce il punto più alto dell'evoluzione dell'umanità. Nell'assunzione Maria si realizza «come simbolo dell'unificazione di tutti gli opposti in Dio, sia nelle qualità maschili sia in quelle femminili, di quelle divine come di quelle umane, di quelle coscienti come di quelle inconse». ⁶⁰ L'eccezionale importanza psicodinamica di questa realtà consiste nel prospettare all'umanità la realizzazione concreta della possibilità di un compimento supremo delle proprie potenzialità positive insieme al superamento definitivo di ogni divisione e contrapposizione, che possa lacerare e angosciare ogni persona umana sulla terra.

Maria ha mantenuto viva nella tradizione cattolica l'importanza dei valori femminili per uno sviluppo integrale della personalità. Essa ha contribuito a mantenere nella chiesa la dimensione dell'inconscio, che di fronte alla razionalità maschile ha trovato espressione religiosa in una fervida e appassionata devozione mariana. ⁶¹ Nel corso dei secoli Maria ha anche suscitato innumerevoli opere di misericordia, e cioè di educazione e di assistenza ai piccoli, ai poveri, ai prigionieri, agli afflitti, agli ammalati. L'archetipo Maria sembra confermare la sua funzione altamente numinosa, suscitatrice cioè di forze psichiche e spirituali che concretizzano nella storia il volto misericordioso di Dio.

«L'archetipo di 'Maria', della madre vergine, può dunque farci prendere coscienza di quello che è il fine dello sviluppo umano: l'uomo nella sua integralità, che si forma componendo in sé gli opposti femminile-maschile, inconscio-conscio, terreno-divino». ⁶² In se stesso, pertanto, l'uso cattolico dell'archetipo 'Maria' - psicologicamente parlando ed evitando sempre possibili funzioni negative - non solo non produce regressione o personalità immature,

⁵⁹ DANTE, *Paradiso*, canto XXXIII, v. 1.

⁶⁰ PINKUS, *Il mito*, 109s.

⁶¹ Cf. KASSEL, *Maria*, p. 1347-1348.

⁶² *Ib.*, p. 1356.

ma può essere uno strumento efficace di sviluppo della personalità umana e della stessa comunità ecclesiale. Due interessanti conseguenze: anzitutto si può rilevare che le chiese che hanno rifiutato Maria si sono private di un notevole aiuto psicologico; in secondo luogo, la pietà popolare mariana non è da considerarsi a priori un sottoprodotto della vera religiosità.

6. MARIA NELLE CHIESE D'OCCIDENTE E D'ORIENTE

6.1. Il recupero di Maria nel protestantesimo contemporaneo

Paradossalmente, Maria viene considerata non un simbolo di unione ma di divisione tra i cristiani. È noto il tradizionale silenzio su Maria nella teologia protestante, anche se all'inizio il protestantesimo non fu antimariano: il concilio di Trento, infatti, non elaborò nessun documento al riguardo. La polemica e il rigetto furono la reazione al grandioso affermarsi del movimento mariano, soprattutto a partire dal sec. XVII, quando l'Occidente cattolico diventò appassionatamente mariano, con non pochi eccessi e indebite assolutizzazioni. L'apice di questo rifiuto fu forse espresso da K. Barth, che considerava la mariologia come un ramo secco della teologia e come la concentrazione di tutte le eresie cristiane.⁶³

Le radici di questo dissenso sono riconducibili ad alcuni nodi teologici di fondo, come il diverso modo di interpretare la Bibbia, di considerare la tradizione della chiesa, di concepire il suo magistero, di intendere la cooperazione dell'uomo alla salvezza e quindi la stessa figura biblica e patristica di Maria. Per i protestanti il discorso mariologico appare come un'indebita invasione della cristologia, e la devozione mariana come un cristianesimo collaterale e alternativo. L'enciclica mariana *Redemptoris Mater* è cosciente di queste difficoltà quando parla di «non lievi discordanze di dottrina intorno al mistero e al ministero della chiesa e talora anche alla funzione di Maria nell'opera della salvezza».⁶⁴

Bisogna, però, riconoscere che in questi nostri tempi anche i fratelli d'Occidente si stanno sempre più interessando a un certo recupero biblico e

⁶³ Cf. BARTH K., *Die Kirchliche Dogmatik*, I/2, Zollikon, Zürich 1948, p. 153. Barth parla anzi di "tumore" da estirpare. Cf. GHERARDINI B., *Maria nella concentrazione cristologica di Karl Barth*, in «Sacra Doctrina» 18 (1973) p. 323-335.

⁶⁴ RM n. 30.

teologico della figura di Maria, riducendo così il loro minimalismo mariano (si pensi, ad esempio, alle opere di H. Asmussen, W. Stählin, M. Thurian, L. Vischer, J. Macquarry, J. de Satgé, W. Borowsky, U. Wickert).⁶⁵

Ulrich Wickert, docente di storia ecclesiastica alla Kirchliche Hochschule di Berlino, ha spesso volte esternato il suo sì incondizionato ai dogmi mariani della chiesa cattolica, anche se da un punto di vista strettamente evangelico.⁶⁶ Egli parla dell'inevitabilità di una maggiore attenzione teologica per Maria da parte degli evangelici, dal momento che l'esistenza cristiana è sostanzialmente una "marianische Grundexistenz".⁶⁷ Estrapolando un apologo proposto dallo stesso Wickert, si può dire che i protestanti sembrano essere nella condizione di Giuseppe, che non riusciva a trovare un posto per Maria; alcuni però cercano di imitare l'atteggiamento di Giovanni, il discepolo che prese Maria nella sua casa. E "l'ora di Maria è adesso", afferma con enfasi Wickert.⁶⁸

In questi autori emergono alcuni importanti elementi di convergenza su Maria: Maria è la Theotókos; è madre nostra, madre dei figli nel Figlio (tema che risale allo stesso Lutero); Maria è testimone del Cristo e la credente in lui; Maria è figura eminente della chiesa e nella chiesa. Di questa convergenza si fa autorevole eco anche la *Redemptoris Mater*.⁶⁹

⁶⁵ Cf. PETRI H., *Maria und die Ökumene*, in BEINERT W. - PETRI H., *Handbuch*, p. 343-351; cf. anche ANGEL L., *Cristologia y mariología de un anglicano «casi católico»*. *John de Satgé y su «Mary and the Christian Gospel»*, in «Estudios Marianos» 47 (1982) p. 191-233; BEINERT W., *Maria in der deutschen protestantischen Theologie der Gegenwart*, in «Catholica» 45 (1991) p. 1-35; BIMERLE A., *La mère du Seigneur dans la théologie protestante*, in «Lumière et Vie» 37 (1988) p. 33-48; PRATSCHER W., *Das neutestamentliche Bild Marias als Grundlage der Mariologie*, in «Kerygma und Dogma» 35 (1989) p. 188-211; WRIGHT D. (ED.), *Chosen by God: Mary in Evangelical Perspective*, Marshall and Pickering, London 1989.

⁶⁶ Cf. WICKERT U., *Freiheit von Sünde. Erhöhung von Gott. Die Koinzidenz von Schöpfung und Erlösung in Mariens Erwählung und ihre heilsgeschichtliche Wirkung*, in SEYBOLD M. (Hrsg.), *Maria im Glauben der Kirche*, Franz-Sales-Verlag, Eichstätt-Wien 1985, p. 59.

⁶⁷ Cf. WICKERT U., *Maria und die Kirche*, in «Theologie und Glaube» 68 (1978) p. 388.

⁶⁸ Cf. WICKERT, *Freiheit*, p. 66.

⁶⁹ L'enciclica, infatti, afferma: "E' intanto di lieto auspicio che queste chiese e comunità ecclesiali convengano con la chiesa cattolica in punti fondamentali della fede cristiana anche per quanto concerne la Vergine Maria. Esse, infatti, la riconoscono come Madre del Signore e ritengono che ciò faccia parte della nostra fede in Cristo, vero Dio e vero uomo. Esse guardano a lei, che ai piedi della croce accoglie come suo figlio l'amato discepolo, il quale a sua volta l'accoglie come madre. Perché, dunque, non guardare a lei, tutti insieme, come alla nostra Madre comune, che prega per l'unità della famiglia di Dio e che 'precede' alla testa del lungo corteo dei testimoni della fede nell'unico Signore, il Figlio di Dio, concepito nel suo seno verginale per opera dello Spirito Santo?" (RM n. 30).

John Macquarrie, fino al 1986 professore all'Università di Oxford, auspica in una sua recente pubblicazione che i cristiani trovino in Maria motivi di riconciliazione, piuttosto che di divisione. Dopo aver trattato di Maria nell'attuale dibattito sul femminismo, egli analizza la figura della beata Vergine nel Nuovo Testamento. Esamina poi i dogmi dell'immacolata concezione e dell'assunzione e il ruolo di Maria come corredentrice. Per lui la dottrina mariana appartiene alle credenze basilari del cristianesimo.⁷⁰

6.2. Maria nelle chiese orientali e ortodosse⁷¹

L'Oriente si sente profondamente in sintonia con la chiesa cattolica per la devozione alla Vergine Madre di Dio. Se per i protestanti la piattaforma comune è la S. Scrittura, per gli ortodossi essa si allarga alle comuni tradizioni conciliari e liturgiche. La *Redemptoris Mater*, che riassume bene la situazione attuale della devozione a Maria in Oriente, menziona ad esempio esplicitamente i concili di Efeso (431) e di Nicea II (787), e alcuni Padri della chiesa, come S. Cirillo d'Alessandria (per le tradizioni copte ed etiopiche), S. Efrem «la cetra dello Spirito Santo» (per la tradizione della chiesa siriana), S. Gregorio di Narek «il Pindaro dell'Armenia», vissuto tra il 944 e il 1010 e quindi prima dello scisma (per la tradizione armena).⁷²

Tra le convergenze più significative c'è ancora da sottolineare la presenza incessante di Maria nella liturgia e in tutte le ore dell'ufficio divino: «Queste lodi, che in ogni celebrazione della liturgia eucaristica si elevano a Maria, hanno forgiato la fede, la pietà e la preghiera dei fedeli [...], suscitando in loro una devozione profonda per la "Tutta Santa Madre di Dio"». ⁷³

Gli stessi ortodossi, però, rilevano che la loro tradizione mariana vive in un paradossale squilibrio. Mentre Maria è onnipresente nella pietà popolare e nella liturgia, essa è quasi totalmente assente nella riflessione teologica. L'esuberanza liturgica e la sobrietà teologica vengono ricondotte al fatto che il ruolo di Maria nell'ortodossia viene visto più sul piano esperienziale ed

⁷⁰ Cf. MACQUARRIE J., *Mary for All Christians*, Eerdmans, Grand Rapids 1991.

⁷¹ Per la differenza tra le chiese orientali e ortodosse, cf. AMATO A., *Chiese orientali e chiesa ortodossa*, in LATOURELLE R. - FISICHELLA R. (a cura), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, p. 192-194, 194-199.

⁷² Cf. RM n. 31.

⁷³ RM n. 32.

esistenziale, che su quello teorico.⁷⁴ Si afferma anzi che il linguaggio teologico appare inadeguato e superfluo per Maria. Il suo mistero viene evocato soprattutto in quello poetico e simbolico della dossologia liturgica, che si presenta come una traduzione a livello popolare degli impegnativi concetti cristologici e mariologici dogmaticamente elaborati nei primi concili ecumenici. Non possiamo non aggiungere che nella tradizione ortodossa slava non mancano interessanti sviluppi teorici sulla figura di Maria nella ecclesiologia eucaristica di A. Chomjakov, nella corrente "sofiologica" di V. Soloviev, P. Florenskij, S. Bulgakov, nella corrente neopatristica di G. Florovskij, V. Losskij, J. Meyendorff, A. Schmemmann, O. Clément.⁷⁵

Resta comunque il fatto che l'ortodossia non registra un vero e proprio sviluppo dogmatico in mariologia.⁷⁶ Proviene di qui, oltre che da una forte reticenza all'accettazione del magistero pontificio, un'avversione altrettanto forte alla recezione dei due ultimi dogmi mariani della chiesa cattolica (l'immacolata concezione e l'assunzione). Anzi, per l'immacolata concezione l'interpretazione corrente nell'ortodossia è quella di considerare Maria immacolata solo a partire dall'annuncio, quando ebbe luogo la sua completa «kátharsis» ad opera dello Spirito Santo.

Se l'Oriente non ha una ricca riflessione dottrinale su Maria, ha in compenso, oltre alla lussureggiante tradizione liturgica, una superba teologia dell'icona.⁷⁷ L'ultimo concilio ecumenico tenutosi in Oriente, il Niceno II (787), nel periodo delle lotte iconoclastiche, definì la legittimità della venerazione delle immagini, «siano esse l'immagine del Signore e Dio e Salvato-

⁷⁴ Cf. NISSIOTIS N., *Maria nella teologia ortodossa*, in «Concilium» 19 (1983) p. 1261; cf. anche WARE K., *The Mother of God in Orthodox Theology and Devotion*, in STACPOOLE A. (ed.), *Mary's Place in Christian Dialogue*, St. Paul Publ., Middlegreen 1982, p. 169-181; BEHR-SIEGEL E., *Marie, Mère de Dieu. Mariologie traditionnelle et questions nouvelles*, in «Irenikon» 58 (1985) p. 451-470; 59 (1986) p. 20-31; FIEY J.M., *Christologie et mariologie de l'Église Syriacque Orientale d'après ses anciens synodes*, in «Proche Orient Chrétien» 41 (1991) p. 3-9; KÖSTER H.M., *Die Mariologie des Nikolaus Cabasilas*, in CALABUIG I. (a cura), *Virgo Liber Verbi*, Marianum, Roma 1991, p. 269-280; LIMOURIS G., *La Theotokos, Maria Vergine Madre di Dio nella tradizione e fede della Chiesa Ortodossa*, in «Studi Ecumenici» 9 (1991) p. 272-284.

⁷⁵ Cf. GNILKA L., *Rassegna delle principali cristologie contemporanee nelle loro implicazioni mariologiche. Il mondo ortodosso*, in *Il Salvatore e la Vergine-Madre*, Marianum-Dehoniane, Roma-Bologna, 1981, p. 137-177.

⁷⁶ Cf. BEHR-SIEGEL, *Marie*, p. 452.

⁷⁷ Cf. AMATO A., *Maria nell'iconografia bizantina*, in «Liturgia» 21 (1987) p. 406-425; lo stesso studio si trova anche nel volume: AA.VV., *Con Maria pellegrini nella fede. Raccolta di studi mariani a ricordo dell'Anno Mariano 1987-1988*, Casa Editrice "La Rocca", Roma 1988, p. 154-173.

re nostro Gesù Cristo, o quella della immacolata Signora nostra, la santa madre di Dio, degli angeli degni di onore, di tutti i santi e pii uomini». ⁷⁸

La suggestiva realtà dell'icona esprime meglio di qualsiasi altra forma artistica e culturale la fervente devozione mariana della chiesa orientale. Anche la *Redemptoris Mater* ha riconosciuto solennemente questa "teologia della bellezza", ⁷⁹ che rende l'icona bella non tanto perché artistica, ma perché è teologicamente vera. ⁸⁰ La *Redemptoris Mater* di Giovanni Paolo II presenta otto modelli di icone bizantine mariane: Theotókos, Odigitria, Déisis, Pokróv, Eleoúsa, Glykofiloúsa, Vladimírskaja (La Madonna di Vladimir), Pentecoste. ⁸¹ L'icona di Maria con le sue suggestive varianti riassume le finalità dell'arte bizantina, dominata sì dal suo contenuto dogmatico-liturgico, ma soprattutto vivificata da una intensa spiritualità e pietà filiale. Questo patrimonio orientale fa parte anche della chiesa indivisa, come ha ben dimostrato la *Redemptoris Mater* di Giovanni Paolo II.

7. MARIA NELLA CHIESA CATTOLICA CONTEMPORANEA

7.1. Per una reimpostazione della mariologia cattolica contemporanea

L'inculturazione *ad intra* indica l'impegno che la mariologia contemporanea esplica nel tener conto delle varie istanze metodologico-contenutistiche del suo rinnovato discorso teologico.

⁷⁸ Cf. il testo conciliare in traduzione italiana, in ALBERIGO G., *Decisioni dei Concili Ecumenici*, UTET, Torino 1978, p. 203.

⁷⁹ Cf. TRUBECKOJ E., *Contemplazione nel colore*, La Casa di Matriona, Milano 1977; EVDOKIMOV P.N., *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Paoline, Roma 1981.

⁸⁰ L'enciclica a proposito del significato mariologico delle icone bizantine afferma: "Sono immagini che attestano la fede e lo spirito di preghiera del buon popolo, il quale avverte la presenza e la protezione della Madre di Dio. In esse la Vergine splende come immagine della divina bellezza, dimora dell'eterna Sapienza, figura dell'orante, prototipo della contemplazione, icona della gloria: colei che sin dalla sua vita terrena, possedendo la scienza spirituale inaccessibile ai ragionamenti umani, con la fede ha raggiunto la conoscenza più sublime" (RM n. 34).

⁸¹ Per una lettura puntuale di queste icone, cf. AMATO A., *Maria nell'iconografia bizantina*, p. 161-173; cf. anche KALOKYRIS K., *La Theotókos nell'iconografia orientale e occidentale*, Istituto Patriarcale di Studi Patristici, Salonico 1972, p. 62-66 (in greco); GHARIB G., *Le icone mariane. Storia e culto*, Città Nuova, Roma 1987.

Testimonianze e allo stesso tempo stimoli decisivi per questa opera di inculturazione *ad intra* sono stati documenti magisteriali ed eventi ecclesiali come le esortazioni *Marialis cultus* (1974) ed *Evangelii nuntiandi* (1975) di Paolo VI, l'Anno Santo della riconciliazione del 1975, il documento di Puebla dell'episcopato latino-americano (1979), le encicliche trinitarie e mariologiche di Giovanni Paolo II *Redemptor hominis* (1979), *Dives in misericordia* (1980), *Dominum et vivificantem* (1986), *Redemptoris Mater* (1987), e la lettera apostolica *Mulieris dignitatem* (1988) dello stesso Giovanni Paolo II sulla dignità e vocazione della donna, in occasione dell'anno mariano. Il rinnovamento è caratterizzato da un bisogno di purificazione e di eliminazione di elementi accessori, da un'esigenza di approfondimento critico e di inserimento del discorso teologico su Maria nell'insieme del mistero cristiano. Si veda anche la lettera circolare (ai vescovi, ai rettori dei seminari e ai presidi delle Facoltà teologiche) della Congregazione per l'Educazione Cattolica, intitolata: *La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale* (25 marzo 1988). ⁸²

Offriamo qui un elenco il più possibile completo degli interrogativi, problemi, sfide, istanze, orientamenti, acquisizioni, riscoperte, che provocano la mariologia a una profonda ricomprensione metodologica e contenutistica: orientamento trinitario e pneumatologico, enfasi ecclesiologica, orientamento antropologico, valorizzazione del «femminile», promozione del dialogo ecumenico, attenzione all'istanza prassiologica, fedeltà alla riforma liturgica, rivalutazione della religiosità popolare, rinnovamento della catechesi e della pastorale, confronto con le scienze della comunicazione sociale, esigenza dell'inculturazione.

7.2. Mariologia in contesto

Una delle esigenze oggi più sentite è quella dell'inculturazione intesa come esperienza di «teologia in contesto», nella quale la chiesa locale si riscopre interprete originale del vangelo nella cultura e nella vita del suo popolo. Uno dei primi esempi di questa esigenza di teologia in contesto fu la

⁸² Cf. *Ench. Vat.*, 11, p. 214-232. Si veda anche il documento della Congregazione per gli Istituti di Vita consacrata e le Società di vita apostolica, intitolato: *La formazione negli istituti religiosi*, in «Il Regno documenti» 35 (1990) p. 398-419. Cf. AMATO A., *La Vergine Maria, Madre di Dio e della Chiesa, e la formazione dei religiosi e delle religiose*, in AA. Vv., *I protagonisti della formazione*, Editrice Rogate, Roma 1991, p. 59-87.

mariologia inculturata di Puebla (1979), nella quale Maria fu vista come madre e modello della chiesa latino-americana, con la precisa qualifica di chiesa «servizio» (n. 300-303). Essa è considerata anche come modello dell'uomo e della donna latino-americana, che riscontrano in lei «la figura concreta nella quale raggiunge il suo culmine ogni liberazione e santificazione in seno alla chiesa» (n. 333). A partire da Cristo e da Maria, infatti, devono essere rivalutati in America Latina i grandi lineamenti dell'immagine dell'uomo e della donna: «tutti fondamentalmente 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» (n. 334).⁸³ La ricerca al riguardo è solo agli inizi e la bibliografia ancora insufficiente per offrire un panorama probante al riguardo.⁸⁴

7.2.1. Maria nella teologia africana

R. Laurentin nel 1980 elaborò un abbozzo di mariologia africana.⁸⁵ Partendo dalla rivelazione, egli presenta il «triplice scandalo» che sfida ogni cultura, quella giudaica ed ellenistica di allora, così come la cultura africana, europea e mondiale di oggi. E Maria fa parte di questa triplice stoltezza: la nascita di Gesù da una madre vergine; la morte di Gesù sulla croce con

⁸³ Cf. AMATO A., *La via «antropologica» e «inculturata» di Puebla*, in *Come conoscere oggi Maria*, Centro di Cultura Mariana, Roma 1984, p. 28-40; BOFF C. e L., *Maria donna del popolo, profetica e liberatrice*, in *Come fare teologia della liberazione*, Cittadella, Assisi 1986, p. 87-90; ESTRADA I., *Notre Dame de Guadeloupe: expression du processus de métissage au Mexique*, in «Social Compass» 33 (1986) p. 23-56; FERNANDEZ D., *María y la identidad de América Latina*, in «Ephemerides Mariologicae» 42 (1992) p. 343-363; DE MARGERIE B., *Mary in Latin American Liberation Theologies*, in «Marian Studies» 38 (1987) p. 47-62; SERRANO F., *La mariologia secondo le istanze socio-culturali e pastorali della chiesa latino-americana*, in VALENTINI D. (a cura), *La teologia*, LAS, Roma 1989, p. 299-314.

⁸⁴ A tale proposito, cf. per l'India: DELIEGE R., *Arockyai Mary gardienne du village chez les Parayars de l'Inde du Sud*, in «Social Compass» 33 (1986) p. 75-89; VELIATH D., *La mariologia nella chiesa dell'India*, in VALENTINI, *La teologia*, p. 315-327; per l'Occidente: SANZ A., *La mariologia secondo le istanze socio-culturali e pastorali della chiesa d'Occidente*, in VALENTINI, *La teologia*, p. 329-351; per l'Italia, vedere il numero monografico di «Theotokos» 1993, n.1: *La mariologia in Italia nel XX secolo*, p. 3-245.

⁸⁵ LAURENTIN R., *Mary and African Theology*, in *Mary in Faith and Life in the New Age of the Church*, Univ. of Dayton 1983, p. 1-44.

accanto sua madre; la preferenza per i poveri che rovescia ogni scala di valori mondani (cf. Magnificat).⁸⁶

Secondo Laurentin i valori della teologia africana sarebbero soprattutto due: 1. l'enfasi sull'esistenza, sull'autenticità, sul concreto, sulla vita; 2. la *négritude*, secondo il termine lanciato da L. Senghor, che include alcuni elementi comuni alle varie culture e religioni africane. Per un'ulteriore illustrazione della *négritude*, l'autore, partendo dalle cinque civiltà che si riscontrano in Africa (la civiltà dell'arco, delle pianure, del grano, della lancia, delle città), ne presenta alcune caratteristiche di fondo: compensazione matrimoniale e poligamia; potere monarchico ed ereditario; il principio dell'unanimità nelle decisioni assembleari; importanza decisiva alle relazioni di sangue; educazione finalizzata alla formazione di persone ben integrate; un senso di forza e armonia nella vita; espressione figurativa e simbolica di valori originali.⁸⁷

La *négritude* sembra essere il concetto che meglio riassume ed esprime l'anima africana e le costanti della sua cultura: essa è una forza vitale e creatrice centrata sui valori della persona umana e della comunità e include le qualità di ritmo, emozione, partecipazione, comunione, solidarietà, organizzazione democratica secondo le leggi della comunicazione africana. Maria si inserisce in vari modi in questo ambito culturale e nelle varie forme di *négritude*. Nella *négritude sofferente* si ha una profonda disposizione a capire il mistero della croce non come passività ma come condivisione e compartecipazione con Maria sofferente per il destino doloroso di Cristo. La *négritude aggressiva* è il grido di speranza per una giustizia integrale: essa trova nel Magnificat la sua celebrazione. Nella *négritude serena* c'è un'intima disponibilità a riconoscere i valori positivi della cultura africana e a ringraziare Dio ancora con la lode del Magnificat. C'è anche una *négritude trionfante*, che vede nella cultura africana il centro e la sorgente di ogni valore, dagli antichi ai più moderni. Evitando l'eccessivo trionfalismo, si può vedere in questa corrente una dimensione di speranza e di sicurezza per il futuro. A partire da ciò una mariologia africana dovrebbe essere attenta ai seguenti valori: al dinamismo umano, come Maria nell'annuncio e a Cana; alla profezia e ai carismi, come Maria, la profetessa del Magnificat; all'inculturazione e alla formazione di un umanesimo africano, come Maria che nel Magnificat si rifà

⁸⁶ Cf. *ib.*, p. 10s.

⁸⁷ Cf. *ib.*, p. 19.

⁸⁸ Cf. *ib.*, p. 20-27.

alle radici veterotestamentarie della protezione di Dio sul popolo; alla liberazione di ogni valore, di ogni situazione e di ogni persona (anche alla liberazione della condizione della donna), come Maria che col suo Magnificat è grido di liberazione integrale e di giustizia; alla fraternità familiare e al rispetto degli antenati, come Maria alla quale fu affidata la chiesa; alla maternità, come Maria che accoglie e custodisce la vita quale dono di Dio.⁸⁸

Accenniamo qui ad altre ricerche su questo tema, fatte a partire dalla spiritualità di alcune regioni africane.⁸⁹ Per J. Amoussou, che ha studiato il culto di Maria nella spiritualità del Benin (ex Dahomey), la relazione tra Maria e il suo popolo è comprensibile alla luce della relazione madre-figlio. Il legame che unisce la madre al figlio è molto più profondo e intenso che non nei paesi occidentali. Il figlio è attaccato alla madre per tutta la sua vita con un affetto profondo. La madre è la confidente, l'intermediaria presso il padre e anche l'organizzatrice degli incontri del figlio con la fidanzata. Accogliendo Maria come madre di Dio e madre nostra, il popolo comprende subito che Maria è anche mediatrice, ausiliatrice, avvocata, dal momento che questi titoli sono riassunti nella parola «madre».⁹⁰ Un'altra ricerca sottolinea il ruolo fondamentale che ebbe Maria nella evangelizzazione del Malawi, la cui cultura sottolinea il matriarcato, l'importanza della donna, la comunità e la fede religiosa. Come per l'America Latina, anche per il Malawi l'evangelizzazione fu fatta alla luce di Maria, che diventò il segno di riconoscimento e di unione dei cattolici.⁹¹

7.2.2. Maria nella pastorale filippina

Il 2 febbraio 1975 la «Catholic Bishops' Conference of the Philippines» pubblicò una lettera pastorale sulla beata Vergine Maria, intitolata: *Ang Mahal Na Birhen [Our Beloved Virgin]. Mary in Philippine Life Today*.⁹²

Si tratta di una vera e propria mariologia in contesto filippino. La prima parte espone con grande ricchezza di particolari e con sufficiente completezza

⁸⁹ Cf. DE FIORES, *Maria*, p. 392-397.

⁹⁰ Cf. *ib.*, p. 392s.

⁹¹ Cf. GAMBA P.G., «Il Nyasaland è di Maria, Maria è del Malawi». *Maria nell'evangelizzazione del Malawi*, in «Quaderni Monfortani» 4 (1986) p. 88-109.

⁹² CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF THE PHILIPPINES, *Pastoral Letter. Ang Mahal na Birhen. Mary in Philippine Life Today*, in HARDY R.P., *The Philippine Bishops Speak (1968-1983)*, Maryhill School of Theology, Quezon City 1984, p. 91-98.

za il vissuto mariano del popolo filippino. Si parla, ad esempio, del grande numero di parrocchie e di santuari dedicati alla Vergine; dei titoli mariani più cari alla pietà filippina; dei nomi mariani dati nel battesimo alle bambine; delle feste liturgiche (Natale, Settimana Santa) e delle celebrazioni popolari («Flores de Mayo»). La seconda parte offre una sintesi biblico-teologica per nutrire e far maturare questa esuberante devozione mariana. La terza parte ospita alcune riflessioni pastorali. Anzitutto espone i valori positivi della devozione mariana, che costituisce un aspetto rilevante della pietà popolare filippina. Poi offre alcune considerazioni per il rinnovamento e l'evangelizzazione della pietà popolare mariana. Fra l'altro sottolinea l'importanza della donna nella società e nella chiesa, correggendo eventuali immagini distorte della donna stessa. Invita infine a vedere Maria come la donna del Magnificat, per cui la devozione mariana nella Filippine viene vista in stretto collegamento con la giustizia sociale.

Oltre al valore religioso e teologico-pastorale, questo prezioso documento fu in un certo senso ispiratore di quella straordinaria rivoluzione non violenta del febbraio 1986 che rovesciò il regime dittatoriale di Marcos. Si vide allora la forza di un popolo, mite e pacifico come il popolo filippino, che con il rosario in mano e con la preghiera sulle labbra sconfisse i fucili e i carri armati di chi voleva continuare a umiliare la dignità e la libertà.

8. PROPOSTA DI MODELLI PER UNA MARIOLOGIA IN CONTESTO

Offriamo qui, come conclusione delle precedenti analisi e riflessioni, alcune linee di elaborazione di una mariologia inculturata e contestualizzata. Si possono ridurre a quattro gli elementi essenziali per tale mariologia, che sostanzialmente esige una corretta e conseguente metodologia teologica:

1. il messaggio evangelico (polo biblico fondante);
2. la molteplice tradizione ecclesiale, considerata in termini sia diacronici, sia sincronici (polo ecclesiale normante);
3. la cultura - nel senso più ampio del termine - in cui si fa teologia (polo culturale qualificante);
4. i cambiamenti e le esigenze sociali della comunità ecclesiale e umana che vive in una determinata zona e cultura (polo sociale attualizzante).⁹³

⁹³ Cf. BEVANS S.B., *Models of Contextual Theology*, Orbis Books, Maryknoll 1992.

A seconda delle accentuazioni che si danno ai precedenti elementi, si possono avere vari modelli di mariologia inculturata o in contesto.⁹⁴ Adattando al nostro tema una proposta avanzata da S. B. Bevans, si hanno sostanzialmente quattro modelli:

1. Il modello «tradizionale», che, pur tenendo conto del polo sociale, accentua la fedeltà alla tradizione.⁹⁵ In questo modello si va dal vangelo e dalla tradizione della chiesa alla cultura e ai cambiamenti sociali.

2. Il modello della «prassi» pone l'accento sull'urgenza delle trasformazioni sociali. In questo modello si va dall'impegno sociale alla riflessione teologica fatta alla luce sia dell'analisi della situazione, sia della bibbia-tradizione, per poi ritornare all'impegno nell'azione.

3. Il modello «antropologico» pone l'accento sul soggetto che fa teologia e non sul contenuto, nella fondata speranza che, se si vive autenticamente la propria fede nel proprio tempo, anche la riflessione risulterà contestualizzata e inculturata.⁹⁶

4. Se invece si tengono in grande equilibrio i quattro poli della teologia in contesto si ha il modello «sintetico». In questo modello si parte dal vangelo-tradizione e, attraverso l'attenzione alla cultura e ai cambiamenti sociali, si giunge a forme di pensiero inculturato. Il modello continua il suo circolo ermeneutico ripartendo dalla cultura e dall'attenzione alle trasformazioni sociali per riascoltare e ricomprendere il vangelo-tradizione.⁹⁷

In ogni modo i quattro modelli possono, anzi devono, essere visti e adoperati in armonia tra di loro e in reciproca corrispondenza ermeneutica. Una mariologia inculturata dovrebbe sinteticamente dare ragione non solo della sua fedeltà al vangelo-tradizione, ma anche della sua attenzione a una prassi e a una esistenza autenticamente cristiana in un contesto culturale determinato da precise coordinate di spazio-tempo.

Questa prospettiva «sintetica» è un ottimo traguardo per ogni mariologia in contesto, ma soprattutto per la mariologia in contesto italiano. Conviene

⁹⁴ Già A. Dulles aveva parlato nel 1974 di *Models of the Church* e nel 1983 di *Models of Revelation*. Ognuno dei vari modelli di chiesa, ad esempio, chiesa come istituzione, come comunione mistica, come sacramento, come messaggera, come serva, poteva servire a mostrare un aspetto importante del suo mistero.

⁹⁵ Il Bevans chiama questo schema «Translation Model», e cioè «modello di traduzione» (cf. p. 30ss). Noi abbiamo preferito chiamarlo semplicemente «modello tradizionale» (e cioè fedele alla tradizione) perché esprime meglio il suo contenuto.

⁹⁶ In questo modello abbiamo sintetizzato due modelli del Bevans, e cioè l'*Anthropological Model* e il *Transcendental Model* (p. 30ss, 97ss).

⁹⁷ Cf. *ib.*, p. 81-96.

tener conto di un'affermazione dello storico filippino Horacio de la Costa che si riferiva al diario dello statista José P. Laurel, scritto durante la seconda guerra mondiale quando Laurel era tenuto prigioniero nella Sugamo Prison in Manila. Non avendo a disposizione nessun foglio di carta, egli scrisse le sue riflessioni negli spazi bianchi e vuoti di un libro occidentale.⁹⁸

Questo fatto può essere altamente simbolico per la mariologia italiana. In questo nostro secolo, abbiamo ricevuto una grande eredità di pensiero filosofico-teologico di derivazione soprattutto tedesca e francese. Ma questa eredità lascia degli spazi vuoti, che conviene riempire con la nostra cultura italiana. Ma si tratta solo di riempire spazi vuoti o non piuttosto di riscrivere tutto il libro?

ANGELO AMATO
Piazza Ateneo Salesiano, 1
00139 ROMA

Summary

Inculturation, understood as an encounter between the gospel and the culture of the people to whom the good news is announced, is one of the subjects that urgently needs to be treated by theology today. The article offers three theological stand-points: christological, ecclesiological and anthropological. As is the case with other theological disciplines, mariology too is involved in this attempt at an inculturated re-understanding of the data of faith. First of all, an overview of the relevant characteristics of post-conciliar mariology is given, particularly: its attention to the trinitarian, ecclesiological and anthropological aspects; its appreciation of the feminine; its emphasis on praxis; its fidelity to liturgical reform, ecumenical dialogue and popular religiosity. Secondly, a wish is expressed, in view of an adequate inculturation of the mystery of Mary, that there will be a greater appreciation of the social-cultural "context" of the various ecclesial zones, that can rediscover themselves as bearers and original interpreters of the marian data of faith. Finally the study offers some models of contextualised mariology.

⁹⁸ DE LA COSTA H., *A Commencement of Teaching, in The Background of Nationalism and Other Essays*, Solidaridad, Manila 1965, p. 70.