



L'IMMAGINE TEOLOGICA DI MARIA, OGGI

Fede e Cultura

EM

Edizioni « Marianum » Roma

Il presente volume può essere richiesto direttamente a:

EDIZIONI MARIANUM
Viale Trenta Aprile, 6
00153 Roma
(Tel. 06/58.14.441 - Fax 06/58.80.292)

TIPOGRAFIA GIAMMARIOLI - VIA E. FERMI, 8 - FRASCATI (TEL. 06/94.20.310)

L'Immagine Teologica di Maria, oggi Fede e Cultura

Atti del 10° Simposio Internazionale Mariologico
(Roma, 4-7 ottobre 1994)

a cura di ELIO PERETTO

Edizioni «Marianum» Roma
1996

A PROPOSITO DELL'«IMMAGINE DI MARIA»: TEOLOGIA, FEDE, CULTURA

Da diversi anni il Magistero della Chiesa, gli studiosi di missiologia, di teologia pastorale nonché i cultori della teologia dogmatica rilevano l'importanza e l'urgenza dell'inculturazione della fede. Il Vaticano II ritiene che «l'annuncio "inculturato" della parola rivelata (*Verbi revelati accomodata praedicatio*) deve continuare ad essere la legge di ogni evangelizzazione» (GS 44). Se l'uso del termine "inculturazione" è recente, il problema a cui esso si riferisce è antico. Da duemila anni la Chiesa si studia di annunciare l'*unico* Vangelo ai *molti* popoli della terra, aventi ciascuno una cultura propria. Nel Vangelo di Matteo l'ultima parola di Gesù ai suoi discepoli è: «Andate e fate miei discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo» (Mt 28, 19). L'attuazione di questo comando inizia il giorno della Pentecoste, in cui gli apostoli, dopo aver ricevuto lo Spirito, cominciarono ad annunciare il Cristo morto e risorto a «Giudei osservanti di ogni nazione» (At 2, 5), di cui san Luca fornisce un lungo elenco, che va dai Parti e Medi fino ai Cretesi e agli Arabi (cf. At 2, 9-11).

Una questione difficile

Necessaria e urgente, l'inculturazione della fede non è tuttavia compito facile. Sono molte le voci che richiamano l'attenzione sulle difficoltà a cui si va incontro nel processo dell'inculturazione della fede; esse ricordano i tempi lunghi richiesti in ogni processo di genuina inculturazione e mettono in guardia sui pericoli di una incul-

turazione superficiale. L'inculturazione della fede non è opera dilettantistica; solo chi ha una profonda conoscenza della fede della Chiesa e della cultura del suo popolo può procedere ad un'inculturazione della fede che non sia mistificante.

La dottrina ecclesiale su Maria di Nazaret non sfugge alle regole dell'inculturazione della fede. Anzi, a causa del 'fascino culturale' della Vergine Madre, nel processo di inculturazione della sua figura è necessaria sempre una grande perizia e talora una particolare cautela.

Dall'incontro fecondo tra fede e cultura deriva la pluralità di 'immagini' della Madre di Gesù. Esse sono il risultato di una rilettura dell'immagine evangelica' della Vergine fatta secondo i moduli espressivi delle varie culture. Ne consegue che l'unica Vergine della fede ha molte 'immagini': tante quante sono le epoche e le aree culturali.

Alla problematica de *L'immagine teologica di Maria, oggi: fede e cultura* è stato dedicato il X Simposio Internazionale Mariologico, che si è svolto nella sede del «Marianum» dal 4 al 7 ottobre 1994.

Un problema vasto

Il Simposio ha seguito un percorso, per così dire, obbligato: ad alcune relazioni fondamentali affidate ad Angelo Amato (*Per una inculturazione della figura di Maria: problematiche e proposte*), a Mercedes Navarro Puerto (*Indicios de inculturación de la figura de María en los textos del Nuevo Testamento*) e ad Anton Ziegenaus (*Marianische Frömmigkeit als Maßstab für die Inkulturation des Glaubens*) è seguita una rassegna dei modi in cui è letta oggi la figura della Vergine nelle varie aree culturali, dei problemi che tali letture sollevano, delle aspirazioni e delle esigenze che riflettono. È stata una rassegna vasta e varia: vasta, per le aree geografiche considerate, appartenenti a quattro continenti; varia, per la pluralità dei dati in esame e per la diversità metodologica con cui i relatori hanno affrontato il proprio soggetto.

Johann G. Roten ha trattato dell'odierna immagine teologico-culturale di Maria nei paesi germanici (*The Theological and Cultural Image of Mary in German-speaking Countries*); Mary E. Hines (*The Changing Image of Mary in United States Culture*) ha studiato tale problematica nell'ambito culturale degli Stati Uniti, con particolare riferimento alla riflessione teologica del movimento femminista; Dosithée Atal Sa Angang E. (*Culture africaine et réflexion théologique sur la Vierge Marie, la Mère de Jésus*) e Gabriel Tlaba (*The Adaptability of the Image of Mary in African Culture*) hanno affrontato il difficile ma promettente incontro tra fede e cultura in rapporto alla Madre di Gesù, il primo richiamandosi all'esperienza di un grande paese dell'Africa centro-orientale, lo Zaïre, il secondo a quella del vasto e multiculturale Sud Africa; al continente latino-americano hanno rivolto la loro attenzione, con taglio storico Antonio Caruso (*Il «fatto guadalupano» come modello di inculturazione della fede cristiana in America Latina*); con attenzione alla situazione odierna, Clodovis M. Boff (*La figura di Maria nella cultura brasiliana*); dell'immagine di Maria' nei paesi slavi, ricchi di tradizione cristiana, persistente nonostante la lunga e soverchiante opposizione di una ideologia atea, si è occupato Edward G. Farrugia (*Images of Mary among the Slavs: Living Theology in Historical Perspective*); Dominic Veliath (*Indian Culture and Current Theological Reflection on the Virgin Mary*) e Anscar Chupungco (*Examples of the Inculturation of Marian Piety in the Philippines*) hanno studiato la problematica del Simposio in riferimento a due grandi paesi asiatici, uno - l'India -, in cui i cristiani sono un'esigua minoranza, l'altro - le Filippine -, dove la maggior parte della popolazione ha abbracciato la fede cristiana e dove sono molte le esperienze di inculturazione della fede, felici alcune, meno felici altre.

La relazione di Stefano De Fiores (*La figura inculturata di Maria: fatto, significato, rischi*) ha costituito un'efficace conclusione del X Simposio. Una valutazione di esso la daranno i lettori e gli studiosi, che negli anni avvenire ritorneranno su queste pagine per approfondire aspetti, correggere o integrare affermazioni, offrire

nuovi contributi sulla questione dell'inculturazione della figura della Madre del Signore. Da parte mia, a questa nota di presentazione desidero solo aggiungere alcune riflessioni.

Alla radice del processo di inculturazione

Gli storici della teologia segnalano numerose forme di inculturazione già nella fase anticotestamentaria della storia della salvezza: la traduzione, ad esempio, della Bibbia in greco, che introduce «la parola di Dio in un mondo che le era chiuso»,¹ fatto che, sotto la divina ispirazione, costituì un arricchimento per la stessa Sacra Scrittura. Dal punto di vista dogmatico, tuttavia, i teologi sono unanimi nel riconoscere che la problematica dell'inculturazione della fede ha la sua radice nel mistero dell'Incarnazione, nell'evento per cui il Figlio di Dio, per opera dello Spirito, si è fatto uomo. Ma quel fatto salvifico ha richiesto l'intervento di una donna, Maria di Nazaret, che nel cuore - con il suo consenso - accoglie la divina Parola e nel corpo la concepisce e la genera: «Nato da donna» (Gal 4, 4), dirà di Gesù, vero Dio e vero uomo, il più antico testo 'mariologico' del Nuovo Testamento. L'espressione «nato da donna» indica che Gesù, pur venuto dall'alto (cf. Lc 1, 78; Gv 6, 46), condivide in tutto, tranne il peccato, (cf. Eb 4, 15), la condizione, il cammino, la sorte di tutti gli uomini.

L'Apostolo aggiunge subito: «Nato sotto la legge» (Gal 4, 4), per precisare che Gesù condivideva con gli uomini non solo la natura umana, ma anche la loro situazione storica. La sua vita sarebbe stata quella di un uomo ebreo, membro quindi del popolo dell'Alleanza, sottomesso alla Legge, con tutti i condizionamenti culturali che ciò comportava. Facendosi uomo, il Verbo eterno entra nel tempo, assume un popolo, un paese e un'epoca, si immerge nel fiume della storia, agisce secondo i moduli culturali del suo tempo.

¹ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI. *La liturgia romana e l'inculturazione* (25 gennaio 1994), n. 9.

L'incarnazione è alla radice dell'inculturazione della Parola che, uscita dal cuore di Dio, si è manifestata agli uomini, anzi si è fatta carne (cf. Gv 1, 14). Ma nella generazione temporale della Parola, secondo il sapiente disegno divino, non vi è stato spazio per un padre umano: hanno agito solo lo Spirito e la Vergine (cf. Lc 1, 35). Non vi è dubbio: la radice dell'evento dell'Incarnazione, in cui il Verbo divino è stato 'inculturato' nella stirpe umana, è il cuore e il grembo verginale di Maria: in lei la Parola divina è stata accolta, assimilata, generata, rivestita della nostra carne, ri-espressa secondo categorie umane ed ebraiche.

La casa di Nazaret e la formazione culturale di Gesù

Gesù è stato introdotto nella cultura ebraica attraverso l'opera educatrice della Madre e di Giuseppe di Nazaret che, aderendo all'invito dell'Angelo, ha superato ogni timore e ha accolto la sposa e il Bambino che ella porta nel grembo (cf. Mt 1, 20-21.24).

Da Giuseppe e da Maria, Gesù apprende lo strumento essenziale della comunicazione umana: la lingua, che per lui sarà l'aramaico; apprende pure l'amore alla Legge e il rispetto per la tradizione dei padri; acquisisce la consapevolezza di appartenere al popolo dell'Alleanza; impara a pregare secondo i ritmi e le formule dei pii Israeliti e assimila la spiritualità dei «poveri del Signore». Senza dubbio la Madre ripete al Figlio, secondo la prescrizione del Deuteronomio, i precetti che ha fissi nel cuore: «Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze. Questi precetti che oggi ti do, ti stiano fissi nel cuore; li *ripeterai* ai tuoi figli» (Dt 6, 5-7).

Nell'ambito di questa cultura, se pure innalzandone immensamente il livello (cf. Mt 5-7), Gesù si esprime e, a partire da essa, denuncia le deviazioni e i fraintendimenti della Legge da parte della classe dirigente d'Israele; e nella casa di Nazaret, bottega di carpentiere, impara il mestiere di falegname con tutto ciò che esso implica sul piano culturale.

Negli anni dell'infanzia e dell'adolescenza, Maria dà un'impronta decisiva alla cultura di Gesù, cioè di colui che, trascendendo ogni cultura, sarà per tutte le culture punto di riferimento, unità di misura, inappellabile giudizio di valore.

Plasmata dal Figlio

Ma, a sua volta, la madre è stata plasmata dall'esempio e dalla predicazione del Figlio in ciò che costituisce il cuore stesso della sua cultura, cioè la visione della vita come espressione di amore obbediente alla Legge del Signore.

Dal Figlio apprese che, secondo il disegno di Dio, le Dieci sante Parole della Torah dovevano sfociare in una parola più alta, in una giustizia superiore (cf. Mt 5, 20), in un nuovo e più sublime precetto (cf. Gv 13, 34); da lui, venuto nel suo grembo per congiungere cielo e terra, comprese che cosa significhi «farsi prossimo» (cf. Lc 10, 36-37) all'altro e dell'altro.

Alla luce della Buona Novella, la Vergine dovette rivedere il concetto di famiglia per fare spazio a una nuova, superiore proposta, in cui l'ascolto della Parola e l'adesione di fede contano più dei legami della carne e del sangue (cf. Mc 3, 31-35); dovette accettare la proposta di un messianismo segnato dalla paradossale sconfitta della Croce, che appariva in contrasto con le attese trionfistiche di molti Giudei; dovette mutare la tradizionale visione ristretta di "popolo eletto", nella visione di un nuovo popolo che comprende tutte le genti, chiamate a far parte della nuova Alleanza.

La cultura ebraica è stata la prima ad essere illuminata dal Vangelo: ciò è avvenuto nella discepola Maria di Nazaret, vera Figlia di Sion, educata ai valori del Regno dal suo Maestro e Figlio, Gesù di Nazaret.

La Vergine: una figura inculturata

I Vangeli e alcuni altri scritti neotestamentari - la Lettera ai Galati, gli Atti degli Apostoli, l'Apocalisse - trasmettono notizie va-

rie su Maria di Nazaret. Esse riguardano non tanto la biografia della Vergine, quanto la sua partecipazione alla storia della salvezza. Pur agendo sotto l'influsso dello Spirito, ogni autore sacro ha filtrato le informazioni concernenti la beata Vergine attraverso la propria cultura, quella dell'ambiente in cui viveva e quella dei destinatari del suo scritto. Ne deriva che l'immagine di Maria da lui trasmessa è già un'immagine "inculturata": su uno sfondo preponderante di cultura semitica, ebraica, si stagliano elementi provenienti dalla cultura ellenistica e altri dalla cultura che viene riconosciuta come "mediterranea". Il Simposio è tornato più volte sull'aspetto "mediterraneo" della figura della Vergine.

È stato rilevato, ad esempio, che la Donna di Apocalisse 12, incinta, «vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi e sul capo una corona di stelle» (Ap 12, 1), dal punto di vista letterario ha maggiori riscontri nella rappresentazione mitologica della dea *Caelestis*, la Regina del cielo venerata in Asia Minore, che non nella letteratura biblica. Ciò sembra indicare che la Chiesa:

- fin dalla prima ora, da quando ancora erano in formazione i libri del Nuovo Testamento, ha fatto ricorso alla "legge dell'inculturazione", adottando moduli propri della popolazione a cui annunciava la Buona Novella;

- ha evangelizzato la cultura, purificandola dall'aberrante e inaccettabile proposta rappresentata da una divinità pagana; infatti la Donna di Apocalisse 12, sia essa riferibile alla comunità messianica o alla Vergine o a entrambe, non è affatto una dea; inoltre il messaggio veicolato da quella rappresentazione è perfettamente in linea con la rivelazione biblica concernente il Messia, «il figlio maschio destinato a governare tutte le nazioni con scettro di ferro» (Ap 12, 5), e la condizione del nuovo popolo santo, osteggiato dalle potenze del male simboleggiate dal drago (Ap 12, 3-5).

La Vergine: una figura da inculturare. Tre momenti

Il processo di inculturazione della figura di Maria, avviato in

epoca così remota, non conoscerà pause nel corso dei secoli e interesserà sia l'annuncio del vangelo (momento missionario), sia la formulazione della "verità su Maria" (momento teologico), sia il culto che i discepoli di Gesù renderanno alla sua santa Madre (momento culturale).

Nel *momento missionario*, la presentazione della figura della Vergine, testimone singolare del mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio e della Pasqua, è parte integrante del kerigma evangelico. Tale presentazione è stata tuttavia, lungo la quasi bimillennaria storia dell'evangelizzazione dei popoli, oggetto di rivestimenti, sottolineature, varianti suggerite dalla necessità di rendere più assimilabile la "verità su Maria" da parte delle popolazioni a cui era rivolto il messaggio evangelico.

Nel *momento teologico*, la progressiva individuazione delle «grandi cose» che Dio ha fatto in Maria (cf. Lc 1, 49) e del suo ruolo nella storia della salvezza ha determinato la formulazione in moduli culturali appropriati delle "verità su Maria" via via proposte dal Magistero: la maternità divina (*Theotokos*, Madre di Dio), la perfetta e perpetua verginità (la sempre Vergine), il concepimento immune dalla colpa di origine (l'Immacolata), l'assunzione in corpo e anima al cielo (l'Assunta), la maternità nell'ordine della grazia (Madre nostra), il molteplice rapporto con la comunità ecclesiale (figura, modello, tipo, madre della Chiesa). La formulazione di ognuna di queste verità ha comportato un'impegnativa operazione magisteriale, teologica, popolare e culturale. La verità, 'definita' nel suo contenuto, appare bisognosa di inculturazione nei suoi termini espressivi allorché viene proposta ai discepoli del Signore appartenenti ad aree culturali molto diverse da quelle in cui è stata formulata la dottrina.

Nel *momento culturale*, il diverso alveo liturgico in cui, secondo le strutture ecclesiali, si esprime la pietà verso santa Maria, il differente modo dei fedeli di rapportarsi alla Madre di Gesù - venerazione e onore, supplica e imitazione ... -, le varie situazioni in cui essi si trovano, la diversa condizione discepolare - chierici, laici,

membri di istituti di vita consacrata ... - danno luogo a un variegato complesso di forme di devozione, nella cui formazione gli elementi culturali hanno un notevole influsso; anzi, senza dubbio, l'influsso preponderante. Perché il momento culturale è il più frequente nella vita dei fedeli: esso comprende parole, gesti, espressioni artistiche (musicali, pittoriche, scultoree ...), che sono appunto significative manifestazioni della cultura del fedele e del popolo a cui appartengono. Il fedele, rivolgendosi alla Vergine, non intende 'farla retrocedere' decine di secoli per collocarla nel suo contesto storico-culturale; ma si rivolge a lei, come alla Madre di misericordia, che vive gloriosa in cielo ed è nondimeno a lui vicina, partecipe dei suoi sentimenti e del suo mondo culturale. Al fedele non è richiesto di immergersi nella cultura ebraica di Maria di Nazaret; ma è Maria di Nazaret, trasfigurata nella gloria, che si immerge nel mondo culturale del suo devoto. Il fenomeno della molteplicità di raffigurazioni della Vergine - Madonne bizantine, nere, indiane, eschimesi ... - non è intollerabile anacronismo, ma testimonianza della contemporaneità della Vergine all'orante: ella è presente a lui, partecipe dei suoi sentimenti, coinvolta nel suo mondo culturale; ed è ancora testimonianza del sentire del fedele, che venera la Vergine quale propria madre, se pure nell'ordine della grazia, e quindi vicina alla sua cultura.

Si consideri infine che questi tre 'momenti' - missionario, teologico, culturale - non si svolgono separatamente, ma interagiscono, si condizionano a vicenda e si integrano. Ciò spiega perché l'unica Maria abbia molte 'immagini' teologico-culturali.

«Modello di come evangelizzare la cultura»

Nella molteplicità di aspetti del rapporto tra Maria e l'inculturazione, la IV Conferenza generale dell'Episcopato latino-americano, celebrata a Santo Domingo nell'ottobre 1992, propone la Vergine quale «modello dell'evangelizzazione della cultura»: «La Vergine Maria è insieme con gli apostoli quando lo Spirito di Gesù

risorto penetra a trasforma i popoli delle diverse culture. Maria, che è modello della Chiesa, è anche *modello dell'evangelizzazione della cultura*. È la donna ebrea che rappresenta il popolo dell'Antico Testamento in tutta la sua realtà culturale. Tuttavia si apre alla novità del Vangelo ed è presente nella nostra terra come Madre comune, sia degli aborigeni, sia di quelli che sono giunti dopo, propiziando fin dall'inizio la nuova sintesi culturale rappresentata dall'America Latina» (n. 229).

I vescovi latinoamericani sono giunti a formulare tale titolo a «partire dalle categorie dell'*apertura* e della *presenza*: apertura alla «novità del Vangelo»; presenza attiva, là dove avviene la prima inculturazione della fede.

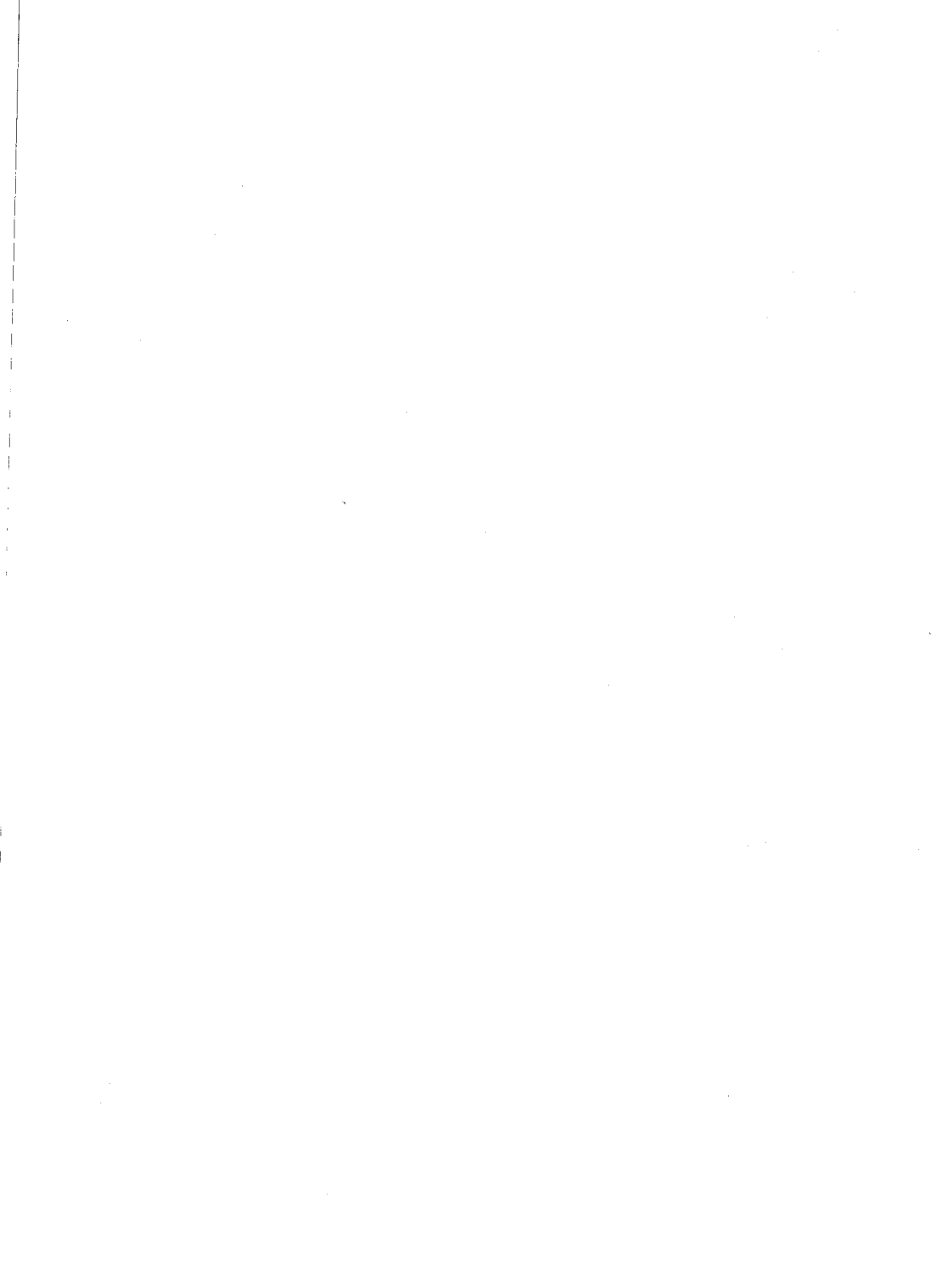
Nella sua condizione di donna ebrea, Maria rappresenta la cultura dell'Antico Testamento nelle sue linee più pure e nel suo più vasto contenuto - «in tutta la sua realtà culturale»; ella è *presente* insieme con coloro ai quali suo Figlio ha comandato di annunciare il Vangelo a tutte le genti (cf. Mt 28, 19), allorché «lo Spirito di Gesù risorto penetra e trasforma i popoli delle diverse culture»; è *presente* in modo reale, se pure misteriosamente, in terra americana, quando avviene il drammatico incontro-scontro tra gli aborigeni e «quelli che sono giunti dopo», spagnoli e portoghesi soprattutto, che furono ora duri «conquistadores», ora miti «evangelizzatori»; è *presente* come «Madre comune», portatrice quindi di vita, generatrice di fratellanza e di riconciliazione, propiziatrice, «fin dall'inizio» della «nuova sintesi culturale rappresentata dall'America Latina»: una sintesi culturale della cui identità ella stessa è elemento essenziale. Ma l'esperienza riferita dai vescovi latinoamericani non costituisce un caso isolato. Casi simili, in cui la Vergine è sentita come elemento integrante della propria identità culturale, si registrano presso altre nazioni di altri continenti.

* * *

Al termine di questa presentazione desidero rinnovare il rin-

graziamiento della Facoltà ai relatori, ai colleghi, ai moderatori, ai traduttori e a quanti hanno collaborato al buon esito del Simposio. Un grazie particolare al prof. Elio M. Peretto, che ha curato la pubblicazione degli Atti, a mons. Luciano Guerra, rettore del santuario di Fatima, e al p. Luciano Coelho Cristino, direttore del SE-SDI, che hanno sostenuto generosamente l'impegno economico del Simposio stesso.

Ignazio M. Calabuig, O.S.M.
Preside



Relazioni



PER UNA INCULTURAZIONE DELLA FIGURA DI MARIA PROBLEMATICHE E PROPOSTE¹

ANGELO AMATO, SDB
Università Pontificia Salesiana, Roma

1. INCARNAZIONE E INCULTURAZIONE

Il discorso sarà eminentemente formale. Riguarderà il concetto di inculturazione, i suoi criteri e alcune considerazioni iniziali per una mariologia inculturata. Sarà così delineata una cornice in cui inserire creativamente i vari quadri o le esemplificazioni concrete della riflessione mariologica inculturata.

«Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato (γενόμενον) da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli» (Gal 4,4). Nell'evento trinitario dell'incarnazione del Figlio di Dio è implicata una donna: Maria, la madre, fa parte essenziale di questo processo di incarnazione e di inculturazione del Figlio del Padre, «nato appunto da donna». Il Figlio di Dio non solo ha una nascita eterna dal Padre celeste, ma ha anche una nascita temporale dalla madre terrena. È questo

¹ Lo studio presuppone e in qualche punto riprende o precisa alcuni nostri contributi. Cf. AMATO A., *Inculturazione e Mariologia*, in «Theotokos» 2 (1994) p. 163-195; AMATO A., *L'incarnazione e l'inculturazione della fede, Riflessioni introduttive*, in «Theotokos» 3 (1995) p. 369-383.

un indizio utile per il processo di inculturazione della fede, che è contemporaneamente un processo dall'alto e dal basso e che è qualificato non solo da una essenziale dimensione trinitaria e cristologica, ma anche da una altrettanto innegabile connotazione mariana.

L'affermazione paolina offre almeno altre due suggestioni utili per una corretta interpretazione dell'inculturazione. Anzitutto il Figlio eterno del Padre entra realmente nel tempo (il verbo usato è « γενόμενον », lo stesso che userà Giovanni in 1,14: « ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο »). Incarnazione non è contatto superficiale con il tempo e la storia, ma autentico divenire tempo, storia, cultura. Per questo l'inculturazione è processo vitale di nascita, crescita e sviluppo.

Inoltre, pur sottomesso alla legge, e cioè pur vivendo pienamente la cultura socio-religiosa del tempo, Gesù riscatta e libera da questa legge. Incarnazione è quindi immersione nella cultura, ma anche libertà e liberazione da essa.² Di questo si terrà conto quando si parlerà più avanti dei criteri di inculturazione.

Questa legge paradossale dell'incarnazione ha sempre segnato il viaggio bimillenario dell'annuncio del vangelo nella storia dell'umanità. Il cristianesimo infatti, pur saldamente radicato nella cultura, conserva una « estraneità » alla cultura che lo rende originale e unico.

2. L'ORIGINALITÀ «CULTURALE» CRISTIANA

Il cosiddetto *Discorso o Lettera a Diogneto* (fine del II - inizio del III secolo) è un documento prezioso sulla paradossalità dell'inculturazione della fede:

«I cristiani non si distinguono dagli altri uomini, né per territorio, né per lingua, né per vestiti. Essi non abitano città loro

² Cf. A. SERRA, *Gal 4,4: una mariologia in germe*, in «Theotókos» 1 (1993) p. 7-25.

proprie, non usano un linguaggio particolare, né conducono uno speciale genere di vita. La loro dottrina non è conquista di genio irrequieto d'uomini indagatori; né professano, come fanno alcuni, un sistema filosofico umano. Abitando in città greche o barbare, come a ciascuno è toccato in sorte, ed adattandosi agli usi del paese nel vestito, nel cibo e in tutto il resto del vivere, danno esempio di una loro forma di vita sociale meravigliosa, che, a confessione di tutti, ha dell'incredibile. Abitano la loro rispettiva patria, come gente straniera; partecipano a tutti i doveri come cittadini, e sopportano tutti gli oneri come stranieri. Ogni terra straniera è patria per loro, e ogni patria è terra straniera [...]. Vivono *nella carne*, ma *non secondo la carne*. Passano la loro vita sulla terra, ma sono cittadini del cielo. Obbediscono alle leggi stabilite, ma con il loro tenore di vita superano le leggi. Amano tutti, e da tutti sono perseguitati [...]. I Giudei fanno loro guerra come razza straniera e gli Elleni li perseguitano; ma coloro che li odiano non sanno dire il motivo del loro odio. Per dirla in una parola, i cristiani sono nel mondo come l'anima è nel corpo. L'anima è diffusa in tutte le parti del corpo: anche i cristiani sono disseminati nelle città del mondo. L'anima abita nel corpo, ma non proviene dal corpo: anche i cristiani abitano nel mondo, ma non provengono dal mondo. L'anima invisibile è racchiusa in un corpo visibile; anche i cristiani si sa che sono nel mondo; ma la loro pietà rimane invisibile».³

Per questa loro originalità, nei primi secoli i cristiani chiamavano se stessi *tertium genus* e così venivano anche apostrofati in senso ostile dai pagani. Questi ultimi, stando a Tertulliano, «nel circo spesso e volentieri gridano tutti insieme: fino a quando questo *tertium genus?*».⁴ Christine Mohrmann spiega il significato che i cristiani intendevano dare a questa espressione. *Tertium genus* indicava la collocazione culturale e salvifica del cristianesi-

³ A Diogneto, 5,1-17; 6,1-4.

⁴ TERTULLIANO, *Scorpiace*, 10,10.

mo, che era, da una parte, il superamento e il compimento della tradizione giudaica veterotestamentaria, e, dall'altra, una radicale novità nei confronti della cultura e della religione pagana.⁵ I cristiani, cioè, pur immersi nella cultura del tempo, vivevano e creavano continuamente una loro propria originalità religiosa e culturale. La situazione dei primi secoli è paradigmatica dell'eterno paradosso dell'inculturazione cristiana vissuta tra continuità-compimento e discontinuità-novità.

3. INCULTURAZIONE: «LEX OMNIS EVANGELIZATIONIS»

Nel suo *Lexique de la culture* (1992) Hervé Carrier dice giustamente che l'inculturazione è un termine relativamente recente per descrivere la penetrazione del messaggio cristiano in un determinato ambiente e i nuovi rapporti che si stabiliscono tra il vangelo e la cultura di questo ambiente.⁶

Premettiamo alcune precisazioni. La prima riguarda la terminologia. Mentre i cattolici sembrano preferire la parola inculturazione, i protestanti parlano più volentieri di teologia in contesto.⁷ La seconda precisazione riguarda la distinzione tra inculturazione e acculturazione. Sulla base dell'antropologia culturale, conviene distinguere inculturazione da acculturazione, anche se, ad esempio, la *Catechesi Tradendae* (n. 53) usa i due termini come sinonimi.⁸ Acculturazione è incontro tra culture e le

⁵ Cf. C. MOHRMANN, *Tertium genus. Les relations Judaïsme, antiquité, christianisme reflétées dans la langue des chrétiens*, in EAD., *Études sur le latin des chrétiens*, IV, Roma, Ed. Storia e Letteratura, 1977, p. 195-210.

⁶ H. CARRIER, *Lexique de la culture*, Desclée, Tournai 1992, p. 195-204.

⁷ Il termine viene usato, però, anche dai cattolici. Cf., ad esempio, A. AMATO, *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1994.

⁸ «[...] il termine *acculturazione*, o *inculturazione*, pur essendo un neologismo, esprime molto bene una delle componenti del grande mistero dell'incarnazione. Della

ripercussioni che questo rapporto provoca nei loro usi e costumi. Inculturazione non è solo incontro o contatto o dialogo interculturale, ma interazione e assimilazione del vangelo da parte di una particolare cultura, che in tal modo cresce affinando i suoi valori, purificandosi continuamente dei suoi disvalori e dando luogo a una efficace presenza cristiana nella storia.

L'inculturazione, infine, non è semplice traduzione più o meno riuscita di vocaboli o di concetti da una cultura a un'altra. Il «consustanziale» del simbolo di Nicea (325 d.C.), ad esempio, non fu semplicemente l'introduzione di un vocabolo filosofico greco nel contesto del dogma cristiano. Tale operazione fu invece la sostituzione dello schema medioplatonico emanatista con il modello cristiano di distinzione tra Dio creatore da una parte e tutta la creazione dall'altra. L'inculturazione patristica fu una vera e propria opera di discernimento, di critica e di superamento delle interpretazioni panteistiche ed emanatiste del tempo, sostituite dalla visione cristiana della trascendenza di Dio e della creazione del mondo e dell'uomo.

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 "accomodata praedicatio" lex omnis evangelizationis permanere debet*»: GS n. 44).⁹

catechesi, come dell'evangelizzazione in generale, possiamo dire che è chiamata a portare la forza del vangelo nel cuore della cultura e delle culture» (CT n. 53).

⁹ 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., *Evangile 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*

Tale affermazione è suffragata dalla storia dei dogmi e dalla storia della catechesi e dell'evangelizzazione cristiana a partire dall'insegnamento stesso di Gesù.¹⁰ Si è già accennato al fatto che 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.¹¹

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 ritenute 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

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 pubblica la rivista «Cultures et foi».

¹⁰ Cf. AMATO A., «Verbi revelati "accomodata praedication" lex omnis evangelizationis» (GS n. 44). *Riflessioni storico-teologiche sull'inculturazione*, in «Ricerche Teologiche» 2 (1991) 101-124.

¹¹ 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.

una ricca varietà di popoli e tribù con differenti livelli culturali (da civiltà avanzatissime come quelle azteche, maya e inca a quelle cosiddette primitive), con una molteplicità di organizzazione politica, sociale e religiosa, e con un imponente patrimonio di lingue parlate dai nativi.¹²

Esemplari in questo processo di inculturazione restano i cosiddetti 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 laici 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 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».¹³ L'*Ave Maria* di questo catechismo è un significativo esempio di inculturazione mariana.¹⁴ Anche i *Coloquios* di Bernardino de Sahagún (+1590)¹⁵ testimoniano la disponibilità al dialogo e alla comprensione della mentalità indigena da parte dei missionari.

¹² Cf. *Inculturación del Indio*, Ed. Cátedra V° Centenario, Salamanca 1988.

¹³ Cf. CORTES CASTELLANOS J., *El Catecismo en pictogramas de fray Pedro de Gante*, Ed. Fundación Universitaria Española, Madrid 1987. Si veda la rappresentazione di Maria in questi catechismi.

¹⁴ Cf. A. AMATO, *Maria nella prima evangelizzazione dell'America Latina*, in «Riparazione mariana» 77 (1992) n. 2 pag. 9-12.

¹⁵ Oltre all'edizione contenuta in MCH 1, cf. FRAY BERNARDINO DE SAHAGUN, *Los Diálogos del 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sabagún 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.

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».¹⁶ 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 non solo segna 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. Ed è significativo il fatto che protagonista di questa mediazione culturale è proprio Maria, che sembra consegnare Cristo al nuovo continente.

Un'altra eloquente 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 (accorgendosi poi che con tale abito «monacale» non poteva dialogare e quindi incidere culturalmente sulla società cinese) e poi l'abito dei letterati confuciani, scrisse libri in cinese, visse a Pechino dal 1601 alla sua

¹⁶ 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.

morte (1610): «In breve, siam fatti cini ut Christo sinas lucrificiamus».¹⁷

4. L'«AUDITUS FIDEI ET CULTURAE» OGGI

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 la si è avuta 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,¹⁸ per quelli più adeguati di «incarnazione», «indigenizzazione», «acculturazione», «inculturazione», «contestualizzazione».¹⁹

Fu il sinodo del 1977 a usare per la prima volta in un documento ecclesiastico ufficiale, riguardante l'intera chiesa

¹⁷ «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.

¹⁸ Cf. CAPRILE G., *Il Sinodo dei Vescovi. Terza Assemblea Generale (27 settembre - 26 ottobre 1974)*, La Civiltà Cattolica, Roma 1975, p. 140, 616.

¹⁹ Cf. ib. p. 187, 616.

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.²⁰ Il messaggio finale del sinodo dice pertanto: «Hoc sensu dicere licet catechesim quoddam instrumentum inculturatiōnis esse» (n. 5).²¹

Si sono interessati a questo tema sia la Pontificia Commissione Biblica nella sessione plenaria del 1979,²² sia la Commissione Teologica Internazionale, con il documento «Fede e inculturazione», pubblicato nel 1989.²³ Un'importante tappa della presa di coscienza di questa tematica da parte delle chiese particolari latinoamericane fu Puebla (1979), il cui documento nell'amplessima 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,²⁴ riviste specializzate,²⁵

²⁰ Cf. CAPRILE G., *Il Sinodo dei Vescovi. Quarta Assemblea Generale (30 settembre - 29 ottobre 1977)*, La Civiltà Cattolica, Roma 1978, p. 104.

²¹ Ib. p. 561.

²² Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Fede e cultura alla luce della Bibbia*, Elle Di Ci, Leumann Torino 1981.

²³ Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e inculturazione*, in «La Civiltà Cattolica» 140 (1989) I p. 158-177.

²⁴ 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; 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

bibliografie sulla teologia dell'inculturazione e sulle varie teologie inculturate.²⁶

L'enciclica missionaria *Redemptoris Missio* (7 dicembre 1990) di Giovanni Paolo II sottolinea l'esigenza dell'inculturazione della fede, come compito ecclesiale grave e urgente soprattutto oggi (RMi n. 52).

5. PROPOSTE DI MODELLI DI INCULTURAZIONE

Per sintetizzare i diversi atteggiamenti e i diversi aspetti di cui bisogna tener conto per un'autentica inculturazione della fede, presentiamo qui tre proposte di modelli di inculturazione della fede: quella di R. H. Niebuhr, teologo luterano statunitense; quella di J.S. Ukpong, teologo cattolico africano; e, infine, una nostra proposta di sintesi e di giustificazione criteriologica. Tali

J.P., *One Church, Many Cultures. The Challenge of Diversity*, Sheed and Ward, Kansas City 1987; PIROTTE J., *Evangelisation et cultures. Pour un renouveau de la missiologie historique*, in «Revue Théologique de Louvain» 17 (1986) p. 419-443; POUFARD 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.

²⁵ 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. Nel 1993 è stata pubblicata dal Pontificio Consiglio per la Cultura la rivista «Cultures et Foi», continuazione della precedente rivista «Eglise et Cultures».

²⁶ Cf., ad esempio, AMATO A., *Inculturazione, Teologia in contesto. Elementi di bibliografia scelta*, in «Salesianum» 45 (1983) p. 79-111; VELA A.J., *Evangelización 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

proposte, per essere valide, devono ancorarsi al mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio e alla sua realtà storico-metastorica. È il rapporto a tale evento e alla persona di Cristo che assicura la riuscita dell'inculturazione, che trova in questo *Christ factor*²⁷ la sua legge fondamentale e ineliminabile.

5.1. Richard H. Niebuhr: «Christ and Culture»

Il teologo nordamericano Richard H. Niebuhr (1894-1962) pubblicava nel 1951 un libro intitolato *Christ and Culture*,²⁸ in cui proponeva cinque tipi fondamentali di rapporto tra Cristo e la cultura, così come emergerebbero da una visione storica dell'esperienza cristiana.

L'approccio «Cristo contro la cultura» esprimerebbe il rigetto e la contrapposizione radicale tra cristianesimo e cultura (si veda Tertulliano).

L'approccio «il Cristo della cultura» tenderebbe ad armonizzare i valori cristiani e quelli culturali, privilegiando, però, questi ultimi a scapito dei primi: questo sarebbe stato l'approccio gnostico e quello di Abelardo e del protestantesimo liberale del secolo scorso.

L'approccio chiamato «il Cristo al di sopra della cultura» parte dall'assioma che la grazia porta a compimento la natura per cui c'è armonia e continuità tra natura e grazia: sarebbe stata la posizione di Clemente Alessandrino e Tommaso d'Aquino (si vedano le quattro parti della *Summa contra Gentiles*).

L'approccio detto «il Cristo e la cultura in paradosso» sottolinea, come il primo, l'incompatibilità radicale tra vangelo e cultura umana. Sull'esempio, però, di Paolo e poi di Lutero, si

²⁷ Cf. SHORTER A., *Evangelization and Culture*, Geoffrey Chapman, London 1994, p. 1.

²⁸ NIEBUHR H.R., *Christ and Culture*, Harper and Row, New York 1951.

afferma che Dio ci offre la grazia di vivere nella cultura con fede e amore.

L'ultimo approccio è espresso dalla formula «il Cristo trasformatore della cultura» e intende sottolineare sia la discontinuità tra vangelo e cultura, sia la possibilità di trasformare la cultura mediante l'evangelizzazione (sarebbe stata questa, ad esempio, la posizione di S. Agostino).

Aggiungiamo che si potrebbe ipotizzare anche un sesto approccio, quello, ad esempio, di Paul Tillich (1886-1965) che col suo *metodo della correlazione* propone il «Cristo come la profondità della cultura». Nella terza parte della sua *Teologia Sistemica* (1963), dedicata alla correlazione tra l'esistenza alienata e il Cristo, Tillich risponde con la presentazione di Cristo «New Being», «Nuovo Essere», che vince l'alienazione esistenziale della cultura occidentale.

Si può ancora precisare che la relazione «incarnazione - inculturazione» ha portato in primo piano aspetti e sfide nuove, di cui non si può non tener conto: come, ad esempio, il dialogo interreligioso - sia con le grandi religioni non cristiane, sia con le religioni tradizionali -, il dialogo con il pensiero filosofico moderno, orientale e occidentale, l'istanza femminista, l'approccio psicanalitico, l'urgenza della liberazione e della giustizia sociale, l'ermeneutica biblica.

5.2. Modelli di inculturazione secondo Justin S. Ukpong²⁹

Secondo Justin S. Ukpong - teologo cattolico nigeriano e direttore di una rivista che ha un nome molto significativo *Journal of Inculturation Theology* -, nella teologia africana contemporanea

²⁹ Cf. UKPONG J.S., *Cristologia e inculturazione: una prospettiva neotestamentaria*, in GIBELLINI R. (a cura), *Percorsi di teologia africana*, Queriniana, Brescia 1994, p. 61-96.

ci sarebbero almeno cinque modelli di rapporto tra Gesù e l'inculturazione del messaggio cristiano.

Il primo approccio sarebbe quello *incarnazionista*, basato propriamente sul mistero dell'incarnazione del Verbo eterno del Padre nella storia e in una cultura umana. Come il Verbo si incarna in una cultura particolare per redimerla insieme a tutta l'umanità e la creazione, così l'annuncio cristiano deve incarnarsi nelle varie culture per essere poi riespresso da esse. È il modello proposto dal Vaticano II (AG n. 22) e dai vescovi africani nel Sinodo del 1974.

Un secondo approccio sarebbe quello del *lógos spermatikós* di alcuni Padri come Giustino e Clemente di Alessandria. Per essi ogni cultura è già intimamente pervasa dalla presenza del Verbo creatore e redentore. Per cui le culture tendono ad aprirsi all'annuncio di Gesù Cristo e la fede cristiana trova in esse una preparazione e una intrinseca predisposizione (a questa tendenza appartiene quello che l'autore chiama l'approccio biblico, l'ultimo da lui analizzato).³⁰

Un terzo approccio sarebbe quello dell'*analogia funzionale*, per cui si guarda ai vari aspetti del Gesù storico - dottrina, titoli, atteggiamenti, segni e miracoli - per poterli adeguatamente tradurli in categorie africane. Si parla così di Cristo come il *Grande Antenato* (C. Nyamiti, S. Pobee) o come il *Grande Guaritore* (A. Shorter). Sono i primi passi di una cristologia in contesto africano.

Un quarto approccio viene fondato sulla *risurrezione di Gesù*, che rese l'annuncio cristiano trascendente a ogni cultura particolare. Pertanto ogni cultura evangelizzata dalla fede cristiana deve risorgere come una nuova creazione, passando dalla sua vecchia esistenza a una nuova vita nel Cristo risorto.

Il quinto approccio - che poi sarebbe il sesto secondo la numerazione dell'autore - è quello *neotestamentario globale*. Esso

³⁰ Ib. p. 67.

consiste nel vedere nell'evento dell'incarnazione di Gesù non il rifiuto della cultura ebraica ma la sua accoglienza e la sua continua purificazione attraverso la legge evangelica dell'amore di Dio e del prossimo. È questa, secondo Ukpong, l'inculturazione messa in atto dai primi apostoli e poi applicata dai Padri della Chiesa, i quali non hanno rigettato in blocco le varie culture, ma le hanno accettate e le hanno rievangelizzate.

6. L'INCARNAZIONE DI CRISTO E LA CONVERSIONE DELLE CULTURE (CRITERIO CRISTOLOGICO)³¹

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 Mosé, 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

³¹ 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.

assimilazione e uso della cultura del suo tempo, attraverso l'educazione soprattutto religiosa.

Tuttavia, avendo egli unito a sè 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 annunziato e accolto - da quelli che lo accolgono - 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 «annunzio 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 questa 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 dei disvalori culturali 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 rese 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 al mondo ebraico, ma lo supera aprendosi all'universalità del mondo intero (At 2,5-11).

Nell'inculturazione della mariologia il criterio cristologico è fondante: ogni mariologia inculturata, dalla devozione popolare alle trattazioni dogmatiche alla spiritualità, deve rispettare questo criterio.

7. L'INCULTURAZIONE OPERA ECCLESIALE DI DISCERNIMENTO NELLO SPIRITO (CRITERIO ECCLESIOLOGICO)³²

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

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 quindi nella storia il luogo, l'agente e la garante del giusto esito del processo di inculturazione. Essa è, infatti, 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).

È quindi nella concreta realtà dell'esperienza ecclesiale che si accoglie, si vive, si discerne, si valuta, si purifica, si compie e si

³² *Chiesa locale e inculturazione nella missione*, EMI, Bologna 1987; CHOS-SONNERY 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.

realizza l'inculturazione. Per cui la Chiesa è nella storia luogo di esperienza, agente e criterio di validità e di legittimazione di ogni 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'AT: 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'AT, ma anche in essenziale originalità e novità. Cristo viene annunziato 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 al concilio 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 in due modi distinti: «nella cultura giudaica» mediante la

circoncisione e altre pratiche della legge antica; «nella cultura pagana» 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, riducendola a puro contesto socio-culturale (cf. Gal 6,15), così come la legge romana o le leggi degli altri popoli.

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».³³

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».³⁴

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).

L'inculturazione della mariologia ha come ambito e come protagonista la comunità ecclesiale e porta alla comunione.

³³ Cf. CTI, *Fede e inculturazione*, n. 28.

³⁴ CTI, *Temi scelti di ecclesiologia*, 4.2.

8. L'INCULTURAZIONE COME PROCESSO DI PROMOZIONE UMANA (CRITERIO ANTROPOLOGICO)

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 incirconciso 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).

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 concreta 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).

Una mariologia inculturata è tale se porta alla promozione dell'umanità, alla sua liberazione globale, alla sua salvezza integrale.

9. INCULTURAZIONE COME REALTÀ DI UNITÀ E PLURALISMO TEOLOGICO (CRITERIO DIALOGICO)

Bisogna infine mantenere ferma la distinzione tra fede e cultura. La fede non può mai essere catturata ed esaurita da una cultura, ma è sempre un al di là della cultura. D'altra parte, anche la cultura non può e non deve essere completamente annullata e sfigurata dalla fede. Se cultura è sia processo di educazione o formazione della persona umana (senso classico-umanistico) sia l'insieme dei prodotti e dei valori creati e trasmessi da un gruppo umano, che condizionano e caratterizzano i costumi e la forma di organizzazione sociale (senso sociologico-antropologico moder-

no),³⁵ essa deve mantenere - e di fatto mantiene - una sua propria e inconfondibile originalità. Ciò non significa, però, né che la cultura sia semplicemente un rivestimento puramente estrinseco della fede cristiana, né che, per ipotesi, non si possa escludere che una cultura si fondi su ineluttabili principi intrinsecamente incompatibili con la fede cristiana.³⁶

Afferma Carrier: «Da una parte, la fede sarà riconosciuta come radicalmente distinta da ogni cultura. La fede in Cristo non è il prodotto di una cultura: non si identifica con nessuna di esse, ma se ne distingue in modo totale, perché viene da Dio. Per le culture, la fede è "scandalo" e "follia" per usare le parole di S. Paolo (1Cor 1,22-23). Questa distinzione non significa però separazione. La fede è destinata a impregnare ogni cultura umana, per salvarle ed eleverle secondo l'ideale del vangelo. Di più, la fede non è veramente vissuta che quando diventa cultura, quando trasforma le mentalità e i comportamenti».³⁷

Per questo l'inculturazione cristiana non significa ghetto, chiusura, emarginazione, ma interazione, condivisione, partecipazione, dialogo, pluralità, continua apertura al futuro. Animata dallo Spirito Santo, la chiesa universale e particolare crescono 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 dell'America Latina, possono avere, per alcuni aspetti, significato

³⁵ Cf. MONTANI M., *Filosofia della cultura*, LAS, Roma 1992.

³⁶ Cf. MONTANI M., *CCC e inculturazione*, in «Salesianum» 57 (1994) p. 442-443.

³⁷ CARRIER H., *Lexique*, p. 201 (nostra traduzione).

e validità universale. Questo perchè 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 umano.

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.³⁸ Facendo emergere e affermare nella propria cultura gli autentici valori umani e cristiani, si contribuisce all'affermazione dell'uomo a livello universale.

Una mariologia inculturata non è ghetto, particolarismo, ma vita ecclesiale vissuta in modo originale e comunionale.

10. IL «FATTORE MARIANO» DELL'INCULTURAZIONE

Come il Figlio eterno del Padre divenne uomo (cf. Gv 1,14) e quindi storia e cultura umana in quanto «nato da donna» (cf. Gal 4,4), così anche questo articolato processo di inculturazione evangelica, e cioè di incarnazione di Gesù nella storia dei popoli, trova in Maria una presenza materna misericordiosa ed efficace.³⁹ Nell'inculturazione della fede Maria continua il suo compito di madre: quello di offrire ai popoli e alle culture del mondo il suo Figlio divino, la luce della sua dottrina e il dono della sua salvezza.

³⁸ Cf. BALASURIYA T., *Teologia planetaria*, EMI, Bologna 1986 (dall'edizione inglese: *Planetary Theology*); CHETHIMATTAM J.B., *Towards a World Theology: An Interreligious Approach to Theological Issues*, in «Jeevadhara» 13 (1983) p. 313-335.

³⁹ ZIGENAU A., *Inkulturation* in BÄUMER R. - SCHEFFCZYK L. (Hrsg.), *Marienlexikon*, B. III, EOS Verlag, St. Ottilien 1991, p. 304-306.

Un gesto che, iniziato a Betlemme con la nascita di Gesù, diventò missione ufficiale al Calvario, quando Gesù disse solennemente alla madre: «Donna, ecco il tuo figlio» (Gv 19,26). Il Figlio affida alla madre i discepoli e tutta l'umanità. Per questo Maria continua nella storia la sua missione di madre e di «odighitria», di guida carismatica a Gesù, suo Figlio.

10.1. Maria e l'inculturazione della fede in America Latina

Ogni inculturazione evangelica racchiude in sé questa nota mariana. La chiesa latinoamericana ha meditato proprio questo «fattore mariano» della propria esperienza di fede cristiana a partire dagli inizi della sua evangelizzazione.

Puebla, infatti, già nel 1979 aveva profeticamente rilevato il compito di Maria nell'inculturazione della fede in America Latina chiamandola madre e modello della chiesa latinoamericana: «La Chiesa genera nuovi figli mediante l'evangelizzazione. Questo processo che consiste nel "trasformare dal di dentro", nel "rendere nuova l'umanità stessa" (EN n. 18) è veramente un tornare a nascere. In questo parto, che sempre si ripete, Maria è nostra Madre. Gloriosa in cielo, essa opera sulla terra». ⁴⁰ In questo pellegrinaggio terreno, Maria viene vista come «la Madre educatrice della fede», ⁴¹ «la pedagoga del Vangelo nell'America Latina». ⁴²

Maria inoltre viene considerata da Puebla come modello impareggiabile di servizio ecclesiale. La visita a Elisabetta e le nozze di Cana sottolineano il venire incontro di Maria all'umanità bisognosa: «La Vergine Maria si è fatta la serva del Signore [...]». Tutto il suo servizio agli uomini consiste nell'aprirli al Vangelo e

⁴⁰ CELAM, *Puebla. L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina*, EMI, Bologna 1979, n. 288.

⁴¹ *Puebla* n. 290. Cf. LG n. 63.

⁴² *Puebla* n. 290.

nell'invitarli ad obbedire ad esso: "Fate quello che vi dirà" (Gv 2,5)».⁴³

La Chiesa latinoamericana, avvertendo l'urgenza di una evangelizzazione non decorativa e superficiale ma radicale e profonda, si rivolge quindi esplicitamente a Maria: «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».⁴⁴

Maria viene anche vista come paradigma di rinnovamento dell'uomo e della donna latinoamericani: «In Maria abbiamo riscontrato la figura concreta nella quale raggiunge il suo culmine ogni liberazione e santificazione in seno alla chiesa».⁴⁵ Di fronte all'umiliazione della dignità dell'uomo e della donna latinoamericani, offesi dalla disuguaglianza, dalla povertà, dallo sfruttamento, dall'ingiustizia, la chiesa si rivolge a Maria per rivalutare i grandi lineamenti della vera immagine dell'uomo e della donna: «tutti fundamentalmente uguali 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».⁴⁶

In questa breve analisi di Puebla si può verificare la nota mariana nei quattro criteri di inculturazione sopra enunciati. Maria è la madre che offre il Figlio e il suo vangelo ai popoli latinoamericani (criterio cristologico). È inoltre nella comunità

⁴³ Puebla n. 300.

⁴⁴ Puebla n. 303.

⁴⁵ Puebla n. 333.

⁴⁶ Puebla n. 334.

ecclesiale che si vive in concreto l'esperienza salvifica e liberante della sequela di Cristo (criterio ecclesiologico). Maria, come madre e modello della Chiesa latinoamericana, diventa esempio di accoglienza e di sequela del suo Figlio divino. Questo ufficio materno Maria e la chiesa lo esplicano a favore del rinnovamento dell'immagine dell'uomo e della donna latinoamericana (criterio antropologico). Questa esperienza di liberazione annunciata e vissuta dalla chiesa in America Latina nel nome di Maria si fa dono di condivisione e di illuminazione per la chiesa universale (criterio dialogico).

10.2. «Spiritualità mariana» come via di inculturazione della fede

Anche la «spiritualità mariana», come vita nello Spirito del Cristo risorto con l'aiuto e l'intercessione efficace e consapevole di Maria, è un'opera di inculturazione della fede.⁴⁷ Mediante tale esperienza si incentiva una cultura della vita, intrisa di virtù mariane e materne, come l'accoglienza e la difesa dei piccoli, dei deboli, degli stranieri, degli anziani, dei diversi (drogati, handicappati fisici e mentali, discriminari per razza, religione, sesso, condizione sociale, malattia). Maria si fa promotrice di una cultura della misericordia e della carità materna per contrastare una cultura che diventa sempre più dura, spietata, fredda, promotrice di tensione, divisione, odio, violenza, guerra, morte.

A Maria si ispirano inoltre ordini e congregazioni maschili e femminili che hanno immesso nel tessuto sociale della storia le virtù mariane della forza, della solidarietà, della fraternità, dell'educazione dei piccoli, del sostegno degli abbandonati, della consolazione degli afflitti, del conforto ai disperati.

Anche l'esperienza dolorosa di Maria durante la passione di Gesù è un modello di accettazione forte del dolore, della soffe-

⁴⁷ Cf. AMATO A., *Il problema della «Spiritualità mariana». Introduzione a un dibattito attuale*, in PERETTO E. (a cura), *La Spiritualità Mariana*, Ed. Marianum, Roma 1994, p. 7-39.

nell'invitarli ad obbedire ad esso: "Fate quello che vi dirà" (Gv 2,5)».⁴³

La Chiesa latinoamericana, avvertendo l'urgenza di una evangelizzazione non decorativa e superficiale ma radicale e profonda, si rivolge quindi esplicitamente a Maria: «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».⁴⁴

Maria viene anche vista come paradigma di rinnovamento dell'uomo e della donna latinoamericani: «In Maria abbiamo riscontrato la figura concreta nella quale raggiunge il suo culmine ogni liberazione e santificazione in seno alla chiesa».⁴⁵ Di fronte all'umiliazione della dignità dell'uomo e della donna latinoamericani, offesi dalla disuguaglianza, dalla povertà, dallo sfruttamento, dall'ingiustizia, la chiesa si rivolge a Maria per rivalutare i grandi lineamenti della vera immagine dell'uomo e della donna: «tutti fondamentalmente uguali 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».⁴⁶

In questa breve analisi di Puebla si può verificare la nota mariana nei quattro criteri di inculturazione sopra enunciati. Maria è la madre che offre il Figlio e il suo vangelo ai popoli latinoamericani (criterio cristologico). È inoltre nella comunità

⁴³ Puebla n. 300.

⁴⁴ Puebla n. 303.

⁴⁵ Puebla n. 333.

⁴⁶ Puebla n. 334.

ecclesiale che si vive in concreto l'esperienza salvifica e liberante della sequela di Cristo (criterio ecclesiologico). Maria, come madre e modello della Chiesa latinoamericana, diventa esempio di accoglienza e di sequela del suo Figlio divino. Questo ufficio materno Maria e la chiesa lo esplicano a favore del rinnovamento dell'immagine dell'uomo e della donna latinoamericana (criterio antropologico). Questa esperienza di liberazione annunciata e vissuta dalla chiesa in America Latina nel nome di Maria si fa dono di condivisione e di illuminazione per la chiesa universale (criterio dialogico).

10.2. «Spiritualità mariana» come via di inculturazione della fede

Anche la «spiritualità mariana», come vita nello Spirito del Cristo risorto con l'aiuto e l'intercessione efficace e consapevole di Maria, è un'opera di inculturazione della fede.⁴⁷ Mediante tale esperienza si incentiva una cultura della vita, intrisa di virtù mariane e materne, come l'accoglienza e la difesa dei piccoli, dei deboli, degli stranieri, degli anziani, dei diversi (drogati, handicappati fisici e mentali, discriminari per razza, religione, sesso, condizione sociale, malattia). Maria si fa promotrice di una cultura della misericordia e della carità materna per contrastare una cultura che diventa sempre più dura, spietata, fredda, promotrice di tensione, divisione, odio, violenza, guerra, morte.

A Maria si ispirano inoltre ordini e congregazioni maschili e femminili che hanno immesso nel tessuto sociale della storia le virtù mariane della forza, della solidarietà, della fraternità, dell'educazione dei piccoli, del sostegno degli abbandonati, della consolazione degli afflitti, del conforto ai disperati.

Anche l'esperienza dolorosa di Maria durante la passione di Gesù è un modello di accettazione forte del dolore, della soffe-

⁴⁷ Cf. AMATO A., *Il problema della «Spiritualità mariana». Introduzione a un dibattito attuale*, in PERETTO E. (a cura), *La Spiritualità Mariana*, Ed. Marianum, Roma 1994, p. 7-39.

renza e della morte come strumenti di salvezza, di vita e di speranza di risurrezione. Per questo Maria può aiutare i cristiani a immettere nella cultura umana soluzioni di vita là dove sembra imperversare il dolore, la disperazione, l'alienazione e la morte insensata.

Maria è la Madre che offre al mondo Gesù, la vita dell'uomo (cf. Gv 14,6).⁴⁸ Ma il mondo e le tenebre non accolgono volentieri la luce e la vita (cf. Gv 1,4-5). C'è forte tensione tra la donna e il drago (cf. Ap 12,4), tra la chiesa e le forze del male, tra Maria e il mondo: «Anche in questo Maria illumina la Comunità dei Credenti: l'ostilità delle forze del male è, infatti, una sorda opposizione che, prima di toccare i discepoli di Gesù, si rivolge contro sua madre. Per salvare la vita del Figlio da quanti lo temono come una pericolosa minaccia, Maria deve fuggire con Giuseppe e il Bambino in Egitto (cf. Mt 2,13-15)».⁴⁹

Accoglienza di Gesù è accoglienza della vita: «Maria aiuta così la Chiesa a prendere coscienza che la vita è sempre al centro di una grande lotta tra il bene e il male, tra la luce e le tenebre. Il drago vuole divorare "il bambino appena nato" (Ap 12,4), figura di Cristo, che Maria genera nella "pienezza del tempo" (Gal 4,4) e che la Chiesa deve continuamente offrire agli uomini nelle diverse epoche della storia. Ma in qualche modo è anche figura di ogni uomo, di ogni bambino, specie di ogni creatura debole e minacciata, perché - come ricorda il Concilio - "con la sua incarnazione il Figlio di Dio si è unito in un certo modo a ogni uomo"».⁵⁰

Educata da Maria i cristiani immettono nella chiesa e nel mondo una linfa di vita evangelica armoniosa e con una altissima qualità umana. La nota mariana dell'inculturazione della fede non è alienazione o degrado dell'autentico cristianesimo, bensì

⁴⁸ Cf. TONIOLO E. (a cura), *La vita e Maria «Madre della Vita»*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa, Roma 1994.

⁴⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Enciclica «Evangelium Vitae»*, 25 marzo 1995, n. 104.

⁵⁰ *Ib.*

compimento sommo dell'essere e del fare cristiano. Per questo Paolo VI, nel discorso tenuto il 24 aprile 1970 dinanzi all'immagine di Nostra Signora di Bonaria, in Sardegna, arrivò a dire: «Se vogliamo essere cristiani, dobbiamo essere mariani».

11. PROPOSTA DI MODELLI PER UNA MARIOLOGIA IN CONTESTO

Offriamo qui, come conclusione delle precedenti analisi e riflessioni, alcune linee di progettazione 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 cambi e le esigenze sociali della comunità ecclesiale e umana che vive in una determinata zona e cultura (polo sociale attualizzante).⁵¹

A seconda delle accentuazioni che si danno ai precedenti elementi, si possono avere vari modelli di mariologia inculturata o in contesto.⁵² 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.⁵³ In questo

⁵¹ Cf. BEVANS S.B., *Models of Contextual Theology*, Orbis Books, Maryknoll 1992.

⁵² Già Dulles A., 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 mistero della chiesa.

⁵³ Il Bevans chiama questo modello «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.

modello si va dal vangelo e dalla tradizione della chiesa alla cultura e ai cambi sociali.

2. Il modello della «prassi» pone l'accento sull'urgenza dei cambi sociali. In questo modello si va dall'impegno sociale alla riflessione teologica fatta alla luce sia dell'analisi della situazione, sia della Scrittura-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.⁵⁴

4. Il modello «sintetico» 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 cambi sociali, si giunge a forme di pensiero inculturato. Il modello continua il suo circolo ermeneutico ripartendo dalla cultura e dall'attenzione ai cambi sociali per riascoltare e ricomprendere il vangelo-tradizione.⁵⁵

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.

12. ULTERIORI ISTANZE METODOLOGICO-CONTENUTISTICHE

L'inculturazione, però, deve tener conto anche della complessa epistemologia teologica contemporanea. A partire dalla

⁵⁴ In questo modello abbiamo sintetizzato due modelli del Bevans, e cioè l'*Anthropological Model* e il *Transcendental Model* (p. 30ss, 97ss).

⁵⁵ Cf. ib. p. 81-96.

Optatam totius n. 16 a oggi, si sono registrati, soprattutto in mariologia, degli ampliamenti e degli spostamenti di accento significativi.

Nel fare mariologia non si può non tener conto degli stimoli metodologici e contenutistici provenienti da documenti magisteriali ed eventi ecclesiali come le esortazioni «*Marialis cultus*» (1974) ed «*Evangeliis nuntiandi*» (1975) di Paolo VI, 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 = RM), e la lettera apostolica «*Mulieris dignitatem*» (1988 = MD) 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, 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).⁵⁶

Offriamo qui un elenco certo non esaustivo degli interrogativi, problemi, sfide, istanze, orientamenti, acquisizioni, riscoperse, che sfidano 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

⁵⁶ Cf. EV 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 AUTORI VARI, *I protagonisti della formazione*, Editrice Rogate, Roma 1991, p. 59-87.

liturgica, rivalutazione della religiosità popolare, rinnovamento della catechesi e della pastorale, confronto con le scienze delle comunicazioni sociali, attenzione alle comunità ecclesiali locali come portatrici di interpretazioni ed esperienze originali nella riflessione teologica. Sono tutte esigenze queste di una mariologia inculturata o in contesto.

Qui mi permetto di sottolinearne alcune. Si tratta di sollecitazioni che prima erano riservate a settori di specializzazione e che ora sono passate (un vero e proprio *déplacement* o *paradigm shift*) nell'ambito della metodologia teologica in quanto tale.

1. Poniamo in primo luogo la conoscenza del *pluralismo di tradizioni all'interno stesso della chiesa cattolica*: il pluralismo della sua riflessione teologica, del suo ordinamento giuridico, della sua vita liturgica, delle sue espressioni spirituali. Non rare volte si ignora l'esistenza di riti e di tradizioni orientali che fanno parte del patrimonio perenne della chiesa cattolica. La conoscenza di questa dote culturale ed esperienziale amplierebbe di molto il discorso di fede sul mistero di Maria.

2. Una seconda caratteristica è quella ecumenica e riguarda la conoscenza delle *altre tradizioni cristiane*, come quelle delle chiese d'Oriente, delle chiese ortodosse, del protestantesimo, dell'anglicanesimo. Se si è a nostro agio nel dialogo con il protestantesimo, a causa anche della grande ricomprensione della coscienza di fede cattolica distinta da quella luterana operata dal concilio di Trento, non altrettanto si può dire a proposito del dialogo con le chiese d'Oriente e con quelle ortodosse. La conoscenza dei loro riti, della loro teologia e della loro spiritualità porterebbe un arricchimento indubitabile al nostro contemporaneo fare mariologia e soprattutto all'anelito all'unità, senza falsi irenismi e senza semplicismi infondati.

3. La terza nota è l'attenzione al *dialogo interreligioso* e riguarda il significato salvifico delle altre tradizioni religiose, come l'ebraismo, l'islam, l'induismo, il buddismo e le religioni tradizionali delle varie parti del mondo. Si tratta cioè di tener conto dei

risultati, o piuttosto delle problematiche, studiate da una nuova disciplina chiamata «teologia delle religioni», che se prima era riservata al solo campo missiologico, ora fa parte integrante del discorso teologico. Occorre, cioè, giustificare continuamente l'assolutezza salvifica del cristianesimo e di Cristo «unico salvatore dell'umanità» (cf. l'enciclica «Redemptoris missio»), contro il riemergere di un certo relativismo religioso di tipo neo-gnostico. I trattati di teologia implicati in questo nuovo discorso sono soprattutto quelli della cristologia, della ecclesiologia, della sacramentaria, ma anche della mariologia.

4. Altre due note caratterizzano la riflessione teologica oggi: una armonica soluzione della relazione tra *magistero e teologia* e una altrettanto armonica comprensione del rapporto tra il rigore scientifico dello studio teologico e la sua destinazione pastorale. Non ci sono magisteri paralleli all'unico e autentico magistero della Chiesa. Esso «insegna autenticamente la dottrina degli Apostoli e, traendo vantaggio dal lavoro teologico, respinge le obiezioni e le deformazioni della fede, proponendo inoltre con l'autorità ricevuta da Gesù Cristo nuovi approfondimenti, esplicitazioni e applicazioni della dottrina rivelata» (PDV n. 55).

5. A proposito poi del rapporto tra *teologia e pastorale* bisogna comprendere che si tratta «di due caratteristiche della teologia e del suo insegnamento che non solo non si oppongono tra loro, ma che concorrono, sia pure sotto profili diversi, alla più completa intelligenza della fede. Infatti la pastoralità della teologia non significa una teologia meno dottrinale o addirittura destituita della sua scientificità; significa, invece, che essa abilita i futuri sacerdoti ad annunciare il messaggio evangelico attraverso i modi culturali del loro tempo e a impostare l'azione pastorale secondo un'autentica visione teologica» (PDV n. 55). Pertanto «uno studio rispettoso della scientificità rigorosa delle singole discipline teologiche contribuirà alla più completa e profonda formazione del pastore d'anime come maestro della fede; dall'altro lato, l'adeguata sensibilità alla destinazione pastorale renderà veramen-

te formativo per i futuri presbiteri lo studio serio e scientifico della teologia» (ib.).

È fuorviante quindi la superficiale distinzione tra studio teologico e formazione pastorale, che spesso viene vissuta in contrapposizione teorica e pratica. Un profondo conoscitore della complessa e armoniosa visione del fare teologia oggi così risponde al riguardo: «Ormai non si può più pensare la pastorale come una semplice programmazione pratica delle tradizionali attività liturgiche, catechetiche, operative e organizzative. Bisogna risalire più a monte. L'inventore della pastorale è Gesù Cristo, il Buon Pastore. Egli l'ha poi affidata alla Chiesa, animata e assistita dalla potenza del suo Spirito. Si tratta dell'inserimento dell'amore di Dio nella storia dell'uomo, così da rendere inseparabile in essa l'aspetto cristologico e quello antropologico, il contenuto salvifico e la sua forma culturale, la densità dottrinale e la metodologia pedagogica [...]. La Parola di Dio non è verità astratta: è pioggia e neve che feconda la terra. Il dogma - e noi possiamo dire la teologia - è per natura, in se stesso, pastorale, ossia ordinato alla prassi della salvezza».⁵⁷

6. Un'ultima nota riguarda l'interiorizzazione dei contenuti mariologici in una *esistenza spirituale e apostolica* armonica.

In grandissima sintesi ogni discorso teologico, stando a quanto detto prima, dovrebbe constare di tre momenti.

Un primo momento è dato dall'*auditus et intellectus culturae*, e cioè dalla conoscenza e dalla valutazione del contesto culturale contemporaneo per accoglierne e valutarne le sfide.

A questo inserimento culturale segue l'*auditus et intellectus fidei*, e cioè l'ascolto della parola di Dio e della tradizione della chiesa e la sua risposta alle varie sfide culturali provenienti

⁵⁷ VIGANÒ E., *Don Bosco ritorna*, Paoline, Cinisello B. 1992, p. 174. Cf. anche il volume MIDALI M. - TONELLI R. (a cura), *Qualità pastorale delle discipline teologiche e del loro insegnamento*, LAS, Roma 1993.

dall'indifferentismo religioso, dall'ecumenismo, dal dialogo interreligioso, dalle scoperte scientifiche ecc.

Questi due momenti dovrebbero essere conclusi da un terzo, quello dell'*experientia et communicatio fidei*, che consiste nell'interiorizzazione non solo teorica ma esperienziale e vitale (dimensione liturgica e spirituale), che sia la fonte e il trampolino di lancio per l'annuncio, per la pastorale, per la missione, in una parola per la «nuova evangelizzazione» (dimensione apostolica).

Questi tre momenti ovviamente sono in circolarità ermeneutica fra loro, nel senso che l'*experientia* e la *communicatio fidei* diventano a loro volta la base per un attento *auditus et intellectus culturae* e cioè per la valutazione di quelle sfide che la cultura quotidianamente presenta all'*auditus et intellectus fidei*.

La teologia che sostanzialmente veniva definita come *fides quaerens intellectum* diventa più realisticamente *fides quaerens caritatem*⁵⁸. Il risvolto di esperienza di fede non può essere più disgiunto da quello della comprensione. Comprensione ed esperienza della fede cristiana sono poi in ultima sintesi comprensione ed esperienza del mistero di amore di Dio Trinità. Ecco perché il discorso teologico non può non approdare a una esperienza di spiritualità.

Per cui la spiritualità mariana sarebbe il coronamento e l'approdo sommo di ogni mariologia inculturata e in contesto.

⁵⁸ Cf. FISICHELLA R., *Fides quaerens caritatem. Per una circolarità dell'atto di fede*, in KESSLER M., PANNENBERG W., POTTMEYER H.J. (Hrsg.), *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Francke Verlag, Tübingen 1992, p. 414-426.

RASGOS DE INCULTURACION DE LA FIGURA DE MARIA EN EL NUEVO TESTAMENTO

MERCEDES NAVARRO PUERTO MC
Universidad Pontificia de Salamanca, España

1. - LA FIGURA DE MARÍA Y LA INCULTURACIÓN DE LA BIBLIA

1.0. - *El objeto de este trabajo, sus posibilidades y límites*

El trabajo que presento ahora, en este contexto, no pretende en modo alguno ofrecer resultados definitivos. Se trata tan sólo del intento de circular por un camino de investigación, apenas comenzado, que se sitúa en el ámbito de las ciencias humanas de las que nos servimos las/os exegetas para comprender mejor los textos bíblicos, los del Nuevo Testamento, en nuestro caso, acerca de la figura de María. Esto significa que cuanto ofrezco no entra en la temática de la revelación, o del dogma mariano estrictamente hablando, aún cuando algunas cosas puedan iluminar en algún momento la figura y el misterio de María para la fe cristiana.

Como utilizaré frecuentemente el acercamiento a los textos desde la antropología cultural referida al área mediterránea del primer y segundo siglo de nuestra era, quiero señalar ya desde ahora los límites con los que me encuentro¹. En efecto, este

¹ Este acercamiento a los textos bíblicos ha sido valorado recientemente por el documento de la PCB *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Roma 1993, I, C/2.

acercamiento aun cuando es muy sugerente y promete resultados verdaderamente interesantes, todavía está en sus comienzos. Límite que por sí mismo habla de la provisionalidad de los resultados de nuestro trabajo, así como de la amplitud de horizonte que se abre ante quien desea conocer el contexto en el que nacieron los textos y así comprender mejor los textos mismos. Esto significa que estoy abierta a cuantas críticas aporten algo al debate iniciado y que estoy dispuesta a un diálogo clarificador.

1.1. - *Los términos*

La *inculturación* hace referencia al enraizamiento del mensaje en las diversas culturas y tiene que ver directamente con la orientación espacial, puesto que cada cultura se genera y desarrolla en un espacio geográfico². Inculturación, a su vez, se refiere a la *cultura*, que entiendo como todo aquello que el ser humano recibe, como bien aprendido y construye en cuanto miembro de la sociedad: conocimientos, arte, creencias, moral, derecho, costumbres, hábitos y capacidades adquiridas, tradiciones. Todo ello constituye el marco de referencia y trasfondo para los criterios y decisiones humanas. Pero bajo el término subyacen problemas de contenido, porque ¿sólo por pertenecer a una cultura ya se está inculturado/a en ella?. Habría que precisar más y distinguir entre inculturación como *estar y/o participar en una cultura* e inculturación como *integración* en dicha cultura. En lo que sigue tomaré el concepto como integración en la propia cultura.

² Cf a este respecto De la FUENTE ADANEZ A., *Actualización e inculturación de la Biblia*, en *Biblia, Literatura e Iglesia*, Salamanca 1995, 251-252. El autor distingue entre *inculturación* de orientación más espacial y *actualización* de orientación temporal, en cuanto que hace referencia al momento histórico.

1.2. - *La Biblia, un fenómeno de inculturación*

Según estos conceptos podemos convenir en que la Biblia es un fenómeno de inculturación. La revelación de Dios se enraíza en la cultura del pueblo de Israel, en el Antiguo Testamento y en el cruce de la cultura semita, helenista y mediterránea del s.I de nuestra era en Palestina, mundo grego-romano y Asia Menor, donde lugar el acontecimiento de Jesús y el fenómeno del cristianismo primitivo, tal como queda expresado en el Nuevo testamento. Por ello no podemos decir, estrictamente hablando, que la Biblia está inculturada, sino que el mensaje que en ella se ofrece al ser humano, de parte de Dios, aparece inculturado en el conjunto de escritos que es la Biblia. Los personajes bíblicos no son sólo personajes de la cultura, sino que aparecen registrados en el discurso bíblico por los *a priori* de dicha cultura, con sus ambigüedades, sus tensiones, manipulaciones... Por eso, a tenor de precisión, deberé referirme a los rasgos inculturados de la figura de María en la Biblia, el Nuevo Testamento, no como a elementos externos, sino a las vías culturales de expresión que supone el trasfondo del Nuevo Testamento en donde se habla de ella. Este trabajo, así, intentará destacar esas vías culturales, haciendo hincapié en el trasfondo histórico, social, literario y de la antropología cultural.

Por tanto éste es mi punto de partida: María en los evangelios, en el texto paulino de Gal 4,4, así como en el corpus joánico, es una figura inculturada y no puede no serlo. Pero esto es preciso explicarlo y precisarlo más, en líneas generales, antes de hacerlo pormenorizadamente en el análisis de los textos.

Que la Biblia sea un fenómeno de inculturación y que muestre el mensaje ya inculturado no significa que el mensaje asuma acríticamente todos los elementos de las diversas culturas y de los diferentes momentos históricos. A la inculturación del mensaje pertenece también la *corrección* que él mismo hace de la

cultura, sus elementos y sus manifestaciones en diferentes lugares y en diferentes momentos de la historia.

Esta será nuestra segunda premisa: la figura de María en el Nuevo testamento aparece inculturada, pero ella misma corrige los vehículos y manifestaciones culturales en que se nos da. Lo veremos en el análisis de los textos.

1.3. - *Supuestos básicos y vías de acceso a la figura inculturada de María en el N.T.*

El paso a los presupuestos básicos con los que vamos a encontrarnos no se hace esperar. Porque radicalizando este planteamiento nos encontramos con algo todavía previo: ¿desde dónde realizamos el análisis de esta figura inculturada? ¿cuales son los presupuestos de los que yo, en concreto, parto para acceder a esta figura inculturada en un tiempo y un espacio que no es el mío?. Me tengo que referir, siquiera sea brevemente, a mi propia perspectiva: mi acceso a la figura de María en el Nuevo Testamento no es directa y no es neutral. Mi trabajo, aunque científico, es el de una mujer creyente, latino-occidental y blanca en un serio esfuerzo crítico.

Las vías de acceso por las que me aproximo a esta figura inculturada, para destacar esos elementos culturales, son, fundamentalmente, *la vía literaria, el trasfondo veterotestamentario del Nuevo Testamento (cultura semita, Oriente Medio antiguo), la cultura mediterránea* cuyos elementos y conceptos básicos ha puesto de relieve recientemente la antropología cultural del Mediterráneo en el siglo I de nuestra era y *el contexto patriarcal y androcéntrico*, tanto del mundo semita, como del mundo mediterráneo y, en especial, el proceso de patriarcalización en el que se escriben evangelios, cartas y apocalipsis.

1.4. - *La crítica a la lógica de la identidad o Episteme de Lo Mismo*

Antes todavía de explicitar las vías de acceso a la figura inculturada de María en el Nuevo Testamento, debo referirme a la lógica que ha predominado y predomina en occidente, que se le conoce como la *lógica de la identidad*³ o la *Episteme de lo Mismo*⁴.

Cultura e inculturación apelan a pluralidad y diferencias. Sin embargo, nuestro acceso a la Biblia ha estado condicionado por un presupuesto de nuestra cultura occidental, que choca frontalmente con la aceptación y positividad de las diferencias, o lo que es lo mismo, choca con la dificultad occidental para integrar *la alteridad*. Pero el concepto o idea de cultura hace referencia, así mismo, a una oposición (Naturaleza/Cultura) y a unos a priori históricos que es preciso analizar, porque se constituyen en ejes de sentido.

Las consecuencias de estos a priori coexisten de un modo tan *natural*, valga la expresión, con quienes pertenecemos a Occidente o entramos en su lógica, que ha costado mucho realizar una crítica a la misma. No puedo dejar de aludir a ella porque María es una mujer y como tal está tratada e interpretada dentro de esta lógica o episteme occidental. Sólo es posible acceder a ella si nos colocamos en una actitud de consciencia crítica ante dicha episteme.

Con la expresión lógica de la identidad o Episteme de Lo Mismo, quiero referirme a los a priori históricos constitutivos por los que las teorizaciones transitan en su discurso sobre la diferencia, en concreto, sobre la diferencia de género sexual⁵. Estos a priori son inmanentes, pero no esenciales. La lógica de la identidad es la necesidad imperiosa de pensar las cosas, la

³ Así, SCHÜSSLER FIORENZA E., *But She Said*, Boston 1992, 102-132.

⁴ Es la terminología que utiliza FERNANDEZ A.M., *La mujer de la ilusión*, Buenos Aires-Barcelona 1993, 30-58. Entre ambas expresiones se moverá mi discurso y las utilizaré indistintamente como sinónimos.

⁵ Cf FERNÁNDEZ A.M., *La mujer...*, o.c. 30-31.

realidad, como un todo, formando una unidad. Se funda en un principio de ordenamiento que consiste en la exclusión, segregación y jerarquización inferiorizante de la alteridad, lo otro, lo diferente. Al entronizarse lo mismo se pierde el juego dialéctico entre Identidad y Diferencia. Al cristalizarse **lo uno** en figura y **lo otro** en fondo, no alcanzan su reversibilidad. Lo **mismo** será siempre eje de medida, positividad. Lo **otro** será siempre margen, negatividad, sombra, doble, reverso, complemento. Lo **mismo**, al no poder pensarse nunca como **lo otro**, se ha transformado en **lo único**. Esta lógica se ha reflejado en los estudios bíblicos en el intento repetido de encontrar un principio normativo único, que unifique la diversidad hasta que ésta desaparezca o se invisibilice. En esta lógica lo invisible es lo que posibilita lo visible. Pertenece al sistema y gracias a él se sostiene⁶. A la mujer ha sido designado el lugar de la diferencia y nuestra Episteme de Lo Mismo ordena las diferencias de tal modo, en una jerarquización e inferiorización tales, que la diferencia pierde su especificidad para ser inscrita en esa jerarquización. Y esto se realiza de tal manera que esas diferencias o bien las vemos de forma jerárquica o las invisibilizamos.

El patriarcado⁷ se inscribe como resultado de la Episteme de Lo Mismo e implica la homologación de lo genérico humano

⁶ Del mismo modo que lo público se posibilita gracias a lo privado y lo pasivo se sustenta en lo activo. Esto hace referencia a las categorías de la Episteme de Lo Mismo, que se estructura desde una lógica *atributiva*, en tanto otorga, atribuye a los predicados del sexo masculino la propiedad del modelo humano. *Binaria*, porque alterna sólo dos valores de verdad A-no A en vez de A y B. *Jerárquica*, porque transforma uno de los dos términos en inferior, suplemento o complemento. A. M^a Fernández, *La mujer...* o.c. 39.

⁷ Para un análisis crítico de la figura de María que ha generado el patriarcado puede consultarse el trabajo de WARNER J.M., *Tú sola entre las mujeres*, Madrid 1991. La noción de **patriarcado** tiene hoy dos discursos teóricos diferentes en el ámbito del feminismo: uno lo define como un sistema de sexo-género en el contexto de la llamada *lógica occidental de la identidad* o la *episteme de Lo mismo*, que arranca de la filosofía tradicional occidental y cuyas categorías para pensar la diferencia y otro discurso que sitúa esta noción en el contexto de las polifacéticas luchas por la liberación, que piensa

con lo masculino. Y, así, lo diferente *no se ve*, es denegado o es visto como complemento de lo mismo o equivalente *menos*.

Estos puntos ciegos se niegan a ver las diferencias, resistencias o síntomas de *lo otro, la otra* en nuestro caso, María, ya en concreto, dentro del patriarcado. Y lo que no se ve se consagra como inexistente. Es preciso, por tanto, situar nuestro trabajo respecto a María donde situamos nuestro esfuerzo crítico deconstructivo de estos *a priori*, y nuestro esfuerzo constructivos que pasa por recuperar a las mujeres. Porque no hay UNA mujer, ni María puede representar a la ilusión que es LA MUJER. Hay mujeres y no existe una esencia unitaria, sino que tienen una múltiple representación histórica, como grupo y como sujetos. Esto nos permitirá recuperar las diferentes formas inculturadas de representar a María en los escritos del Nuevo Testamento, así como visibilizar las diferencias culturales sobre esta mujer en el siglo I de nuestra era.

Hablamos de María no en sentido abstracto, ni como lo femenino universal, que respondería a esta lógica de la identidad, sino como una mujer figura histórica y personaje literario concreto en unos escritos normativos. Eso hace que replanteemos los *a priori*, que han investido culturalmente su ser mujer y que aún condicionan nuestra *idea* de mujer, cuando vamos a esos escritos a buscar rasgos diferenciales de las culturas que están en el trasfondo y que los textos nos transmiten.

no la diferencia, sino las diferencias, las desencializa inscribiéndolas en los procesos histórico-políticos que las hicieron posible, que las piensa desde la reversibilidad de alteridades en donde cabe el juego de lo positivo y lo negativo, donde las analogías, las comparaciones, etc. pueden ser momentos del análisis y no estereotipos esenciales y que supone asumir la igualdad y no la identidad. Yo entiendo el concepto de patriarcado según este segundo discurso y lo defino de este modo: *como una compleja estructura política piramidal de dominación y subordinación estratificada por el género, la raza, la clase, las taxonomías religiosas y culturales, así como otras formaciones históricas de dominación.*

1.5. - *Panorama general del trasfondo cultural del Nuevo Testamento*

El trasfondo cultural del Nuevo Testamento es una red o tejido en el que se cruzan y entrecruzan la cultura semítica con sus peculiaridades, las influencias de la cultura greco-romana y los elementos propios que todo esto adquiere en el mundo y cultura mediterránea. Pero este trasfondo de convergencias y divergencias culturales llevan la marca común del patriarcado y se expresa a través de los textos. Por eso debemos comenzar por ellos.

La vía literaria de la cultura del Nuevo Testamento

La primera vía, por inmediatez, que se presenta a todo lector/a que intente acceder a la figura inculturada de María es la literaria. El Nuevo Testamento es un conjunto de escritos. Eso significa que la figura de María nos viene ofrecida mediante los elementos culturales de la literatura del Nuevo Testamento. Los géneros literarios de *evangelio, carta, relatos en general y relatos de infancia y de vocación en particular, sentencia y apocalipsis*. Los instrumentos retóricos narrativos como las *convenciones literarias, la defamiliarización, las imágenes y símbolos y otros instrumentos típicos de la literatura semítica (derás, midrás, etc.) e instrumentos menores* utilizados por los autores de los escritos neotestamentarios⁸, se constituyen, a su vez, en vías culturales por las que transitan los discursos sobre María.

Cada uno de los evangelios, la obra de Lucas, la carta de Pablo a los Gálatas y el Apocalipsis implica un proceso selectivo que influye y modifica la teología, la presentación del mensaje y la praxis que suscita. Por ejemplo, en el siglo I coexisten diferentes concepciones sobre el proceso de reproducción, pero lo que se trasluce en diferentes escritos refleja uno de ellos y no otros. En

⁸ Para una buena aproximación al contexto cultural literario del N.T. cf AUNE D., *El Nuevo Testamento en su entorno literario*, Bilbao 1993.

vez de aparecer la idea hipocrática que postulaba que, tanto los hombres, como las mujeres aportaban por igual la semilla andrógina a la concepción, aparece la idea aristotélica que concibe a la mujer como el recipiente de la semilla del hombre⁹. La forma textual en que se transmite la figura de María no indica tan sólo que sea ya una figura interpretada, sino que apela a los procesos de producción por los que la mujer María, concreta e histórica, se ha convertido en personaje literario¹⁰. Y en el acceso a estos escritos entra, ineludiblemente, el mismo proceso de lectura, cuya complejidad excede los propósitos de este trabajo¹¹.

El trasfondo semita del Antiguo Testamento

Casi no haría falta referirse al trasfondo de la cultura semita que se percibe en los escritos del Nuevo Testamento. La mariología bíblica sabe bien la profundidad que la figura de María adquiere cuando se ilumina, se visibiliza, el fondo veterotestamentario en el que se recorta. Es una vía de acceso a la hondura inculturada de su figura. No obstante, como se verá, será preciso

⁹ Cf SISSA G., *Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual*, en DUBY G. y PERROT M., *Historia de las mujeres*, Madrid 1991, 79, vol I. Aunque es cierto que el mismo Hipócrates no escapa a la Episteme de lo Mismo y jerarquiza esa semilla andrógina aludiendo a la cualidad más débil de la parte femenina.

¹⁰ Véase a propósito de esto la crítica que hace SCHÜSSLER FIORENZA E., *But She...o.c.* 81ss al *positivismo de anticuario*, el *textualismo positivista* y el *constructivismo postmoderno*.

¹¹ Cf para una discusión sobre las relaciones entre el texto y el lector virtual y real toda la corriente de la *reader-response*, así como la obra de ISER W., *El acto de leer*, Madrid 1981. La lectura se entiende como un proceso interactivo, un diálogo entre los esquemas y escenarios que compartían autor y destinatarios y los que tiene el lector real en cada momento y lugar en que realiza la lectura. Pero también nos referimos al texto y el lenguaje como a un fenómeno sociocultural que supone códigos comunes aceptados, pero donde también se introducen, a veces imperceptiblemente o burlando las mismas censuras del grupo y del autor, las resistencias, que son verdaderos síntomas contraculturales.

introducir brechas que rompan la lógica de la identidad para percibir más las diferencias en dicho trasfondo, que los elementos comunes, cuya búsqueda guía a menudo la indagación de las evocaciones y analepsis del Antiguo Testamento. María es una mujer israelita y en los escritos neotestamentarios hay elementos que lo indican. El modelo de mujer israelita, que está en el trasfondo de los escritos neotestamentarios, está recogido (hecho discurso) en Prov 31, el texto que conocemos como el de *la mujer fuerte*. Pero como contrapartida está también la diversidad plural del llamado *pentateuco subversivo de mujeres*¹².

Trasfondo de influencia greco-romana

Del mismo modo que no se olvida el trasfondo semítico veterotestamentario, no se omite ya en la exégesis el análisis del trasfondo romano y helenista. Pero cuando se trata de la figura de María, este esfuerzo no ha sido suficiente. Está costando cierta resistencia, por ejemplo, admitir en el trasfondo de un texto como el de Apc 12 las influencias de las diosas de la mitología griega y romana o las de la astrología vigente en el Asia Menor, donde parece haberse escrito el libro del Apocalipsis. Y, sin embargo, es posible iluminar la figura de María en dicho trasfondo, sin el que no sólo no se comprende adecuadamente, sino que se tergiversa su sentido y se cae en la universalización mítica de la figura, por la ausencia de distancia crítica. Procesos de esta índole han propiciado la mitificación de María llevada a cabo en los siglos posteriores, con la consiguiente descristianización de la figura evangélica y cristiana. Más aún, ha impedido que la figura de Dios y de Jesús quedaran impregnadas de elementos femeninos que,

¹² Cf LACOQUE A., *Subversives. Un pentateuque de femmes*, Paris 1992.

así, se han desplazado dicotómicamente a la figura de María en una nefasta distinción de género aplicada a lo divino¹³.

La cultura mediterránea en los escritos del Nuevo Testamento

La antropología cultural del Mediterráneo, aplicada al estudio del Nuevo Testamento, ofrece recientemente una luz ya imprescindible para comprender la cultura del área mediterránea en la que se escribió el Nuevo Testamento¹⁴. La sensibilidad que aporta intenta evitar el etnocentrismo y el anacronismo en el estudio de los textos. No obstante, también esta aproximación necesita de la premisa que critica la lógica de la identidad y de forma especial en lo referente al sistema sexo/género.

Conviene aludir brevemente a los conceptos más recurrentes, a fin de tenerlos como fondo sobre el que interpretar algunos datos, que nos servirán en lo que sigue. El más central para nuestro propósito reside en el descubrimiento de la importancia del grupo social para el control del individuo, así como la centralidad del sistema de parentesco en el mundo mediterráneo.

La *personalidad* en esta cultura es *diádica*: es decir, el individuo es lo que los demás dicen de él, sobre todo la gente con autoridad o prestigio. Y así el grupo es más importante que la

¹³ Pensar en la figura de María, construída en el cristianismo durante 20 siglos, me esta llevando últimamente a revisar su carácter de *símbolo*. Cf. al respecto la vía de investigación que abre MAECKELBERGHE E., *Desperately Seeking Mary*, Kampen (Nederland) 1994².

¹⁴ Los estudios en esta línea cuentan ya con una amplia bibliografía de la que sólo destacamos algunas obras más significativas: GILMORE D.G., *Anthropology of the Mediterranean area*, Annual Review of Anthropology 11 (1982) 175-205; Id. *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, Washington D.C. 1987; MALINA B.J., *Christian Origins and Cultural Anthropology*, Atlanta 1986; NEYREY J.H.(ed.) *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Massachusetts, 1991; PILCH J. - MALINA B. *Biblical Social Values and their Meaning. A Handbook*, Massachusetts 1993.

persona, que es encasillada por el grupo al que pertenece. Es el grupo el que ejerce el control social¹⁵.

La centralidad del grupo de parentesco o familia extensa, concreta el punto de vista social. Los valores de este grupo dominan la sociedad y las relaciones interpersonales, económicas y condicionan las instituciones políticas y religiosas. De la centralidad de la familia derivan tres distintos grupos de valores: el de *honor/vergüenza*, el de *tradición* y el de *la tierra*. El valor central es el de *honor/vergüenza*, que se caracteriza porque está diferenciado sexualmente, de forma que el honor es eminentemente masculino y la vergüenza es femenina. Las mujeres son fundamentales para el honor del varón, pero es la familia entera la que gira en torno al honor, porque es ella la depositaria y la fuente del mismo. Esto la hace fuertemente solidaria. Todo lo que contribuya a la salvaguarda del honor será sancionado positivamente y cuanto contribuya a su pérdida sufrirá fuertes sanciones. Esta centralidad origina la fuerte y rígida

¹⁵ El grupo social interpreta y asigna su significado a cada aspecto de la vida. Cada persona conoce la realidad a través de las lentes sociales de los grupos a los que pertenece. El punto de vista del grupo forma parte de las lentes sociales, a través de las que, cada miembro del grupo, interpreta la realidad. Esta, así, no es ni neutral, ni objetiva porque no puede ser percibida más que a través del filtro del punto de vista. La interpretación depende del punto de vista para organizar los datos brutos, de modo que puedan ser comprendidos por los miembros del grupo, puesto que la realidad debe ser interpretada a fin de ser comprendida y porque el punto de vista es necesario para organizar el material, toda realidad es dependiente del punto de vista y nada puede ser conocido fuera de él. Este punto de vista es el del grupo. Y esta realidad ha llegado a sus miembros a través de los ojos, oídos, corazón, mente, imágenes y percepciones, en definitiva la vida, de los varones. La realidad depende de su punto de vista. Y ciertas percepciones son filtradas antes de llegar a la conciencia. Sólo las conocemos por los efectos. Disponemos de esquemas sociopersonales inconscientes que filtran todo aquello que responde a esos esquemas y censuran, sin dejarlo pasar, todo lo que pudiera ser causa de disonancia. Cuando esto no es posible se produce la crisis que pide una evaluación, reformulación y reorganización de los símbolos centrales, para reducir la ansiedad, el caos y volver al equilibrio sociopersona. Cf JACOBS MALINA D., *Beyond Patriarchy. The Images of Family in Jesus*, New York 1993, 156-157.

división sexual en el trabajo, en los roles asignados y en el espacio. Origina la división entre *espacio público*, asignado rígidamente al varón y el *espacio privado*, exclusivo de las mujeres, donde no entraban los hombres.

Las relaciones entre los sexos estaban, así mismo fuertemente reguladas. Matrimonio, comportamientos sexuales desviados, crianza de los hijos, educación... estaban estrechamente vinculados a la centralidad del grupo de parentesco y los valores asignados a cada sexo.

Las relaciones diádicas más intensas eran la de los hermanos y hermanas¹⁶ y no las de la pareja y las más fuertes la de madre-hijo varón, fuente de profundas ambivalencias con claras repercusiones en el refuerzo del sistema patriarcal y en detrimento de las mujeres.

Este trasfondo, entretelado con los otros precedentes, pertenece a los escritos en los que aparece la figura de María que es mujer, israelita, mediterránea y en época de colonización greco-romana. Desde la consciencia de esta complejidad podemos ya acceder a los textos con todos los límites que implica este trabajo y su propio contexto. Procederé por escritos: evangelios, la obra de Lucas, el corpus joanino y el texto paulino de Gal 4,4. Aunque habrá algunas inevitables repeticiones, creo preferible proceder por escritos y no por temas¹⁷.

¹⁶ Cf MALINA B. J., *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta 1981, 104.

¹⁷ Prefiero seguir, así mismo, el orden secuencial de los escritos neotestamentarios y no su cronología. Por eso comienzo por Mt y no por el texto de la carta a los Gálatas como hacen oportunamente los autores de *María en el Nuevo Testamento*, Salamanca, 1982.

2. - RASGOS DE INCULTURACIÓN DE LA FIGURA DE MARÍA EN Mt Y Mc

2.1. - *La figura inculturada de María en el evangelio de Mateo*

La comunidad destinataria del primer evangelio es una comunidad compuesta por cristianos de origen judío y en confrontación con el judaísmo fariseo. Pero el *tiempo de la historia* implica un ámbito judío en el que se desarrolla la trama. En ese ámbito, lugar y tiempo, la figura de mujer no es unívoca, pero sí hay una línea predominante en los círculos de la ortodoxia judía, la que presenta Prov 31 y la que aparece en el libro del Eclesiastés. Este modelo, sin embargo, ha creado su propia subversión y es lo que va a aparecer en los primeros capítulos de Mt.

Mt 1,1-17, la genealogía de Jesús

En una genealogía que se precie de ser israelita no aparecen mujeres. Y esto en razón tanto del patriarcalismo a ultranza que viene desde Abraham y que se interpreta como cumplimiento de la promesa de Dios a través de la patrilinearidad, como en razón de la idea básica sobre la concepción, que parte de la cultura mediterránea, que postula que sólo los hombres se pueden prolongar, porque sólo ellos aportan la semilla, mientras que las mujeres son sólo el campo que cuida, da seguridad y alimenta esa semilla hasta que nace. Como dice el aforismo de Ulpiano *la mujer es el comienzo y fin de su propia familia*¹⁸, porque son los únicos seres que de verdad mueren.

La genealogía de Mateo es eminentemente masculina, pero, donde se esperarían sólo hombres, aparecen mujeres que entran,

¹⁸ Cf THOMAS Y., *La división de los sexos en el derecho romano* en Duby G. y PERROT M., *Historia de las mujeres*, o.c. 130 y STEVENS M. *Paternity and Maternity in the Mediterranean: Foundations for Patriarchy*, en «BiblTheolBull» 20 (1990) 49.

de forma colateral, y por tanto, dentro de los patrones culturales. Pero donde se esperarían mujeres legítimas, que llevan adelante la patrilinaridad, encontramos mayoría de mujeres ilegítimas: Rahab, Tamar y Betsabé¹⁹ que rompen con la mentalidad básica de la alianza²⁰. Pero todavía, cuando se esperaría que María respondiera a este patrón semisubversivo, encontramos la mención de María que rompe el patrilineaje con el ek (*de*). Pero el vehículo cultural no ha cambiado, paradójicamente, porque lo que intenta mostrar esta genealogía es que Jesús viene de Dios, único padre. Esto coloca a la mujer María en un trasfondo cultural complejo, dentro y a la par en los márgenes, de su propia cultura:

– está *dentro*, porque ella sirve a los propósitos genealógicos que coloca como Padre a Dios, en un trasfondo de generación masculina

– está en los *márgenes*, porque se sitúa en la *contracultura* que selecciona a cuatro mujeres de la historia de Israel, presentes en la velada resistencia femenina que llevó a redactar las historias que ellas protagonizan²¹. Con esta táctica el autor rompe *la lógica de la identidad* y deja ver la diversidad de mujeres, su individualidad singularizada y lo que ellas significan dentro de su cultura²². Es como una punta de iceberg por la que se asoma la

¹⁹ Una de las fuentes de esta genealogía es la de Rut 4,18-22 en la que no se nombran a Noemí y Rut, garantes de la descendencia. Es aun más sorprendente que se nombre aquí a Rut, a pesar de la tendencia de la literatura midráshica a *canonizar* a Rahab, Tamar y Rut. Esta tendencia positiva no explica por sí misma que se rompa una tradición que atenta contra el mismo sistema básico patriarcal de Oriente Medio y del mundo mediterráneo.

²⁰ Véase MARMESH A., *Anti-Covenant* en BAL M. *Anti-Covenant. Counter-Reading Women's Live in the Hebrew Bible*, Sheffield 1989, 27-42.

²¹ Cf LACOQUE A., *Subversives*, o.c.

²² Es curioso observar cómo los exegetas buscan incansablemente en este texto *lo común* de estas mujeres y lo común con María, cuando lo obvio es todo lo contrario, la diversidad y la singularidad. Es el efecto de ceguera de la Episteme de Lo Mismo, que se

otra cultura no hegemónica. María está situada ahí por el autor y así es presentada a los destinatarios del evangelio. Ella es *diferente* en la línea en que las otras mujeres son diferentes y singulares. No hay que olvidar, con todo, que el discurso en el que se inscribe es androcéntrico y no nos permite acceder a la realidad histórica del trasfondo, como si de una ventana se tratara.

La función que tiene en la genealogía es preciso entenderla desde esta situación de frontera en la que la coloca Mt. Una función teológica que se sirve de los instrumentos culturales, (el recurso literario de la genealogía judía) para expresarse. María está en función del Mesías cuyo único Padre es Dios. Jesús, a través de María, es el cumplimiento de la promesa de la alianza abrahámica, pero en la selección de datos y vías de inculturación para comunicarlo, el autor se ha servido de la línea marginal y no de la legítima. Es una selección que *afecta* a su teología.

Mt 1,18-2,23: María en el anuncio, nacimiento e infancia del Mesías

El relato del nacimiento del Mesías y el anuncio del mismo a José enfatiza la virginidad de María y se centra en el protagonismo de José. El anuncio del nacimiento de un gran personaje por una virgen es desconocido en el judaísmo palestinese²³. Se trata de un género literario de influencia helenista, que se inserta perfectamente en la mentalidad mediterránea y era utilizado para expresar el origen de un personaje extraordinario. Esto también explica que el protagonista sea José y que María quede en la sombra.

A menudo, se ha entendido la frase que motiva el intento de repudio *secreto* por José, como consecuencia de su condición de

resiste a *ver* lo que tiene delante y que, al buscar lo idéntico, niega o margina la existencia de lo diferente.

²³ Cf LUZ U., *El evangelio según San Mateo*, Salamanca 1993, 141.

justo. Posiblemente lo adecuado a la cultura imperante sea algo diferente: porque era justo, es decir, un buen israelita y un buen hombre mediterráneo, *tiene* que repudiar a María. Ella ha caído en el deshonor, pero el afectado es él, como su depositario. Lo que le hace justo es repudiarla. Las apariencias hablan de un adulterio y como tal atenta contra su propiedad, que es una ofensa para su honor y una contaminación para ella. Y, en efecto, el anuncio del ángel en sueños le hace ver que María *no* es de su propiedad, sino de la propiedad de Dios. Ella es virgen, que es decir en lenguaje de la propia cultura y en lenguaje nuevo teológico, que es reserva de Dios, único Padre del niño, que ella lleva en su vientre. José, por tanto, tiene razón: ella, encinta, es de la propiedad de otro. Ese Otro, sin embargo, impide la respuesta lógica y justa de José, pide su colaboración y le revela la virginidad de María, garantía de esa propiedad *en cuanto divina*.

Con ello el texto revela que Jesús es descendencia directa, única y exclusiva de Dios puesto que María, según la mentalidad cultural del área mediterránea y semita patriarcal, no pone nada de su parte. Ella, por ser mujer, aporta sólo su vientre, su sangre y su leche, que no modifican en absoluto la sustancia de la semilla que lleva en su seno. La virginidad es, así, la mejor forma de indicar la identidad divina de Jesús, hijo de Dios²⁴.

Esto explica la poca importancia que se da en los Evangelios, en general a la figura de María, en cuanto madre porque, estrictamente hablando, según la mentalidad de la época (no de la nuestra) ella no prueba la identidad de Jesús, aunque sí la garantiza por su virginidad y por haberlo dado a luz. El rol de las mujeres en la procreación se entendía como abrirse y recibir, no crear. Sólo Dios era creador y sólo los hombres participaban engendrando, de la creación de Dios. Las mujeres sólo podían

²⁴ Que se trate de un patrón cultural no resta un ápice a la formulación dogmática de la Iglesia sobre la virginidad perpetua de María, a la que me adhiero totalmente. Más bien diría que ayuda a la comprensión del dogma y eleva su importancia.

reproducir el orden de Dios, transmitido a través de los hombres²⁵.

La figura de María, en Mt, permanece en la sombra. El texto se centra en José y en el niño. En ella ha sucedido algo sobre lo que no tiene control, un fenómeno natural (concebir) y sobrenatural (*lo que ha sucedido en ella...*). Aceptarlo sin pedir explicaciones es propio de la cultura mediterránea (cf Mt 1,24).

En la frase de 1,25 y *no la conoció hasta que dio a luz a su hijo*, también se aprecia otro rasgo típico de la cultura mediterránea: que el vientre de María que ha recibido por el Espíritu la semilla divina²⁶ no puede ser habitado por otra semilla. Ningún hombre debe interponerse entre el hijo y ella como muestran algunos paralelos de la literatura helenista²⁷. La receptividad de María, por su parte, muestra la idea platónica de que *las mujeres encarnan en el imaginario una accesibilidad, una permeabilidad casi sin resistencia respecto de lo verdadero, en coherencia con su vocación sexual a acoger, a tomar en sí*²⁸.

La díada madre-hijo, tan masivamente presente en los capítulos de la infancia, que evita cuidadosamente aplicar el posesivo a José (nunca dice *tu hijo*, sino *la madre y su hijo*), pudiera parecer así mismo una pura convención cultural en la línea en que la venimos describiendo. Sin embargo, se introduce

²⁵ Cf STEVENS M., "Paternity..." o.c. 51.

²⁶ Nótese que no apela al acto sexual, que en la mentalidad mediterránea de la época no era origen de la vida puesto que ésta se transmitía sólo por el semen del varón.

²⁷ Cf PLUTARCO, *Quett. Conv.* 8,1 = 717E, en que el padre de Platón sueña que Dios le manda no tocar a su mujer mientras esté embarazada del hijo. Y también FLAVIO JOSEFO, *Ant* 20,18 que relata cómo en su sueño se le impide al padre de Izate, relacionarse con su mujer sexualmente durante en tiempo del embarazo. En el caso de José, sin embargo, la Iglesia lo ha interpretado como un apoyo textual fidedigno a la virginidad perpetua de María.

²⁸ Cf SISSA G., *Filosofías del género...* o.c. 73. La autora desarrolla, además, la connotación sexual de las funciones psicológicas y cognitivas de las mujeres en la antigüedad, en *Il segno oracolare. Una parola divina e femminile en Il mondo classico. Percorsi possibili*, Ravenna 1985, 244-252.

una nota subversiva de modo sutil: si María aparece como una figura en la sombra ¿qué imagen de José ofrecen estos capítulos? Desde luego no la imagen tipo de hombre israelita e ni mediterráneo. José contraviene por orden de Dios, continuamente, una norma de su cultura: la distancia y alejamiento del mundo doméstico, ocupado y preocupado por los hijos. Dios le manda proteger la díada madre-hijo y a solas, sin la mención de su familia a la que se supone debería estar estrechamente unido y a la que debía hacer solidaria de su situación, ejecuta su tarea. Un José en solitario, alejado de su casa paterna y solícito de la madre y el feto y luego la madre y el niño, es una imagen insólita en su propia cultura, que se inscribe en el relato literario expresando el revés o, mejor, la *corrección* de la propia cultura.

José es una figura pasiva, traído y llevado por el mandato de Dios, a merced de las necesidades de una pareja en la que él no tiene ni arte ni parte, sin palabra y sin iniciativa. La única iniciativa que los relatos le conceden, el repudio, es corregida o neutralizada por el mismo Dios.

Esta figura atípica de José redefine la de María y ambos se sitúan en el marco de la genealogía antes analizada. El cuadro no parece el mismo. Ni María parece tan en la sombra, ni José parece tan patriarca (no lo es en absoluto). Un cuadro que parece hecho del revés, mostrando lo invisible y marginado de esa cultura. El único protagonista, que trae y lleva las acciones y reacciones de los personajes y que guía los acontecimientos, es la Palabra de Dios que respeta la cultura, tanto como la corrige o la subvierte. Los textos se centran en la díada madre-hijo, objeto de la preocupación de Dios transmitida a José. Y en dicha cultura ni la mujer madre ni el hijo recién nacido o de muy corta edad tenían importancia *per se*. Es cierto que la preocupación de Dios y por él la de José es la preocupación por el futuro del niño y que la madre está en función de él y de ese futuro, pero también lo es que los textos muestran continuamente el desafío, que es la vulnerabili-

dad de ambos y de ese futuro, buscando, paradójicamente, la ayuda de un personaje, así mismo vulnerable y en la sombra, el personaje de José.

Resumiendo, la casi total ausencia de la figura de María en Mt²⁹ revela:

– que ella está tratada directa o explícitamente de forma diferente al resto de las mujeres del A.T. y del mismo evangelio³⁰

– que está inscrita en un discurso convencionalmente patriarcal, indicio de cruce judío, helenista y mediterráneo

– pero que, por el nuevo enmarque de la genealogía y por los sutiles cambios en el discurso, muestra cómo la misma cultura que la silencia e ignora, que la promueve sólo en cuanto madre, es criticada y corregida³¹

– en favor del origen divino de Jesús, se hace realidad un dicho actual que reza así al referirse a la relación entre paternidad y maternidad en el mito de la madre: a más madre menos padre, y viceversa: a más padre menos madre. El primer evangelio revierte la relación: la importancia del Padre Dios redefine el rol de la

²⁹ Omitimos la referencia a Mt 12, 46-50 a pesar de sus peculiaridades con respecto a los otros sinópticos por exigencias de brevedad.

³⁰ Es posible y necesario leerla en claves de analepsis veterotestamentaria, según otras figuras femeninas, además de las cuatro de la genealogía, como Myriam, la hermana de Moisés y a la luz de las otras mujeres seguidoras de Jesús, activas y con palabra. Cf BERNABE C., *Las mujeres en Mateo*, en «EphMar», 43 (1993) 101-114 y LE DEAUT R., *Myriam, soeur de Moïse et Marie, mère du Messie*, en «Biblica» 5 (1964) 198-219.

³¹ El instrumento narrativo más significativo a este respecto es la técnica de la *defamiliarización* que consiste en la deformación creativa de un objeto o una convención social o lingüística, de modo que lo antiguo y familiar aparezca nuevo, y no familiar. Véase RESSEGUIE J.L., *Defamiliarization and the Gospels*, en «BiblTheolBull» 20 (1990) 147-153. En los evangelios esta técnica tiene una importante función teológica.

maternidad de las mujeres en la cultura del s. I. En esta línea se muestran, en general, los otros evangelios.

2.2.- *La figura inculturada de María en Mc*

De todos y todas es conocido el único texto de Mc en que aparece María como sujeto de un relato y sujeto de acciones: Mc 3,31-35. Las otras dos menciones son discursivas y como tales nos referiremos a ellas.

Las diferencias entre Mc y Mt no son sólo teológicas, o de estructura. Ambos evangelios tienen un marco cultural diferente que afecta a los planteamientos teológicos y a la praxis. Pongamos un ejemplo como ilustración de la acomodación cultural que existe en cada uno³². En el tratamiento del divorcio, Mt se dirige a una comunidad proveniente del judaísmo, en la que sólo los varones podían tomar la iniciativa de repudiar a sus mujeres. Por eso la sentencia de Jesús dice *si un hombre se separa de su mujer y se casa con otra, peca* advirtiendo de que la pone en peligro de adulterio (Mt 5, 32). En cambio Mc en cuya comunidad destinataria hay cristianos venidos del mundo pagano de Roma, que daba mayor autonomía a sus mujeres, añade a esa sentencia la reciprocidad *y si ella se separa de su marido y se casa con otro, peca* (Mc 10, 12).

Mc 3,20-21.31-35: María ante el honor de la familia

Este texto es tal vez el que mejor expresa la profunda y escandalosa ruptura cultural y religiosa que realiza Jesús con respecto a la familia judía y mediterránea. El episodio comienza con la vuelta de Jesús a su casa, que no quiere decir la casa de sus padres puesto que los parientes se enteran y deciden ir a buscarlo

³² Cf DE LA FUENTE ADANEZ A., *Actualización e inculturación...*o.c.

porque piensan que está loco. Jesús, así, aparece en un estatus independiente. Hay una diferencia interesante entre los vv.20-21 que acabo de enunciar y los que luego relatan la llegada de la madre y los otros parientes para buscarlo, es decir, para llevárselo. En el primer caso se habla de *los suyos* y no se menciona a la madre y en el otro la madre aparece en los 5 versos de que consta la perícopa. No es casual. Hay una distancia y un avance de la acción de un texto a otro. Imaginemos la escena. Jesús va a su casa (no sabemos dónde estaría situada, pero debía estar cercana a la de sus parientes. No es probable que viviera con su madre.). Esa casa se le llena de gente. Su madre no interviene, tanto si lo sabe, como si no. Pero los parientes, en general, se sienten ofendidos. Jesús es acusado de cosas graves y la familia se siente con la obligación de llamarlo al orden. Pero la percepción de lo que Jesús hace es de tal gravedad que explica el juicio de los suyos: está loco.

Es en el v.31 cuando aparece la madre a la cabeza del grupo de hermanos y hermanas, parientes, de Jesús. Esto significa varias cosas. José era una figura ausente y en la ausencia del cabeza de familia la cultura pedía una figura sustitutiva que podía ser, como sucede con frecuencia en la cultura judía, la del hermano mayor o bien es probable que, según era costumbre en la cultura mediterránea, se obligara a la mujer/madre a tomar su lugar, de forma que ella quedaba autorizada para actuar en su lugar y mirar por sus intereses, mirar sobre todo por su honor, el honor de la familia de su marido. Y esto debía realizarse de tal modo que el marido debía hacerse presente en esta actuación vicaria de la mujer. Los parientes ejercían un fuerte control sobre todo esto y de ese modo, por la solidaridad de grupo, velaban por su propio honor³³. María no sólo ha debido ser informada, puesto que sí lo

³³ Cf JACOBS MALINA D. *Beyond of Patriarchy...*o.c. 6. Las posibilidades de que fuera la madre, María, la que tomara el lugar del marido se reducirían si ella se desenvolviera en ámbito urbano y en cambio aumentarían si, como es el caso, la mujer

sabían los parientes ya antes, ella también lo debía saber, sino que se ha debido sentir en la obligación de ir por el hijo³⁴. Era su deber. Lo que dicen de Jesús pone en peligro el honor familiar y entonces la madre realiza el rol que se espera de ella: restaurar públicamente el honor perdido o amenazado de pérdida. Y no sólo aparece decidida a hacerlo, sino que el texto, al enfatizar el *abí afuera, de pie*, al hablar de la postura que tenían cuando llegan, indica que la madre está con autoridad y tiene esperanzas de hacerle volver y que se someta al grupo³⁵.

La respuesta de Jesús no sólo es contracultural, no sólo corrige escandalosa y provocativamente el concepto mismo de familia, sino que realiza un desplazamiento a otro nivel de coherencia cultural:

– Jesús mira por los intereses de Dios y de su Reino que no sólo es su causa, como ha mostrado el evangelio hasta ese momento, sino también su familia. Es lo que haría una mujer, su madre, por ejemplo, en su ámbito cultural si tuviera que sustituir al cabeza de familia ausente: velar por los asuntos del paterfamilias³⁶. Que Jesús adopte esta postura de la mujer en el

viviera en ámbito rural en el que existen más necesidades y, en ciertas reglas, el control es menor y, concomitantemente, la libertad es mayor. De todas formas una cosa es segura: ella, según el texto, iba a la cabeza del grupo en un rol de autoridad. Lo que esto signifique es lo que es preciso estudiar más detenidamente. La cuestión, siempre debatida, queda todavía abierta.

³⁴ El avance de los vv.20-22 a 31-35 hace referencia a uno de los instrumentos retóricos de Mc: la etapa en dos pasos en la que el segundo concreta al primero, lo precisa y ofrece las claves de comprensión del mismo. Es el relato de 31-35 el que da las claves de los vv.20-22. Pero, a la par, los dos momentos están formando otra de las figuras retóricas de Mc., la del encuadre, por la que el elemento del centro, en este caso el enfrentamiento con los letrados sobre su poder sobre los demonios, afecta a los dos extremos y tanto el relato que lo enmarca, como el elemento central, se remiten mutuamente para el significado del total.

³⁵ He estudiado el texto en una perspectiva narrativa y psicológica en *María madre: el paso de una a otra fe*, en «EphMar», 44 (1994) 67-96.

³⁶ Es la hipótesis que defiende la obra de D. JACOBS MALINA, *Beyond Patriarchy*, que queda citada arriba.

mundo doméstico, para crear y mantener su propia familia indica dos cosas, conseguidas a través de la técnica narrativa de la defamiliarización: 1) la eliminación del padre judío, creando un vacío escandaloso, que rompe el sistema por dentro. Es preciso recordar que la base de la cultura semita y mediterránea, así como el sistema religioso, estaba fundado en el tipo de familia patriarcal. Y 2) el ascenso o elevación de la tarea de la mujer, que deja de ser exclusivo de un género. Esta tarea es desplazada por Jesús, del mundo privado y doméstico, al mundo religioso e incluso político, un mundo donde caben las opciones personales y no sólo de grupo, las opciones libres aun cuando la cultura presione en otra dirección. Pero es preciso hacer una salvedad: el que convoca e inaugura a la nueva familia es un varón. ¿Podía haber sido una mujer en el contexto sociocultural de Jesús? Posiblemente no. Tal vez lo máximo que se podía conseguir era realizar ese sutil desplazamiento

– Jesús sustituye el lazo intenso de la díada madre-hijo por el de otra díada, Padre-Hijo, en la que el Padre no reproduce la figura de padre judío mediterráneo. En ese Padre también está la Madre

– este Dios Padre/Padre, por la Palabra (hacer su voluntad), le da una nueva familia, como ha indicado la escena del bautismo

– así, el texto contrapone dos díadas que reflejan los dos tipos de familia: la díada madre/hijo, representada por la madre y los parientes, que van con ella no sólo a respaldar su acción, sino a controlar el cumplimiento de su deber, y la díada Padre/Hijo representada por la Palabra-voluntad de Dios, que crea una nueva familia, con nuevos vínculos y sustituye el deber que representa la acción de María con los parientes, por el deber de cumplir la voluntad de Dios.

Es una propuesta en la que cabe también María, pero no por obligación, sino por opción libre, al modo de cuantos están en torno a él, dentro y sentados.

Pero el texto de Mc muestra, a través del narrador, del discurso del personaje Jesús y del sujeto del v.32, una hostilidad hacia su madre y hacia su grupo de parentesco que es necesario subrayar y que revela elementos de la cultura que tienen que ver con su madre y con las consecuencias de la relación madre-hijo que producía la misma cultura:

– revela una cultura que cultivaba la ambivalencia de los varones con respecto a las mujeres y a sus madres, como compensación reactiva a la fuerte dependencia que han experimentado con respecto a ella desde el nacimiento³⁷. A esta luz se vislumbra una madre, María, interpretada como una mujer co-dependiente³⁸

– y, a la vez, revela el correctivo de Jesús a esta imagen esperada. Un correctivo que viene, no solamente de la familia alternativa de Jesús, abierta también a su madre, sino por la presencia masiva de lo femenino en dicha alternativa³⁹, así como su trato con las mujeres, las actitudes y valores venidas del mundo de lo tradicionalmente considerado femenino. Esto revela, no sólo el lugar de la mujer y de lo femenino en la comunidad de Mc, sino una figura de Jesús en la que se integra lo femenino. Este correctivo a los supuestos y expectativas culturales hace pensar en esa mujer concreta, María, cuya importancia no era la de ser madre biológica de Jesús, como queda de relieve en la escasez de datos que sobre ella ofrece este evangelio.

En el texto de 6,1-6, en que Jesús está en su pueblo y enseña en la sinagoga y la gente asombrada y suspicaz se pregunta

³⁷ Para una presentación amplia de esta problemática, véase BADINTER E., *XY. La identidad masculina*, Madrid 1992.

³⁸ La codependencia se refiere a *an emotional, psychological and behavioral pattern of coping that develops as a result of an individual's prolonged exposure to, and practice of, a set of oppressive rules -rules which prevent the open expression of feeling, as well as the direct discussion of personal and interpersonal problems*, MALINA B.J., *Mother...* o.c. 61.

³⁹ Cf las recurrencias en Mc de *madre* y de *hermanas*: 3,31.32.33.34.35; 10,29.30 para μήτηρ, 6,3a para Μαρία y 3,32.35; 6,3b y 10,29.30 para ἀδελφή.

por su origen ¿no es éste el carpintero, el hijo de María...? se advierte, como antes en el texto comentado, el control de la familia sobre cada uno de sus miembros y el control del grupo social, que cataloga a cada persona según el grupo al que pertenece y según lo que los otros dicen de él, según el modelo de personalidad diádica. A esta luz vuelve a sonar extraña la filiación que el grupo le otorga *el hijo de María*. Subraya la diada madre-hijo, pero en un contexto en el que tendría que haber estado el nombre del padre. Pero también sorprende una sutil inversión: en el sistema de su cultura era Jesús el que, como hijo sin casarse, debía honrar a su familia y velar por sus intereses, pero en el texto se aprecia lo contrario: es Jesús el que espera que lo reconozcan en su pueblo, en su casa y entre los suyos. El mundo y el sistema de valores de cada familia, la de origen y la de discípulos y discípulas corren paralelas y todo el evangelio aparece sutilmente salpicado de indicios de los mutuos desencuentros.

3.- LA FIGURA INCULTURADA DE MARÍA EN LA OBRA DE LUCAS

No es preciso insistir en el contexto helenista de la obra de Lucas, pero sí es útil recordar el trasfondo veterotestamentario a través de la versión de los LXX, que tiene implicaciones concretas de cara a la inculturación del mensaje del primer testamento. Es sabido que la versión griega de la Biblia al transculturar el hebreo afecta al sentido y al marco del mensaje. Piénsese, por citar un ejemplo socorrido, en el cambio que sufre la antropología que, de ser unitaria en la mentalidad semita, pasa a ser dualista en el Libro de la Sabiduría, escrito en griego y en ambiente helenista.

La figura de María en la obra de Lucas aparece recortada sobre un rico trasfondo veterotestamentario. La escena de la anunciación, como es sabido, evoca las anunciaciones del A.T.: Agar (Gen 16 y 21); Sara (Gen 18); Ana (1Sam 1); Jael (Jue 5,24) y Judit (Jdt 13,18) en cuanto a figuras femeninas y Noé (Gen 6,8);

Gedeón (Jue 6,12); David de un modo muy especial⁴⁰ (2Sam 7) en cuanto a figuras masculinas. Pero también aparece en el inevitable trasfondo mediterráneo con énfasis particulares frente a los otros evangelios. Y, según voces autorizadas, tiene muchos elementos que hacen sospechar que se trata del evangelio que acusa un mayor grado de patriarcalización del cristianismo primitivo⁴¹.

3.1. - *La imagen inculturada de María en los relatos lucanos de la infancia de Jesús*

Lucas al mencionar por varias veces en su relato el vientre de María y de su prima, utilizando el término del griego de los LXX κοιλία, enfatiza el rol de la mujer madre en los orígenes de Jesús, estrechamente relacionado con la virginidad. Nos vamos a detener aquí un momento, por la importancia que la virginidad tenía para la mujer israelita y mediterránea.

Lc 1,26-38; 39-56: la vergüenza de una virgen

El vientre es necesario para la transformación de la semilla, como quedaba dicho al hablar de la anunciación a José. Pero Lc, al enfatizarlo, hace más relevante el papel de madre, con todo lo que evoca en esa cultura. De este modo, la figura de María tiene matices culturales un tanto diferentes: ella está presentada como las madres, cuya contribución era percibida como limitada, temporal y provisional. Ella es una virgen cuyo himen intacto era

⁴⁰ Estudia el trasfondo davídico de la figura de María en Lc NELSON R. D., *David: A Model for Mary in Luke*, en «Bibl Theol Bull» 18 (1988) 138-142.

⁴¹ Así piensa por ejemplo SCHÜSSLER FIORENZA E. en su obra *En memoria de ella*, Bilbao 1990 y en *But She Said*, New York 1992. No obstante, aunque me muestro básicamente de acuerdo con los argumentos de la autora, guardo una sospecha, casi una hipótesis, que aun no he podido verificar con el necesario rigor: que Lc encierra una clave de lectura irónica que llevaría a un cambio en la percepción de los datos esgrimidos a favor de su concepción patriarcal y que están a todas luces presentes.

percibido socialmente como fuente de vergüenza, como frontera y vulnerabilidad por el peligro de violación que conlleva dicho estado⁴².

Sin embargo, el texto de Lc incluye otras cosas que se perciben de forma más sutil: si el hombre adquiere con la virgen un himen, fuente de fertilidad para su semilla, en el caso de María se observan datos que no encajan en el esquema cultural. Ella está desposada con José y, jurídicamente, ese himen y ese vientre ya no pertenecen a María, sino a él. Ella no tiene nada que hacer, ni iniciativa que tomar, sólo debe cumplir lo pactado y someterse sin resistencia. Pues bien, en estas circunstancias, entra Dios en la vida de María y su mensajero no la adquiere, como haría un hombre, sino que le pide y le propone. Más aún, ella puede expresar con su palabra su propia situación y pedir información. Para poder expresar esta palabra y presentar la libertad de opción de María, el narrador no puede reducirse al género literario de las anunciaciones, porque en él no entran determinados elementos, tanto si se refiere a la convención israelita, como a la forma helenista de relato de nacimiento e infancia de héroes. Debe utilizar un canal que se lo permita: el relato de vocación o escena típica vocacional⁴³ por el que puede dar palabra a María y admitir su libre decisión. Por tanto, el narrador evita un sesgo que podría conllevar el uso sólo del género literario de anunciaciones: que Dios la trataría como a aquellas mujeres del A.T. con las que Dios se comunica *sólo* por su fuerza reproductora y los roles basados en el género.

⁴² En cambio los testículos son considerados una fuente de honor y signo de poder, porque ellos contienen la semilla de la identidad que supera el tiempo y así son el instrumento necesario para que el varón se alíe con la actividad creativa de Dios cf STEVENS M., "Paternity..." o.c. 49.

⁴³ Ve en el texto una conjunción de relato de llamada y relato de anunciación STOCK K., *Le prime pericopi della storia dell'infanzia in Lc 1-2*, Roma 1990, 97 y en *Die Berufung Marias* (Lk 1,26-38) en «Biblica», 61 (1980) 457-491.

Revela, así, a una mujer que como algunas del A.T. son interlocutoras de Dios al modo de los hombres líderes, que no sólo reacciona con su turbación (al modo convencional femenino y como la resistencia esperada por la cultura de una virgen decente), sino que hace preguntas y, sólo después que se las han respondido, expresa su decisión afirmativa.

Por otro lado, el texto se cuida de no situar la escena de la vocación y anunciación en la casa de María, es decir, en un espacio privado reservado a las mujeres⁴⁴. El tratamiento del lugar es significativo porque es un revés a la cultura y por su sentido teológico: el narrador muestra el recorrido del ángel del ámbito más amplio al más específico, en un efecto de embudo. Primero dice que va a Galilea, región conocida por su contaminación con los gentiles, y luego, concretando, la ciudad de Nazaret y, en seguida, la persona de María, en paralelo contrapuesto a Zacarías, que recibe el anuncio en Jerusalén y en el templo.

Luego María sí acude a la casa de Isabel y el encuentro de las dos mujeres tiene lugar en el ámbito privado, espacio de mujeres, ámbito doméstico. Pero el texto presenta otra defamiliarización: donde se esperaba el mundo típico y convencional de las mujeres, con su irrelevancia para la vida

⁴⁴ A este respecto me muestro en total desacuerdo con ciertas conclusiones a las que llega PILCH J.J., *Marian Devotion and Wellness Spirituality: Bridging Cultures*, en «Bibl Theol Bull» 20 (1990) 88, en especial cuando da por supuesto que el ángel entra en la casa de María, no respetando de este modo el texto que, significativamente, cuida de no decir eso precisamente. Me baso, por una parte en el paralelo de contraste que es la anunciación a Zacarías, donde se delimita perfectamente el lugar: el templo (de Jerusalén) cuya frase completa es, εἰσελθὼν εἰς τὸν ναὸν τοῦ κυρίου. No es casual que el narrador haya omitido el lugar en el que estaba María, si hubiera querido mencionarlo. Y, por otra parte, en que la casa no es precisamente el lugar típico de las anunciaciones, que normalmente suceden en ámbitos no domésticos, en lugares no típicos del mundo femenino: Agar escucha al ángel del Señor en el desierto (Gen 16,6.11); Sara en la *puerta* de la tienda, frontera entre el interior y el exterior, en un interesante juego espacial (Gen 18,10-15); Ana en el templo (1 Sam 1,17); la madre de Sansón, la primera vez, en un lugar que no era la casa, como muestra la expresión *volvió a su casa* (Jue 13,6) y, la segunda vez, en el campo (Jue 13,10).

pública, pronuncia María su cántico de historia social y teológica, historia de salvación, una narración propia, en todo caso, del cabeza de familia varón. Y, siguiendo con el espacio y el movimiento, la figura de María en estos capítulos de Lucas aparece como una mujer viajera en movimiento continuo: de Nazaret a la montaña, de la montaña a Nazaret; de Nazaret a Belén y allí da a luz a su hijo en un lugar atípico (no es su casa). A diferencia de Mt, en Lc la señal que el ángel da a los pastores no es la de la díada madre-hijo, sino sólo la del niño y, sólo cuando llegan, el narrador hace presentes a los otros miembros de la familia, José y María. Y, por último, María viaja a Jerusalén. Una figura muy poco típica de la cultura mediterránea.

La contraposición entre la casa de Isabel y el templo de Jerusalén, hace que el lugar doméstico del cántico de María destaque a una nueva luz: Zacarías pronuncia su cántico en el templo (Lc 1, 62-79) y Simeón también pronuncia el suyo en el mismo lugar (Lc 2,29-32).

El narrador presenta la conducta de Isabel, al comienzo como la típica y convencionalmente esperada, pero, en seguida queda resituada por su apelación a la fe de María, que la sitúa en un marco más amplio, en el contexto del A.T., a la par que como anticipación del cumplimiento que será la frase de Jesús en 11,28.

Lc 2, 41-52: independencia materna y rito de separación

Cuando el narrador de Lucas cuenta que Jesús se separa de sus padres y se queda en el templo, está indicando la orientación futura de Jesús respecto a su familia y sus intereses. Es el momento de su incorporación al mundo adulto. Lo que la madre interpreta como distancia, del hijo, él lo interpreta como distancia necesaria. Si ella se pronuncia desde el rasgo cultural esperado, de referencia al pasado (el mundo de los padres y antepasados, el mundo de la infancia y la dependencia infantil), Jesús lo hace

desde la referencia al futuro. Son dos modos diferentes de percibir la familia, de orientarla y, por tanto, de construirla. María, hablando también por José, puesto que se trata de un asunto del hijo del que ella debía encargarse, recuerda implícitamente a su hijo las obligaciones del cuarto mandamiento. La familia en Israel y, en el mundo mediterráneo, estaba anclada en el pasado y la construcción de la misma debía hacerse sobre ese cimiento. Son los hijos los que deben honrar a los padres, porque son su origen y la fuente de cuanto tienen y son. En especial deben honrar al padre. Nada dice el decálogo, sin embargo, de la obligación de los padres para con los hijos, típico de esa referencia al pasado⁴⁵. El planteamiento de Jesús es opuesto en la dirección y en la mentalidad. Para él, su futuro ya está referido a *las cosas de su Padre* (ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου⁴⁶). Jesús, por su parte, plantea a sus padres de origen, en plural, es decir implicando a los dos, algo insólito: la obligación de saber algo que

⁴⁵ Cf PILCH J.J., *Marian Devotion...*, o.c. 86-87. Este vacío en la Ley de Israel volvía a infancia no sólo insignificante, sino desamparada y desvalida. En el fondo esta orientación de la cultura hacia el pasado, es una proyección psicológica de la negación de cuanto haga referencia a la debilidad, el desamparo, el desvalimiento... que es típico de la infancia. Es la misma cultura que desprecia e inferioriza a las mujeres, por considerarlas más vinculadas a estas características infantiles. La misma cultura que, compensatoriamente, ensalza el valor y la resistencia física, la agresión violenta y la victoria sobre los débiles. El discurso religioso más genuino de Israel era un intento de corrección a esta deformación de la cultura machista. Pero el más alto grado de contracultura es el que se advierte en Jesús, en su axiología, en sus actitudes y en su conducta hasta la muerte. La cultura occidental, sin embargo, *no se ha dejado corregir* por Jesús.

⁴⁶ Esta expresión indica vinculación propia. *Los de* puede referirse a su gente, su casa, sus cosas. FITZMYER J., *El evangelio según Lucas*, Madrid 1987, vol II, 286, dice que la expresión se puede traducir por *en la casa de mi Padre*, en las cosas de mi Padre o entre los que pertenecen a mi Padre, que el autor interpreta como los intérpretes de la Torah. FITZMYER opta por *en la casa de mi Padre*, apoyado por el uso literario de la época como Flavio Josefo, *Apion I*, 18, n118; *Ant. XVI*, 19,1,n.302. A mi modo de ver, la ambigüedad de la expresión es intencionada y en las tres posibles traducciones se entiende, con matices, la referencia de Jesús a Dios como Padre y a lo que está relacionado con él, que pasa a ser familia, casa e intereses suyos.

por lo visto ignoran. El lector del evangelio, en efecto, puede advertir que ambos, María y José, han recibido signos de parte de Dios acerca de la identidad de su hijo. Pero ésta sólo es percibida cuando Jesús se manifiesta en desviaciones culturales. Eso explica la reacción de perplejidad y de incompreensión de los padres, de las que informa el narrador. Es normal, en efecto, que no entendieran que se estuviera refiriendo a su futura familia, a sus futuras vinculaciones. Está implícita la distancia y la ruptura con su familia, con su parentesco⁴⁷.

Esta respuesta es normal, típica y esperada. No así la de María que, en seguida, ofrece el narrador: que ella guardaba y daba vueltas en su interior a estas cosas. No era típico de la cultura, que las mujeres se dedicaran a escrutar y buscar el significado oculto de los datos de la realidad. Aunque es cierto que en ambiente greco-romano existían mujeres filósofas y compañeras y alumnas de diferentes escuelas filosóficas (por ejemplo los cínicos), esto no estaba al alcance, ni era típico, de una mujer de una aldea de Palestina. En lo que se refiere a la actividad religiosa, tampoco era típico de las mujeres⁴⁸. Pero, sobre todo, no era usual de una mujer israelita, en ámbito religioso. La imagen que presenta Lc de María en 2,19.51 es, como ha sido ampliamente estudiado, la de una mujer que realiza

⁴⁷ Sorprende que los protagonistas de este episodio sean tan sólo los padres y el hijo, puesto que la iniciación al mundo de los adultos, por parte de un varón, era un acontecimiento para toda la familia. La ausencia del grupo familiar puede deberse a la economía narrativa de los relatos populares, que permitía a sólo dos o tres actuar en escena. De todas formas, tampoco es del todo válido porque, en otros momentos y relatos aparece, bien como coro, bien como personaje colectivo, el grupo familiar. La presencia reducida de personajes permite al lector centrarse más en ellos. La lectura que se hace, con frecuencia, en nuestros ambientes, peca de anacronismo cuando ve la tría y la percibe en sus valores desde la familia nuclear actual.

⁴⁸ Acerca de la vida y roles religiosos de las mujeres en la Roma antigua, en torno a nuestra era cf BRUIT ZAIDMAN L., *Las hijas de Pandora*, en *Historia de las mujeres*, o.c., 379-461 y J. SCHEID, "Extranjeras" *indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma*, id. 421-461.

una verdadera actividad sapiencial, que era típica de los hombres y no de las mujeres israelitas⁴⁹

La perplejidad de los padres de Jesús es un indicio de que su conducta no era, en absoluto, la esperada y que la misma cultura no tenía claves para comprenderla. Esto hace aun más desviada, culturalmente, la conducta de María de querer encontrar el significado de ello, pero también de todos los acontecimientos que habían ocurrido desde el nacimiento de Jesús.

Es preciso todavía decir algo sobre la escena de la purificación de María (Lc 2,22ss). En una primera lectura el relato ofrece la imagen de María como una mujer sometida a la ley, es decir, a las normas patriarcales que la sociedad, la cultura y la religión habían dictado sobre las mujeres. El hecho de la reproducción, vista en femenino, era considerado impuro. La sangre puerperal, como la menstrual, era contaminada y fuente de contaminación. Sólo el rito era capaz de ratificar los datos de la naturaleza que el tiempo transformaba. María, así, acude con José a ofrecer los animales para el sacrificio ritual de la purificación. ¿A quiénes se refiere el texto cuando habla de una ofrenda en plural? Al padre no puede referirse ni como purificación ni como presentación. No hay datos que presupongan un rito de purificación para un padre judío⁵⁰. Se trata, seguramente, de un plural que se refiere a la purificación de la madre y a la presentación del hijo primogénito⁵¹. Pero el texto muestra una fina ironía que tiene un efecto defamiliarizador: se consagra y

⁴⁹ Cf el estudio detallado de SERRA A., *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19.51b*, Roma 1982.

⁵⁰ Cf BROWN R.E., *El nacimiento del Mesías*, Madrid 1982, 457.

⁵¹ Para los problemas del texto cf BROWN R.E. *María en el Nuevo testamento*, o.c.; id. *El nacimiento del Mesías*, Madrid 1982 y FITZMYER J.A., *El evangelio según san Lucas*, Madrid 1987, vol II, 242ss.

dedica a Dios al ya consagrado e hijo suyo y se purifica la ya purificada y llena-de-gracia, la pura/virgen⁵².

De nuevo, encontramos la ruptura correctiva de la cultura que neutraliza la Ley, que vuelve ridículas sus prescripciones y que hace ver al lector su ineficacia. El texto es paradójico y sus consecuencias pueden ser altamente subversivas. La presencia de María en este rito, libera a las mujeres de la normativa sociocultural sancionada, transmitida y perpetuada rígidamente por la religión⁵³.

3.2. - *Lc 8,19-21 y 11,27-28: María y el contexto cultural de la maternidad*⁵⁴

En los relatos de infancia el narrador de Lc propone al lector las palabras de Isabel sobre María como un programa o una prolepsis: *dichosa tú, la que has creído...* María, en efecto, ha escuchado la Palabra del mensajero de Dios, se ha comprometido con la suya y ha creído. Isabel confirma y verifica todo esto de modo testimonial, pero también con efectos prolépticos dado el futuro del verbo *cumplirse*. Cuando el lector llega a la escena de los parientes y la madre de Jesús que quieren verle, cuando escuchan la sentencia de Jesús que constituye en familia a quienes escuchan y cumplen la Palabra de Dios y a la escena de la mujer que, entre la multitud, alaba a Jesús a partir de su madre, ya sabe cómo la ha caracterizado el narrador. Ya sabe que María es de la

⁵² Lo he estudiado con más detalle en *Espiritualidad mariana del Nuevo Testamento*, o.c. 86.

⁵³ Lo más asombroso es que este rito, suavizado, ha seguido presente en la cultura mediterránea hasta hace pocas décadas. Yo lo he conocido en mi niñez y adolescencia, en mi propio pueblo, que pertenece a la provincia de Cádiz y en los pueblos de toda la región. En algunos países árabes y en grupos islámicos, no necesariamente integristas, todavía es una práctica habitual para las mujeres.

⁵⁴ Para el contexto y las relaciones entre las perícopas, cf mi trabajo *Espiritualidad mariana del Nuevo ...*, o.c. 102-114.

familia de seguimiento de Jesús y es dichosa, más bien, porque ha escuchado la Palabra y la ha puesto por obra. Pero ¿qué rasgos de cultura contrastan las escenas?:

– la cultura mediterránea esperaba un hijo vinculado a su familia y su madre (el hijo, al llevar a su mujer e hijos/as a la casa de su padre no tenía por qué separarse de su madre), viviendo con ellos y mostrando su virilidad frente y contra su madre y todo lo femenino. La vinculación y la afirmación varonil era fuente de ambivalencia continua⁵⁵. La madre, normalmente, a la par que sufría las consecuencias de esa ambivalencia, la reforzaba. Pero la escena presenta a un hombre adulto con su grupo, independiente y una madre ausente de la cotidianidad de su vida y sus actividades. No hay datos para pensar que Jesús vive con su madre. Las distancias que él toma y el hecho de que madre y parientes vengan de otro lugar pidiendo verle lo notifican. El dato contracultural es que son la madre y los parientes los que deben desplazarse, moverse, buscar y vincularse a la familia de Jesús si quieren ser de esa otra familia suya

– la alabanza de la mujer, de entre la multitud indica la valoración cultural de la mujer, en boca de la mejor transmisora de los valores patriarcales, ella misma. Pero también deja entrever algo tan sutil como poderoso: la maternidad de las mujeres, como fuente de poder sociocultural, relacional y político religioso. Las mujeres sólo accedían a un verdadero estatus social y cultural cuando eran madres de hijos varones. Es lo que transmite, en primer término, la alabanza de la mujer del pueblo⁵⁶. Como madres ellas ejercían un poder real sobre sus hijos en tanto en cuanto aumentarían su estatus a través de sus hijos varones. Cuanto más poderosos e influyentes fueran ellos, tanto más

⁵⁵ Cf para un buen estudio de la dimensión antropológica cultural de la identidad masculina BADINTER E., XY. *La identidad masculina*, Madrid 1992.

⁵⁶ Todavía es así en pueblos del mundo islámico. Es ilustrativo a este respecto el trabajo de LACOSTE-DUJARDIN C., *Las madres contra las mujeres. Patriarcado y maternidad en el mundo árabe*, Valencia 1993.

poderosas y bien consideradas serían ellas. Pero esto conllevaba pareja la baja autoestima de las mujeres, cuyo valor era absorbido vicariamente del valor de sus hijos (también por los maridos, pero menos que por los hijos). La maternidad, como fuente de valor personal y de poder, se constituía en verdadera trampa de la díada que se reforzaba mutuamente. Pero las mujeres, paradójicamente, cuanto más poderosas y valoradas a través de sus hijos, menos valor personal y poder tenían como individuos. La personalidad diádica promovía y reforzaba esta trampa.

Jesús la rompe. Deja a su madre y, con ella a todas las mujeres y madres, en una nueva paradoja: sin el poder de la determinación de su vientre y sin el valor de la maternidad como fuente de autoestima. Sustituye todo esto por la referencia sensorial de oídos - boca y acción, la Palabra. Deja a las mujeres pobres, pero ricas. Sin poder, pero con autoridad. Y a su madre la inserta en esta nueva cultura que con él está naciendo.

3.3. - *He 1,14: María en la nueva familia de Jesús*

La referencia de los Hechos a María en la obra de Lucas no puede separarse de cuanto ha ido indicando el evangelio. Eso significa que no se la puede ver aislada de todo el contexto precedente.

Lucas no sitúa a María junto a la cruz, como hará Juan. Pero la coloca después de la resurrección y en ambiente de espera. Ella está, posiblemente, en el tiempo de duelo con el grupo de parientes³⁷, con la nueva familia de Jesús y con las mujeres que lo habían seguido. Es significativo el número de 120, porque era el

³⁷ Tomo el *koí* como disyuntivo, que separa a María de los diferentes grupos que integran la escena y la convierten en alguien intencionalmente diferenciado. Cf PIKAZA X., *La madre de Jesús*, Salamanca 1989, 266ss y también J. RIUS-CAMPS, *María, la madre de Jesús, en los Hechos de los Apóstoles*, en «Eph Mar», 43 (1993) 263-275, en particular 268 y 270.

mínimo número requerido para que el sanedrín pudiera ser asamblea constituyente. Se trata, en efecto, de la asamblea constituyente del grupo nuevo que se va a formar en torno a Jesús resucitado, constituido Mesías por Dios.

Si en el evangelio María había aparecido en el grupo de parientes que quieren verle y están afuera, no dentro de su grupo, la escena de los Hechos dice con claridad que ella ahora sí está dentro y con algunas funciones que rompen convenciones de la propia cultura, dando paso a otra nueva. Ella no se alía ahí con los parientes. Tampoco se sitúa en la línea de los Once, signo del fracaso del proyecto de Jesús sobre los Doce (la restauración de Israel) por la traición de Judas y por el abandono del resto. Tampoco está dentro del grupo de mujeres discípulas, aunque aparece muy cercana a ellas⁵⁸. María y lo femenino, aparecen en un papel insólito, como intermediarias de dos grupos contendientes por la *restauración de Israel*, es decir, por la sucesión de Jesús (un puesto de dirección y de poder tras el fracaso, como el intento de levantar una nueva asamblea, lo que luego llamaríamos Iglesia). María y las mujeres están entre las dos familias. Posiblemente, como la misma María, habrá mujeres que sean, a la vez, de ambas. Ellas son testigos de esa doble vinculación, pero a la par son la distancia entre una y otra.

María, así, está colocada por el narrador de Hechos como la *memoria* viva de Israel, por su propio recorrido, como la *memoria* de Jesús, por su condición de madre y como la *memoria* de su nueva familia de seguidores/as por su condición de *madre* en el nuevo sentido de la palabra: la que ha creído, la que la escuchado la Palabra de Dios y la ha cumplido. Está como cruce y como frontera, pero también como síntesis de cuanto la misma asamblea que va a recibir el Espíritu quiere y/o desea hacer. La asamblea es pluricultural y pluriétnica (judíos y venidos de la gentilidad),

⁵⁸ Ellas, María y las mujeres, están en el centro de los dos grupos bien diferenciados de las dos familias de Jesús.

bisexual (hombres y mujeres) y de diversidad de clase y de edad. Podríamos decir, en el contexto de esta conferencia, que se trata del personaje más inculturado.

4.- RASGOS DE INCULTURACIÓN DE LA FIGURA DE MARÍA EN EL CORPUS JOÁNICO

Tomamos los dos textos del evangelio y el texto de Apc 12. Los escritos de la escuela joánica se sitúan en una comunidad de Asia Menor compuesta, en su mayoría, por cristianos provenientes del mundo judío. En Asia Menor se encuentra por entonces un arraigado culto a la Gran Madre, identificada con la Tierra, divinidad femenina, más antigua que los griegos que colonizaron esa zona y a la que ellos dieron el nombre de Artemisa de Efeso, o Cibeles en Frigia³⁹ u otras diosas locales de la fertilidad. Un trasfondo que subyacía cuando se constituyen las primeras comunidades cristianas y cuando se escriben el cuarto evangelio, las cartas de Juan y el libro del Apocalipsis, que es el que deja entrever mejor dicho trasfondo.

Por otro lado, el cuarto evangelio da un especial relieve a las relaciones de filiación de Jesús con Dios y para ello adopta, con frecuencia, un lenguaje que era propio del mundo de las mujeres, de sus relaciones, en especial las de madre-hijos/as. En efecto, Jesús llama a los discípulos/as *hijos* en momentos como el de la despedida, o compara su hora con la mujer en parto, o menciona con mucha frecuencia la comida, el cuidado... de forma que adopta lenguaje y formas expresivas típicas de la subcultura femenina del mundo doméstico, para comunicar su mensaje y realizar sus signos, para hablar de Dios y transformar el mundo.

³⁹ Véase STAMBAUGH J.E. y BALCH D.L., *El Nuevo Testamento en su entorno social*, Bilbao 1993, 191ss.

4.1. - *María del cuarto evangelio: en los orígenes siempre*

El relato de las bodas de Caná (Jn 2,1-12) sitúa la acción en la fiesta israelita de unas bodas. En una primera lectura la presencia en ella de la madre de Jesús puede parecer convención social. Este es el nivel en el que se suele entender el episodio y desde el que se explica la presencia y el rol de María en la fiesta. A saber:

– María es una invitada que ya está en la boda⁶⁰. Por ser mujer, por ser israelita y mediterránea, se la considera codependiente y por lo tanto volcada hacia los demás. Es solícita, atenta y detallista, como se puede esperar de ella. Al modo convencional le preocupa el ridículo que puedan hacer los novios si falta el vino. Como es típico de su propia sociedad, preocupada siempre del mundo de las apariencias y el qué dirán y su influencia sobre la propia valoración y la valoración del grupo. Si quedan mal los novios, eso afectará a la familia del varón. Por eso María hace lo que se espera de ella: busca ayuda en su hijo y ejerce su poder de influencia sobre él para que haga algo en favor de la pareja y de la fiesta. En favor del grupo, del novio, del parentesco masculino. Para eso son madre-hijo

– pero, además de esta relación se espera, a su vez, que ella le deje al hijo el protagonismo y quede en la sombra, como es propio del comportamiento de una mujer madre que se precie.

Como sucedía en los otros evangelios, en éste el narrador también utiliza la convención, como vehículo cultural adecuado para el impacto de la defamiliarización, como técnica narrativa que dejará al lector con la necesidad de volver a leer, con las expectativas no resueltas a ciertos niveles o con la sensación de que le falta algo o no ha comprendido bien. El cuarto evangelio utiliza la ironía, así mismo, como instrumento narrativo que ofrece

⁶⁰ Entiendo que es una invitada a partir del *koí* del v.2 y también habían sido *invitados*...

claves que de otro modo no se perciben. Presupone, por tanto, un tipo de lector virtual que siendo judío y manejando con soltura el primer testamento, sea perspicaz para captar el envés de las narraciones y discursos. Es bien sabido que el cuarto evangelio debe leerse contemporáneamente a varios niveles. Eso le dota de una gran complejidad y le pone en el riesgo de ser interpretado mal cuando se hace sólo a uno de esos niveles.

Tenemos, por tanto, a María en las bodas y aparentemente realizando el rol esperado por su sociedad. Pero en este relato la figura de María está muy elaborada. Las evocaciones analépticas sobre las que se recorta sitúan su figura como en una pintura tridimensional: a nivel de relaciones narrador-lector, ella es la *madre de Jesús*. El narrador nunca la llamará por su nombre ni la llamará *mujer*. Pero a nivel intranarrativo de la trama, o de los hechos narrados, ella nunca es para Jesús su madre, sino *mujer*. Con ello, el lector debe captar a su vez dos dimensiones de María, una la de las relaciones vistas desde fuera, desde la sociedad, la cultura, la información histórica y el discurso. Otra la de la redefinición que hace Jesús mismo de esas relaciones, sus distancias y el reenfoque de la misma figura de María. Es claro que esto sólo podía hacerlo el personaje Jesús. Lo aparentemente convencional es negado cuando interviene Jesús. Donde el lector lee *la madre de Jesús*, debe leer *mujer* en un nivel de evocaciones analépticas múltiples, que hace que ella tenga que ver con la mujer del Génesis (cf Gen 2-3) vista en perspectiva positiva⁶¹, iniciadora de un nuevo conocimiento y representante de la humanidad que se está pariendo ya en Jesús, con la figura del faraón que remite al pueblo a José (cf Gen 41,55)⁶², con el pueblo mismo que expresa su voluntad de hacer el querer de Dios en muchos momentos de

⁶¹ He estudiado esto en mi trabajo "La mujer en Caná. Un relato de los orígenes", EphMar 43 (1993) 313-338.

⁶² Cf SERRA A., *María a Cana e presso la croce*, Roma 1985, 30ss.

su historia, con Moisés (cf Ex 19,8 y 24,3.7)⁶³ que media entre Dios y el pueblo en la alianza del Sinaí, por citar algunas de tales evocaciones.

Y donde se lee, por la cultura convencional, *influencia materna de María*, es preciso leer distancia por parte de Jesús, de cuanto haga referencia a este tipo de relación y, desplazamiento de tal influencia a la esfera de representación simbólica, que tiene ahí María en cuanto *mujer*, humanidad con los rasgos que le da las analepsis bíblicas.

Del mismo modo, hay que decir que donde se lee *dependencia de varón*, porque remite la carencia a Jesús su hijo, es preciso leer iniciativa mediadora y referencia a la Palabra del principio, de los orígenes. Si Jesús pone distancia entre su madre y él, como elemento perturbador del orden normal de unas relaciones, ella cambia los planes inmediatos de Jesús en un contexto público y no, como se esperaría, en el ámbito privado en el que las influencias de las mujeres eran aceptadas y eficaces, pero bajo la condición de la privacidad y el secreto. María, en este acontecimiento entre lo público del rito y lo privado del contenido (las bodas), ejerce una influencia en el hijo. Pero esto sucede sólo cuando la distancia puesta por Jesús no permite interpretar la en el nivel de *influencia materna*⁶⁴.

La escena de la cruz, teniendo en cuenta el lenguaje expresivo del mundo doméstico y las relaciones materno filiales que el narrador pone en boca de Jesús, brinda un marco distinto a la interpretación de las palabras que dirige a María y al discípulo

⁶³ Cf SERRA A., *María a Cana...*o.c. 34-37.

⁶⁴ En los evangelios se suceden diferentes escenas en las que una mujer entra en confrontación con Jesús y le hace cambiar en aspectos importantes de su misión, o hacen avanzar la revelación de su identidad, o le clarifican algún aspecto de la misma. Piénsese en el caso de la sirofenicia en los sinópticos, o en el caso de las dos hermanas de Betania en Jn 11 y 12. María se situaría en esta línea. Merecería la pena estudiar estos casos con más detenimiento por si se tratara de un paradigma. De hecho también encontramos casos de mujeres con influencia directa en los planes de Dios en el Antiguo Testamento.

querido. No pueden ya entenderse desde la convención que hacía del sufrimiento y su cercanía al mismo uno de sus mejores tópicos. Madre, para el discípulo, no es en boca de Jesús el término que expresa la relación vicaria o sustitutiva suya. Hijo, tampoco es para María el sustituto del que está a punto de perder. El narrador ha dejado bien situadas las premisas cuando en 1,12-13 ha roto los lazos de sangre, inadecuados para la familia que tiene su origen en Dios. Son *hijos* los que nacen de Dios y no de semilla humana. El único Padre es Dios y el rol de madre, referido a un hijo, no puede entenderse más que desde aquí⁶⁵.

Posiblemente en el momento en que se sitúa la escena del evangelio y en su contexto de la Palestina del relato, no fuera posible situar a la madre de un ejecutado en el lugar de la ejecución. Por tanto, si la cultura y las costumbres sociales no permitían dicha presencia, el rol que le asigna el narrador no puede ser interpretado desde los patrones de la cultura. El fondo teológico de las evocaciones analépticas le da ya un significado distinto y, al nivel de la trama, la relación de esta perícopa con la de Caná y la ausencia de los once y de los otros discípulos, exceptuando al discípulo querido, dan, así mismo, un sentido diferente. Habría que preguntarse si era típico de la cultura del momento que el varón responsable de la familia cediera su madre a alguien que no era de su familia, un amigo, por ejemplo.

4.2. - *La mujer de Ap 12 y la figura de la Gran Madre*

A pesar de las coincidencias de escuela, se advierte una distancia importante entre el cuarto evangelio y el libro del

⁶⁵ Las evocaciones analépticas de Jn 19,25-27 son también enormemente ricas y sugerentes. Desde la evocación de Dt 4,25-27 y otros pasajes que aluden a la reunificación de los hijos dispersos, hasta la de la figura de la mujer amante del Ct, 2,3 y 8,5 desarrollada por el judaísmo rabínico. Cf en este sentido los diferentes trabajos de SERRA A., *María a Cana...*, o.c. 94ss y *E c'era la Madre di Gesù...*, Roma 1989, 372ss.

Apocalipsis. El evangelio no pierde de vista la dimensión histórica de María. El pasaje del Apocalipsis, que cuenta la visión, está cargado de elementos míticos que no permiten remitir directamente esa mujer a ninguna mujer histórica⁶⁶. No obstante, en el trasfondo, se advierten elementos que acercan a esa figura mitificada a la mujer-madre que dio a luz a Jesús el salvador de la humanidad. Con estas salvedades y dada la tradición eclesial que ha interpretado el texto como mariológico, diré algunas cosas acerca de los rasgos de la cultura de su tiempo en Asia Menor que se pueden derivar del texto⁶⁷.

La mujer vestida de sol, coronada de doce estrellas y con la luna bajo sus pies, que da a luz a un hijo en medio de la persecución del dragón y huye al desierto evoca la imagen de diferentes diosas paganas presentes en Asia Menor y otros lugares del imperio Romano por donde se extendió el cristianismo en los dos primeros siglos. Estas diosas son, sobre todo, la Reina del Cielo, diosa Caelestis, Isis y Gaia o la Madre Tierra. Refleja, así mismo, todo el mundo de la astrología cultivado por los científicos de la época, pero popularizado en algunos de sus símbolos, como sucede con los del Zodíaco.

La mujer en el cielo refleja las relaciones mitológicas que se relataban entre el cielo y la tierra. Estas relaciones se acortan y llegan a eliminarse en el tiempo escatológico. La mujer encinta, por su parte, aparece recortada sobre el trasfondo de Gaia, la Tierra. *Como el resultado de la unión de cielo y tierra, la Virgen María tal como en la mitología pagana Uranos impregnaba a Gaia. La figura de la mujer en Apc 12 fue copiada de la imagen de la Tierra, Gaia, encinta como resultado de su unión con Uranos, el Cielo... Usando estas imágenes de Uranos y Gaia el autor cristiano*

⁶⁶ Cf SERRA A., *Una monografia su Apocalisse 12*, Roma 1976, 21.

⁶⁷ Seguiré fundamentalmente a BENKO S., *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, New York 1993.

*presenta aquí su cuadro del restablecimiento de la unidad primordial entre cielo y tierra*⁶⁸.

En Las Metamorfosis de Apuleyo, Isis es presentada con un vestido blanco y estrellas resplandecientes alrededor de la luna en su fase de plenitud⁶⁹. Esta descripción recuerda la del autor de Apc 12 que presenta a la mujer con características semejantes. En el lenguaje típico del Apocalipsis, los vestidos simbolizan la propia personalidad y el estado de los personajes que los endosan. Estar vestido de sol significa estar impregnado de sus características. Si el sol evoca a la divinidad mayor, que era el Pantocrator para los griegos, entonces la mujer vestida de sol quiere expresar su pertenencia al mundo de la divinidad, su transparencia de esa divinidad, su participación y unidad de lo divino en ella.

Este tratamiento de la figura de la mujer expresa, de forma inculturada, lo que más tarde formulará la dogmática como inmaculada llena-de-gracia. Sin embargo este tratamiento de la figura de la humanidad, sobre el trasfondo de la tierra y el revestimiento de lo divino, está encinta. Por eso, la conjunción de Gaia e Isis, ofrece al autor un cauce o vehículo expresivo al alcance de la mentalidad de sus destinatarios, para hablar de María en un doble sentido:

– como representante de lo humano, de la historia en la que nace Jesús

– como persona histórica, que Dios ha unido a sí mismo y que expresa la plenitud escatológica.

Las doce estrellas, por su parte, evocan los doce signos astrales del zodiaco, que se asociaban a las diosas de las mitologías paganas, entre las que destaca la de Virgo, que expresaba el retorno a la *era de oro* de que hablaba Virgilio en su cuarta Egloga (40 a.C.), centrado en el nacimiento de un niño que daría

⁶⁸ BENKO S., *The Virgin...*, o.c. 94.

⁶⁹ Cf APULEYO, *Metamorfosis* 11,3-4.

comienzo a una nueva era. Así, la mujer de Apc 12, sería la Virgen cuya vuelta indicaría la cercanía del fin de la era pecadora y el comienzo de la nueva, la del Reino⁷⁰.

Este tratamiento cultural de la mujer de Apc 12 es indicativo, además, de la cultura patriarcal como parecen indicar las mismas diferencias/desviaciones del modelo:

.. la luna, bajo sus pies, podría indicar su superioridad frente a lo femenino que ella misma aplasta⁷¹ o pisa. La luna le sirve de escabel, sobre ella se eleva y se yergue. Es lo que propicia la lógica de la identidad, puesto que lo humillado sirve a lo exaltado. Esto se apoya sobre aquello en una relación de mutua dependencia y sostenimiento

.. pero ella, la mujer, está asociada y cuasi identificada con el sol, con lo masculino, que la viste y la informa

.. la mujer, confundida con lo materno, la Gran Madre que da a luz a un hijo varón

El texto, como han desarrollado la mayoría de los autores, evoca, así mismo, un marco veterotestamentario, intertestamentario y apocalíptico, que le ofrece densidad teológica compatible con cuanto queda dicho⁷². El símbolo del número doce se ha interpretado, por ejemplo, en relación con las doce tribus israelitas y con los doce apóstoles, del mismo modo que se

⁷⁰ Para una visión del papel de lo femenino en las religiones puede verse PIKAZA X., *La mujer en las grandes religiones*, Bilbao 1991, en particular toda la primera parte, pp.47-73. Cf así mismo id. *Los orígenes de Jesús*, Salamanca 1976, 426ss.

⁷¹ Es una especie de *prolepsis* de lo que ocurrirá en la cultura occidental, en referencia a las relaciones entre María y el género femenino. Ciertamente la figura exaltada de María, la mitificación de la Mujer, como eterno femenino, como la Unica y Perfecta, ha sido una estrategia patriarcal que ha servido para la opresión de las mujeres históricas concretas.

⁷² Cf CONTRERAS F., *La mujer en Apocalipsis 12*, en «Eph Mar» 43 (1993) 367-391. Difirió en la interpretación de continuidad materna que ve el autor en esta figura asociándola con Jn 2,1-12 y Jn 19,27.

asocia, en el mismo libro los cimientos y las puertas de la Nueva Jerusalén.

5.- RASGOS DE INCULTURACIÓN DE MARÍA EN GAL 4,4

El primer rasgo diferenciado de inculturación del texto de Gálatas es el literario. De los relatos de evangelios y Hechos y del símbolo de trasfondo mítico, pasamos al género literario de carta con sus propias posibilidades y con sus límites. Pero no está de más repetir que el texto de Pablo no es un texto mariológico, sino cristológico, como por otra parte lo son la mayoría de los textos en los que aparece María. Pablo no parece tener especial interés por la madre de Jesús, ni su figura individual le ha llegado especialmente.

La frase que alude implícitamente a María, por ser madre de Jesús, es *nacido de mujer* (γενόμενον ἐκ γυναικός) y se inserta en la argumentación paulina acerca de cómo los cristianos recibimos la condición de hijos de Dios. La frase, como es sabido, era un tópico del lenguaje, un giro semítico para indicar la condición humana de alguien. Se ha argumentado a favor de la mariología subyacente al texto, diciendo que en ese caso hubiera sido más adecuado, culturalmente, decir *engendrado por un hombre*. Lo cierto es que esta última expresión no se conoce en la lengua hebrea. Y tiene su sentido de la simple observación de los datos empíricos: la genealogía masculina sirve, simbólicamente, para mostrar la ascendencia, pero no demuestra empíricamente la condición humana de alguien. En cambio, verlo nacer de una mujer, aunque lo haya engendrado un hombre, que siempre exige un acto de fe, es la única garantía empírica de la condición humana. Es lógico, por tanto, que la cultura acuñe este tipo de frases. Esto debe confrontarse, ciertamente, con la expresión *hijo de hombre* que el mismo Jesús utiliza según los evangelios, para hablar de sí mismo aludiendo a su condición humana. Esta

expresión, sin embargo, tiene connotaciones diferentes que aluden, así mismo, a un presupuesto cultural: aunque se nace de una mujer y esa es la garantía de la humanidad, todo ser humano es *hijo* de hombre. Alude, por tanto, a la diferencia entre engendrar y nacer. Pablo no habla de engendrar, pues entonces debería haber utilizado dicho verbo que se aplicaba a los varones. El habla de nacer, o más preciso aún, literalmente dice *se hizo de una mujer*.

Es preciso decir, sin embargo, que la condición humana, nacido de mujer, supone para Pablo, hablando de Jesús tal y como sigue el texto, el hecho concreto de ser judío y, por tanto, de estar sometido a la Ley judía. Pablo habla en contexto cultural judío. La paradoja es que, entrando en esta Ley a través de una mujer, es a través de ella también como puede librar a la humanidad de esa Ley. No podría haberlo hecho desde fuera. Tenía que entrar y llegar hasta el fondo. Pero eso hace que María, la madre humana concreta, la garante de la humanidad de Jesús, aparezca en estrecha relación con Dios. El texto no habla para nada del padre judío, del padre de Jesús. Y esto, entre otras cosas, indica que ese padre, en la paradoja implícita más fuerte del texto, no podía entrar en relación con Dios para llevar a cabo la encarnación. Tenía que ser una mujer, la más *pillada* por la Ley judía, la que estaba más sometida a las leyes gentiles, la más controlada por la cultura del mundo mediterráneo, la humanidad básica que ofrece humanidad a todos/as por el hecho de dar vida y de cuidarla en su fragilidad, la que los *padres* legales del judaísmo rechazan arrogándose ellos el derecho de ser los que representan a la humanidad, la historia y la promesa divina. Ella, la mujer, es la que en verdad puede entrar en la *lógica* de la encarnación y relacionarse con Dios, Padre de Jesús. Por tanto, Jesús entra en la humanidad desde esa piedra rechazada por los arquitectos, que es la mujer, y a la que constituye o restituye su valor de piedra angular.

Así, la humanidad se relaciona con la divinidad, paradójicamente, a través de la mujer que nunca fue considerada digna, en la cultura del trasfondo del texto, de esa relación directa, sino sólo a través del varón. Ahora, por el contrario, será el varón el que deberá saberse y sentirse representado en ella, como humanidad, para acceder a Dios en la conciencia de ser finito humano, como Pablo lo afirma del Hijo de Dios.

CONCLUSION

Las premisas de las que partí al comienzo de este trabajo y el recorrido somero realizado por los diferentes textos neotestamentarios, me llevan a unas conclusiones que pretenden ser una breve síntesis y a la par un punto de partida para pensar y repensar la figura de María, la devoción y culto que nuestra Iglesia occidental, mediterránea, le ha dado y le da, con criterios de inculturación, que será preciso cada vez más tomarse en serio o la misma figura de María podría peligrar en el siglo que se nos avecina. Me expresaré en breves puntos:

1. - La figura de María que ofrece el Nuevo Testamento no se puede comprender más que como *ya* inculturada.

2. - Esta comprensión precisa de un trasfondo, en el acercamiento y en la lectura, que pasa por la revisión de los *priori* que aluden a la *lógica de la identidad o Episteme de Lo Mismo* de que está impregnada, antes como ahora, la cultura occidental.

3. - En razón de esto las diferencias culturales que presenta la imagen de María inculturada en el N.T. no se pueden homogeneizar, es decir, no se pueden marginar o invisibilizar. Esto significa, además, que no tenemos acceso directo a la María histórica, sino a los indicios o rasgos de su historicidad.

4. - Junto a los rasgos inculturados en los que aparece María, se inscriben con mucha fuerza los rasgos desviados de esa

cultura, las resistencias, correctivos y síntomas que aparecen en el discurso escrito.

5. - El trasfondo semita, veterotestamentario, de los escritos, las influencias helenistas, los datos sobre la cultura del mediterráneo que nos proporciona la antropología cultural y el patriarcalismo, que todo lo impregna, arrojan una luz comprensiva sobre lo que una acrítica continuidad devocional y cultural ha desarrollado en los siglos posteriores hasta hoy⁷³. A saber:

- una distorsión de la figura evangélica de María, transformada en el ideal atemporal y esencializado, proyectivo y patriarcal, de La Mujer o el eterno femenino;

- una división popular en la asignación de características de género a la divinidad, en la que Dios sería eminentemente masculino, junto con Jesús su Hijo, y María sería lo eminentemente femenino, en una oposición sutil o abierta (según las épocas);

- una mitificación sustitutiva de las diosas paganas, que han seguido viviendo en el inconsciente colectivo⁷⁴ y han quedado reflejadas en la devoción popular y en el discurso teológico patriarcal. Esto es especialmente notorio en lo que se refiere a la Madre, pero afecta a los cambios de título que cada época histórica daba a María, según los valores que acentuaba. Así, en la Edad Media, el título de mayor predominio era el de Virgen, porque se predicaba como valor muy importante la castidad y María era propuesta como la mujer casta por excelencia, pero en los siglos siguientes, este título compitió con el de María Reina

⁷³ De hecho la figura de María en la reflexión teológica, con sus grandes ambivalencias, se desarrolló en seguida. En la época de los primeros Concilios ya estaba prácticamente formado el mito.

⁷⁴ Es ya clásico el trabajo del autor junguiano NEUMANN E., *Die Grosse Mutter*, Zurich 1956, sobre los arquetipos femeninos del inconsciente colectivo. Puede verse también de él *La conciencia matriarcal en Arquetipos y símbolos colectivos*, Barcelona 1994.

debido a la importancia y hegemonía de la monarquía y, desde el s. XVIII hasta hoy, el gran título que se le da es el de Madre, porque es por entonces cuando nace el mito del binomio Mujer a Madre y, en efecto, desde entonces hasta la revolución sexual de nuestro siglo, toda mujer es identificada con la madre, en sentido biológico, espiritual o figurado.

6. - La lectura de los textos sobre María, como figura inculturada, debe llevar a un proceso de inculturación serio de su figura en las culturas no mediterráneas, tanto aquellas a las que se ha importado la tergiversación mediterránea de María, como a las que aun no ha llegado o las que se resisten. Es preciso romper la *lógica de la identidad* y dejar paso, de facto, a la positividad de las diferencias.

María ha sido siempre una figura inculturada, pero en razón de lo que sucede en los textos del Nuevo Testamento, a la inculturación pertenece el correctivo de la revelación cristiana a toda cultura. Es hora de que nuestra cultura occidental introduzca esos correctivos a la figura hegemónica de María, tan dependiente aun de la cultura mediterránea, y acepte las diferencias que supone el proceso de inculturación y transculturación necesario de su figura en otros espacios, sociedades y mentalidades que no son las nuestras, pero que, cada vez más, ya están dentro de las nuestras en un occidente multicultural. Es un reto y testimonio evangélicos hoy, a las puertas del segundo milenio.

THE THEOLOGICAL AND CULTURAL IMAGE OF MARY IN GERMAN-SPEAKING COUNTRIES

JOHANN G. ROTEN, SM
UNIVERSITY OF DAYTON, USA

The attempt to develop national and cultural characteristics will it ever be more than the history of stereotypes! We hate them, and we love them. They demean but they also define. They add stature to our profile as individuals and surround it with a protective halo. Not seldom national and cultural stereotypes have the dangerous potential of self-fulfilling prophecy where the need for both self-identification and differentiation may unleash massive collective frenzy. There exists, for example, in French and German intellectual tradition a long-standing acquaintance with what Germans call *Geist* and the French *esprit*. Where Germans may indulge in their natural penchant to radicalize the spirit into an absolute system of occasional deadly practicality, the latter – the French – delight in shaping «l'esprit» into a brilliant toy for «games people play» or the proud standard-bearer to uphold the ideals of rationality. Is this assessment fact or fantasy? Probably both, for although accurately situating German idealism and French rationalism it suggests an exhaustive description of German and French intellectual tradition, and thus radicalizes a particular aspect by way of deletion and omission. Reluctantly therefore, we resort to some stereotypes to describe the German or

Germanic character and genius, keeping in mind however the typical French intimation of «vive la différence.»

According to Romain Rolland's novel *Jean-Christophe* (vol. 2, Engl. New York 1915, 319-320), which describes the friendship between two youth, the German Jean-Christophe and the French Olivier, the psychological genius and culture of Germany is characterized as innate music and intuitive knowledge of nature. Jean-Christophe represents the physical and moral robustness of the German character, the strength of optimism and «the instinctive absorption of all that is great... and making it greater still.» The latter observation both echoes and contradicts the perception of French psychologist and philosopher Ignaz Lepp, who sees Germans as given to admirable intellectual speculation but totally insensitive to concrete human reality (*Meine Reisen zu den Deutschen*, Graz 1961, 139). Hilda Graf seems to condone this idea and elaborates that a «certain type of German mind likes to move in extremes.» She cites the unquenchable thirst for knowledge, as typified in Faust, and draws the well-known conclusion: «This thirst for the absolute, the limitless, that which is without form or mode, *das Weislose* in which man transcends himself and feels himself to be divine, recurs again in and again products of this mind, whether it be the lawless theology of Luther, the titanic music of Wagner or Nietzsche's proclamation of the death of God and the beginning of the era of the Superman» (*The Light and the Rainbow*, 1975, 298). Translated into categories of humor about national stereotypes this lofty description of German titanism becomes a multi-group slur. At an international Congress on the elephant, the American speaks about how to build a bigger and better elephant, and the French explores the love-life of the elephant, whereas the German presents a learned communication about «A Short Introduction to the Life of Four-footed Elephants» in 24 volumes. Unfortunately, he dies after preparing the seventeenth volume for press! (See A. Dundes, *Folklore Matters*,

Knoxville 1989, 23). Behold! I mention this because it is not totally unrelated to the topic of this paper as we will see!

In a somewhat related but scurrilous way, Michael P. Carroll who has extensively written on marian devotion and its psychological roots, correlates the German character and the prayer of the Rosary in terms of Freudian categories. He speaks of German Anal-Eroticism as being one of the major reasons why the Rosary first achieved widespread popularity in the German-speaking areas of Europe. He is arguing that the Rosary is appealing to German Catholics «because it is a form of devotion which reflects the emphasis upon “repetition” and “orderliness” which derives from repressed anal-erotic desires» (*Praying the Rosary: The Anal-Erotic Origins of Popular Catholic Devotion*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 1987, 26 (4): 491). Mary, associated with the Rosary, is the «mother or mother-surrogate who first attempted to interfere with the infantile gratification of anal-erotic desire», and provides Carroll – he so believes – with a basis for explaining another aspect of the Rosary devotion, namely, «the tendency over the centuries to associate ‘praying the rosary’ with external threats to the Church» (492), especially in German-speaking countries of central Europe.

The characterization of the German soul here presented obviously oscillates between the ludicrous and the superficial, and evokes cultural pointillism more than it offers a coherent presentation of some broad general traits of German culture. However, I would like to use the scattered elements mentioned to shepherd our thoughts toward some major characteristics of German marian discourse and its historical variations. Looking for tentative directions into the world of German-speaking mariology, especially its contemporary expression, the following signposts or markings may be established:

- (1) German mariological discourse for much of its history in modern times articulates itself as antithesis. It evolves in antago-

nistic theological context, understands itself as challenge, in need of constant self-definition and interactive comparison. Contrary to other cultural settings where a largely unchallenged mariology and marian devotion were free to expand spontaneously and sometimes harmoniously, German marian discourse and culture has always been in need of either opposing or composing with challenges and threats coming from an adverse religious mentality within the same culture. This may be one of the reasons why German marian thinking in some ways appears more culturally grounded (intellectual culture) and intellectually articulate than that of some other culture. It may also be that this intracultural theological debate at times temporarily lessened the attention accorded to what in German-speaking countries is called «Roman mariology.» In short, the overall make-up of German mariology is profoundly marked by the ecumenical factor.

(2) What accountants of cultural anthropology are in the habit of calling the German «thirst for the absolute», the radicalizing of the Spirit and the quest for the absolute system, happens to translate in German theology and mariology as the habitually present need for synthesis. The need for synthesis materializes frequently in the quest for the fundamental principle, or at least for some generally explanatory and ordering methodological device. But there is another dimension to this need for synthesis. German mariology has a strong integrative tendency, meaning in particular to bring into one philosophy, theology and culture, leaving out no useful aspect of human and theological knowledge. Of course (or at least in principle), this integrative tendency is subjected to scientifically verified comparative methodology.

(3) If the need for synthesis and the integrative tendency pinpoint an essentially qualitative aspect of German mariology, the need for comprehensiveness and totality stands for its more quantitative penchant. Quantitatively exhaustive treatises *à la German* are admired with fear and trembling, and constitute one of the classical stereotypes of German culture, as we saw. The horizontal extensivity, the need for expansion of the German mind is reflected in mariology as can easily be shown. It can

foremost be measured in its international scope and its interdisciplinary character. Horizontal expansivity and need for synthesis led German mariology to deal extensively with marian thinking of various cultures and languages. Similarly, its interdisciplinary character is documented in the variety and vastness of its body of knowledge.

(4) The mystical and irrational dimensions of the German soul and culture have repeatedly been commented upon, for better or for worse. German culture has a strong mythic and poetic fiber, for there obviously doesn't exist any ready made co-extensivity between the German «thirst for knowledge» and the German «thirst for the absolute.» The gap between «thirst for knowledge» and «thirst for the absolute» constitutes the wide open space of the mythic-poetic and mystical-irrational activity of the German soul. Right or wrong, Paul Sträter once made the somewhat categorical affirmation that the German soul needed Catholicism because it needed Mary. Only Mary would be able to pacify and elevate the ferocious and impetuous German temperament (*Maria*, IV, 542/43). There is no doubt that the German marian discourse of the past and present has given much attention to the *marian eros* and its artistic and literary expression. In a mystic-poetic way, the marian eros attempts to close the gap between thirst for knowledge and thirst for the absolute. It is situated half way between the «eternal feminine» and the «eternal woman», that is the appeal and attraction of an ultimate feminine metaphysical principle.

(5) However strong the German attraction and affiliation with the spirit, nothing could be more wrong than to label this culture as mainly abstract and theoretical. The German mind is a practical mind, and German theological culture has a pronounced incarnational thrust. Doability and practicality are key concepts in German philosophy and theology. Less pragmatic than the American mentality, the German determination – for better or for worse – to bring the spirit into flesh should be considered as a well established reality. Marian discourse takes no exception to

this rule. It evolves and grows with at least one eye permanently cast on its recipients and the practicality of its statements.

These are some of the more important general characteristics of German marian reality as it relates to largely typified elements of what we might call the German genius. I would like to present them as hypotheses to be verified in the course of this presentation, but not necessarily in the order here mentioned. Looking at the five characteristics as a whole, it would seem possible to make one general assessment. German marian discourse has a certain characteristic tendency to oscillate between the general and the particular, the concrete and the abstract, the practical and the theoretical, and the rational and irrational. Of course, this could be attributed in some degree to the «nature of the beast», meaning to the very nature of mariology and the methodologies at hand. However, German mentality seems to be permeated with a special sensitivity toward this dialectical tendency, which sooner or later is doomed to choose between dualism and paradoxality, or, where the language of analogy is used, between the categories of similarity and dissimilarity.

* * *

Since this convention attempts to assess the relationship between marian images of faith and culture, I would like at this stage to offer some general considerations about the topic in order to determine the specific intellectual context (theological and cultural) of this presentation. The parameters of inculturation, as used since the Synod of Bishops in 1977, oscillate between a sympathetic adaptation and or appropriation of local culture and uncompromising fidelity to the basic faith in Christ. It reflects the age old problem of the relation of Christianity and culture. This rapport can be viewed as essentially confrontational, synthetic or transformational (Niebuhr, Dulles).

Confrontational and synthetic models are views of the past: the first because it is based on radical rejection of cultural Christianity and, especially in K. Barth's case, his actualistic ecclesiology; the second is founded on the largely utopian vision of both Catholic and Protestant thinkers of the 19th and 20th centuries according to which there exists a natural and quasi-spontaneous convergence between culture (of mainly European origin) and Christianity. In this second model culture is considered not only good, but perfective of human nature, not only conducive to but also inherently compatible with Christianity.

The transformation model seeks to overcome the shortcomings by establishing (theoretically at least!) a balance between confrontation and synthesis. It holds that Christianity must embody itself in appropriate cultural forms. According to John Paul II a faith that does not become culture is a faith not fully received (OR 21/5/82,3). This model simultaneously stipulates that Gospel and evangelization are above and beyond all cultures and cannot be put in the same category with any human culture. The Holy Spirit is supracultural and therefore irreducible to specific expressions of culture (Paul VI, EN, 20).

A closer look at this model of transmission reveals a double concept of culture. The transformation model operates either with a concept of cultural relativism or with a concept of cultural analogy.

(1) Cultural relativism is associated with such names as E. Troeltsch, B. Lonergan and R. Panikkar. It is this latter brand of cultural relativism which seems to be underlying important areas of contemporary mariological activity. In Panikkar's view, Jesus is only one, albeit the most important of many epiphanies of Christ. It is the Christian's task to refrain from imposing his own epiphany of Christ on other cultures (Hinduism, Buddhism). Rather he will find Christ already present in these epiphanies and help make that presence explicit. We find a similar version of cultural relativism in marian theology, for example, where the figures

of «Mother-Goddess», «sister», «feminine dimension of God», to mention only some, are considered as marian epiphanies, and as such are no longer in need of the theological person of Mary. No wonder evangelization according to cultural relativism rejects conversion *to* Christianity. It sets the often implicit goal to bring adherents *through* Christianity to an ever stronger affirmation of their *own* beliefs. Since «Mother-Goddess» happens to be an authentic epiphany of Mary why should I further be concerned with Mary of Nazareth! Cultural relativism tends to promote alienation between holders of different mariological cultures, for example, between the Mary of women and the Mary of men, between the Mary of South America and that of Europe. Continuity and communion in marian discourse are weakened.

(2) Cultural analogy attempts to reverse the trajectory of cultural relativism. It does not consider culture as normative. It recognizes the originality of each culture, but underlines at the same time the inadequacy of each. The Christian message no longer serves as stimulation only for new impulses within the same unchanged system of beliefs or religion. It introduces genuinely new elements into other religions and does it through transmission, that is by apostolic dialogue (John Paul II, CT, 53). It also holds that there exists a qualitative difference between cultures, depending in part on the degree of harmony with the divine order. In this sense, compatibility with the Gospel and Communion with the universal Church constitute two of the most important principles to assess cultures and promote inculturation.

Cultural analogy allows for historical and cultural identification and visibility of the Church. There is a need in the Church for some common culture to counteract centrifugal tendencies and progressive dissolution of its identity as world church (for example, single rule of faith, Eucharistic communion, mutual assistance and hospitality). Above all, it should be kept in mind, that the transformative power of Christianity cannot be reduced to ethical abstractions such as justice, reason, faith and love. Center and motor of Christian cultural analogy is Jesus Christ as *concretissimum ens* and thus truly the concrete universal. God chose the «scandal of particularity» (Ch. Dodd), the once and for all

events of Jesus Christ's life and redemptive action for the sake of humanity. Cultural analogy attempts to strike a delicate balance between «concrete universality» and «inclusive particularity» (A. Dulles).

From this general assessment of the relationship between Christianity and culture we draw the obvious conclusion that theology, and thus mariology, need to be contextualized according to the guidelines derived from cultural analogy. We can easily agree that contextualized mariology is grounded in scripture, takes its measure from ecclesial tradition, is further qualified by culture in its most general acceptance and actualized in a specific social setting (Bevans, 1992). However, isn't the contemporary discussion about faith and culture, faith and inculturation reflective in the first place (especially in central European and North Atlantic countries) of the necessity to make faith again a living reality in our societies? We would like to restore its transformative character and retrieve its incarnational and eschatological meaningfulness. If such is the real thrust of inculturation, then contextualized mariology needs to develop or maintain a high cultural profile. Genuine theological discourse is in itself cultural, meaning among other things a largely independent history of ideas and their destiny. In a similar way, we have to make sure that the mariological discourse remains and/or becomes truly cultural in the sense of the above explained cultural analogy. I would like to offer the following suggestions for reflection:

- (1) The image of Mary needs to be perceived, explored and expounded upon as *concrete universal* where particularity avoids divisiveness and inclusiveness abstraction.
- (2) On the other hand, particular cultural expressions of mariology should not be absolutized at the expense of doctrinal unity.

(3) Faith, confidence or trust in the transformative power of the theological person of Mary constitutes an integral part of any genuinely cultural expression of mariological discourse. It highlights not only the concrete reality of Mary's person but also the presence of her action. Both of these aspects constitute an eminently important factor of mariological inculturation.

(4) Historians, dogmaticians and theological anthropologists need to make regular reference to the liturgical dimension of mariology. Liturgy, as mentioned, is one of the foremost expressions of Church culture. The liturgical reflection about Mary and its integration and constant presence in mariological discourse represents cultural relevance on two accounts: (1) it promotes and warrants the integration of mariology in genuine Church culture, and (2) it connects the intellectual discourse about Mary with faith-culture, meaning a more popular expression of marian thought and praxis.

(5) The liturgical dimension needs to be paralleled with the spiritual dimension. In fact, kneeling theology constitutes the litmus test of mariological discourse and its genuine inculturation. The personal spiritual relationship with Mary not only purifies and elevates theological thinking, it also establishes an effective link with faith-culture (We contrast faith-culture and theological culture to highlight the existential, non-reflective and practical nature of the former!). The personal spiritual involvement of the mariologist is one of the only and most effective means to overcome the «ivory tower» mentality of academic theology, to make theological discourse culturally relevant and to promote cultural reciprocity between faith-culture and theological culture.

(6) Ironically enough there seems to exist an inverse proportionality between the growing importance of mariology and its integration within the concert of theological disciplines. In other words, as mariology booms and flourishes it also seems to be increasingly in danger of becoming an independent theological variable, which it is evidently not. Genuine mariological culture depends in part on successful dialogue (to establish dependence and interdependence) with other theological disciplines. This is

ultimately a matter of cultural relativism vs. cultural analogy: we know only too well that isolation accelerates the demise of any culture.

(7) Much of the discussion about culture and religion rests on the implicit (frequently not consciously reflected) understanding of culture as a socio-political entity, and thus the question is raised how Christianity relates to the socio-political order. This approach is not only intellectually acceptable but also of great practical urgency. However, when we deal explicitly with the relation between theology (read here mariology) and culture the understanding of culture should be in the first place mainly that of *religious* culture. This would seem to be the right thing to do: a matter of intellectual honesty and correctness, and at the same time, a matter of self-imposed methodological restraint. In other words, theology (mariology) has to deal in the first place with what is religious (which is not necessarily or exclusively Christian) in society (or its absence). It is the task of theology to assess the eschatological attitudes of a given culture (*Letztbhaltungen*) and to enter into dialogue on their behalf. Naturally, the eschatological attitudes of any society are related in some way to the socio-political aspects of its culture. Nonetheless, it remains proper to theology to deal with culture mainly in its eschatological forms and expressions. For theology to overlook this important aspect of inculturation means to manoeuvre itself into a methodological impasse.

At the end of these considerations, and turning our attention again to the German situation of mariology, we would like to draw two provisional conclusions:

1. German mariology is reflected positively and/or negatively in most of the seven suggestions offered above. Furthermore, we are able to pinpoint mariological reflections above operating with the model of cultural relativism as well as with the model of cultural analogy.

More specifically, the focal point of German mariological discourse at this time seems to be centered on Mary as *concrete*

universal. German mariology can also be characterized as being highly sensitive to particular cultural expressions of Mary, and their evaluation and critique in the light of doctrinal unity. Recent publications show that spiritual and liturgical considerations take up considerable space and are given proper attention. On the level of faith-culture we are able to observe encouraging signs of renescent marian piety. Finally, German mariology practices caution and restraint whenever its role as dependent variable is concerned.

2. Underlying these developments about the relationship between culture and Christianity and the place of mariology therein, four organizational principles have been used to situate the various levels of said relationship. So far they were not explicitly mentioned, but since they will be used again to structure a more specific analysis of the German mariological and marian situation, we would like to do this now. The reflection about Mary's image of faith and culture should take into consideration four areas of interest or concern, which could be represented as four concentric circles beginning with the area of religious culture, moving to culture-oriented discourse, faith-culture and finally, at the center, the area of specific and explicit theological culture on behalf of Mary.

(1) Theological culture designates the explicit mariological discourse, conducted by theologians for theologians, and its recent history in German-speaking countries. This discourse is mainly intra-theological, however it encompasses inter-theological dialogue (scil. ecumenical dialogue) as well. The main points of reference of theological culture are those which constitute contextualized theology. Mariological discourse, thus understood, operates with a model of cultural analogy.

(2) Faith-culture contrasts theological culture in so far as it is the expression of consciously lived and expressed marian faith in contemporary German-speaking countries. Largely non-reflective, faith-culture does not oppose theological culture, but it does not necessarily relate to it either, at least not in an ongoing and mu-

tually beneficial way. Faith-culture is the world of devotion as it is lived – with and without the Church – by the people. The doctrinal orthodoxy of faith-culture is not necessarily questioned or questionable.

(3) At a different level we find what is only inadequately expressed as culture-oriented theological discourse. The self-understanding of this marian discourse is primarily theological, however its primary concern, point of departure, articulation and final result is and remains cultural. How does this culture-oriented theological discourse apply to the German situation? May it also be remembered that this approach to Mary operates with the model of cultural relativism. It is neither theological culture nor faith-culture, because it is neither scripturally or ecclesially grounded, nor is its purpose to foster marian devotion.

(4) Religious culture designates a climate of pervasive religiosity difficult to ascertain and therefore difficult to deal with. Religious culture is not proper or exclusive to a specific denomination. It could also be characterized as absence of religious culture. Absent or present, what are contemporary expressions of religious culture in German-speaking countries and to which extent are they conducive to marian reality or at least to its cultural image.

Theological culture (criterion 1) and faith-culture (criterion 2) are naturally oriented toward each other. They complement each other, at least theoretically. Together, understood as axis of theological culture and faith-culture they constitute two important criteria to critically assess and evaluate the marian contents of criterion 3 (culture-oriented theological discourse) and 4 (religious culture). We would now like to apply the four criteria to the situation of marian and mariological discourse in German-speaking countries.

I. THEOLOGICAL CULTURE

1. The theology of Mary as it is practiced and promoted in German-speaking countries impresses at first glance by its monumental scope. As we speak, five volumes of a comprehensive marian encyclopedia, called *Marienlexikon*, have been published. Upon completion, it will comprise six volumes, each one of these volumes counting on the average approximately 700 pages. Directed by R. Bäumlner and L. Scheffczyk, the *Marienlexikon* has been elaborated by an impressive task force of international scholars. It covers all the classical themes of mariology and presents quasi-exhaustive treatment in the areas of geographic and historical monography. As to its extensivity, the *Marienlexikon* can be characterized as international and interdisciplinary. Each topic is treated with generous German *Gründlichkeit*, and normally presents an up-to-date and comprehensive bibliography in various languages. The *Marienlexikon* opened its pages to art (illustrations), literature, music and human sciences wherever they refer – and sometimes only marginally – to the person of Mary.

Only ten years ago (1984) a group of German mariologists had published a voluminous handbook on mariology, *Handbuch der Marienkunde*, another monument to German theological thoroughness and comprehensiveness. After positing the theological foundation of mariology (Scripture, history, dogmas and ecumenism), it extensively deals with aspects of marian spirituality (prayers, liturgy, marian spirituality of religious groups, pilgrimages and apparitions), Mary in art, literature, music and folklore. Beinert's *Maria heute ehren* (1976) was, in a certain sense, the prelude to the 1984 handbook and an immediate consequence and concretization of *Marialis cultus* (1974). It deals, as the title indicates, with marian devotion, its various expressions and place in the liturgical life of the Church, and stresses its ecumenical dimension. Again, this book is a result of collective authorship.

Some twenty years ago, in 1973, the timid retrieval of mariology in Germany began with the question: today, can we still speak of Mary (*Heute von Maria reden?*). Wolfgang Beinert, the author of this introduction to mariology, avoids speaking about devotion, discusses at great length the difficulty of speaking about Mary, and favors an overall historical treatment over and against a dogmatic presentation of the topic. Within ten years this situation considerably changed. Michael Seybold in *Maria im Glauben der Kirche* (1985, team approach) published a very explicit and affirmative mariology. The marian discourse is strongly Church-related, dogmatic, presents the mystery of Mary in the Catholic Church and even deals with the place of marian apparitions in the faith of the Church.

On the other hand, the resurgence of the manualistic tradition as observed elsewhere (de Fiores, 312) cannot be detected in the same way in Germany. With two significant exceptions: F. Courth prepared a collection of major mariological texts *Texte zur Theologie: Dogmatik* and published his course notes (both 1991).¹

From timid reinsertion into theological discourse to a highly visible presence, mariological activity in German-speaking countries has come a long way in only twenty years. During this time it not only grew quantitatively in a quasi-exponential way, but it also came to discover and adopt a genuinely ancillary role. The time of conceptual prowess and originality seems to be a thing of the past. German mariology becomes benedictine, as the French would say (*«un travail de bénédictin»*), that is, it engages in the long and tiresome process of painstakingly gathering, sorting and organizing materials in order to make them available. It does with abundance what theological culture should always do in the first place: to present in a comprehensive way the whole of the Christian message.

¹ F. COURTH, *Mariologie. Texte für Theologie/Dogmatik*, Styria Verlag, Graz 1991; ID., *Maria, Mutter des Herrn. Leitfaden für Hörer der Mariologievorlesung*, Theologische Hochschule der Pallottiner, Vallendar 1991.

Thus, German-speaking mariology has built a solid theological and spiritual platform upon which future generations can build.

2. If our look succeeds in sizing up and penetrating the alpine masses of German mariology it will discover that there exists also a specific theological profile. Although profoundly rooted in the tradition of M. J. Scheeben and the intimate relationship of Mary's *Personalcharakter* and *Spousal Motherhood*, German mariology of more recent date is visibly patterned on ecclesiocentrism. The ecclesiotypical tendency counterbalances some of the christological shortcomings, namely its lack of historical dimension and the failure to consider Mary's individuality and her role as member of the Church. It also replaces the christological concept of relation with that of representation. The ecclesiotypical point of view rests on solid patristic foundations and has a tendency to use typological methodology. What derives from this approach is the mirror-effect: the Church reads and explicates itself in Mary and vice versa. Mary explains the Church's relationship with Christ; conversely Mary's membership in the Church is reestablished. These and other aspects are welcome and necessary to German-speaking mariology. They facilitate the ecumenical dialogue. Thus, we find in this mariology a long list of well known proponents of ecclesiocentric marian thinking. Hugo Rahner untiringly describes the reciprocal mirroring of Mary and Church, Przywara's *Interior or inner form of the Church* explains and interprets Christ's *connubium* with the Church, Semmelroth's *Archetype of the Church* stresses the receptive participation of the Church in salvation. H. Köster's original contribution to both modern theology and Vatican II lies in his recovery of Mary's ecclesiotypical identity, that is her role in the Church. Scheffczyk's *Exponent des Glaubens* is also the real image (*Realbild*) of the Church's essential holiness. Balthasar speaks of Mary not only also as «encompassing motherliness of the Church», but also as her *Realsymbol* and *Marian principle*. Ratzinger, finally, pictures Mary as the *personal concretization* of the Church, the true *Daughter*

of *Zion*, the personalized beginning of the New Covenant. Typical for most of these ecclesiocentric characterizations of Mary is the fact that they are formulated and used within the context of salvation history.

This is but a sketchy presentation of the specific *mariological* profile characteristic of German-speaking marian thinking in the recent past. The ecclesiocentric model is not a rejection of christocentric and more anthropologically oriented models (R. Guardini, K. Rahner, A. Müller). It attempts to combine and harmonize the most ancient mariological tradition of the Church with the need to simultaneously concretize and universalize the figure of Mary. Member of Church, she suggests the concrete person of Mary of Nazareth; as archetype and model of the church she is in danger of evaporating in a-temporal and abstract idealization. The tension between personal and universal, between a-historical symbolization and blunt materialization of the marian figure (especially in some devotional expressions) was pointed out by several German theologians (Balthasar, Scheffczyk). It is the merit of F. Courth to thematize this dangerous tension. Repeatedly, he draws the attention of theologians to the potential dichotomy between personal and universal aspects of symbolic language about Mary. Is the ecclesiocentric vision of Mary a matter of mere symbolization, and is Mary nothing else but the exchangeable and replaceable exemplar of abstract theological statements? According to him one of the major tasks of (German) mariology in the present is to point out the relation and difference between typological and personal statements in mariology. His own contribution to safeguard Mary's uniqueness and concreteness is elaborated within the extended mariological tradition of Scheeben. Mary's historical personality and special role in salvation history is rooted in her identity as Mother of the Lord.²

² F. COURTH, *Marianische Spiritualität und Apostolat. Neue Richtungen auf dem Prüfstand*, in *Christsein und marianische Spiritualität* (hrsg. von H. Petri im Auftrag d. Dt. Arbeitsgemeinschaft Für Mariologie), Pustet Verlag, Regensburg 1984, 58.

This perspective should and could be broadened and deepened in the sense of a still more accurate integration of personal and universal aspects in symbolic language. I would like to attempt this with the help of Balthasar's concept of mission as it applies to Mary. Balthasar's mariology, articulated in categories of his theo-aesthetics and theo-dramatics constitutes one of the most original contributions to recent German-speaking mariology.

Mission originates in the dialectics of personal freedom and existential gratitude. The experience of freedom leads to *Selbstverdankung*, to existential gratitude – for a creature is truly him – or herself only if in God. One is free if one dwells in God's freedom. In other words, realization of self and finite freedom will occur and come about only with participation in God's freedom. In conclusion then, the word «person», in the sense of human being, «receives its special dignity in history when it is illuminated by its unique theological meaning.»³

«Person» is constituted during the second phase of the dramatic dialogue between God and human being, only after the discovery of election in the experience of finite freedom. Here again, a more thorough analysis would lead us to consider the difference between the «I» (self) and one's personal role, the difference between role and mission, the passage from mission (and its vicarious functions) to person. Balthasar agrees with Denis de Rougemont when the latter says:

«Only in such a community (meaning neighbor and church) does the person exist truly. Person, act, vocation become for me virtually synonymous. The act is concrete obedience to a transcendent vocation: the vocation brings forth the person in the *individuum*. Hence this new definition: the *individuum* is the natural man; the person is the new creature, as Paul understands it.»⁴

³ H.U. V. BALTHASAR, «On the Concept of Person», *Communio: International Catholic Review* (Spring 1986): 19.

⁴ *Ibid.*, 25.

What de Rougemont calls «vocation» Balthasar has named «mission», stressing thus the christological foundations of his understanding of person. Only in the God-Man is there identity between the «sublime actor and the role he has to play» (Haecker). Saint Thomas describes this identity as the identity of *processio* (within the Godhead) and *missio* (the sending of the Son into the world). The identity of person and mission is no unverifiable abstraction. It is actualized in the humanity of Christ who came as the «suffering servant» to do the will of the Father. In the human person there is no identity between election from eternity and the actual call and mission in time and space. Called in time, the mission of the human person is limited in time, dependent on the ever more faithful entering into mission, the stripping of self and the constant exposure to grace: all these aspects constitute the human being as a truly theological and dramatic person.

Participating in Christ's universal mission, the theological or dramatic person is de-privatized and re-socialized in mission. «What we call universal (socially speaking) can only exist as the elongation (*Elongatur*) of the person, and the person in turn exists only thanks to its elongation in mission.»⁵ Elaborating on the notion of mission, Balthasar remarks that the authentic human personality is not congruent with I or Self; quite to the contrary, it is constituted in and through its *work*. Human existence therefore has a kenotic configuration: God in his own kenosis points out to the human person that he or she too must be subjected to the laws of kenotic existence. Thus, in a new and different sense, the human person becomes an *Ou-topos*. He or she is homeless and disappropriated again, because entirely given into Jesus Christ's mission through ecclesial mediation and to the greater glory of the most Holy Trinity.

⁵ H. U. V. BALTHASAR, *Theodramatik II. Die Personen des Spiels, 2. Teil: Die Personen in Christus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978, 251.

The human archetype of theo-dramatic and kenotic existence is Mary. According to Balthasar, in Mary are concretized, in an eminently personal fashion, not only the comparative of humility, but also the comparative of love. In Mary, highest anonymity generates – suggested Balthasar – the highest expression of personality. In turn, the highest expression of personality leads to universality; it is rooted in the personal and simultaneously universal yes of the Lord's servant and is in a special way expressed in the life of the Church (office and holiness). As already pointed out for Christ, «Mary's theological personality is no abstraction; it is embodied in Mary of Nazareth, whom the "Marian Memoria" of the Church calls *Daughter of Zion*, because she is in the first place a Jewish girl, whom we call *New Eve* because she is a real woman and mother, and whom we call *Servant of the Lord*, because she is first and foremost a concrete believer.»⁶

Balthasar's final understanding of mission belongs to fruitfulness. It represents the logical conclusion to an existence in mission, and likewise stands at the beginning and end of Theologies. There is no more radical way of saving oneself than in becoming fruitful. Fruitfulness is the keystone not alone of God's logic but also of his hermeneutics. Fruitfulness is first and foremost in God himself (the Triune, Jesus Christ); all subsequent fruitfulness takes its origins in him – in his trinitarian and crucified love. The God of love unites himself in a *sacrum connubium* to Mary, the Church, the saints and to all who have been drawn into his fruitful kenosis. This mystery has virginal and spousal character, testifying to the primacy and the ultimate fruitfulness in the Spirit. It finds its highest, the most concrete and altogether most comprehensive expression in the Eucharist, the *Verbum Caro*, and is the fruit of Christ's union with Mary-Church.

⁶ J. ROTEN, «Memory and Mission: A Theological Reflection on Mary in the Paschal Mysteries», *Marian Studies* 42 (1991): 111.

This lengthy development on Mary as *theodramatic person* not only points out the importance of mission as common foundation of personality and universality in symbolic language, it also shows the close relationship between ecclesiocentric and anthropological patterns of mariology. Finally, it characterizes recent German-speaking mariology in its fundamentally ecclesiocentric and complementary anthropological thrust. The latter finds additional and varied expressions in Romano Guardini's «Ideal of faith», K. Rahner's «Fully und Perfectly redeemed person,» A. Müller's «Fully and perfectly graced one» and «Personal graced one», and Köster's «the culmination of humanity in need of redemption.» Of a different vain is W. Beinert's recent attempt to present the femininity of Mary from the point of view of theodogical anthropology. His essay is oriented toward a dialogue with feminist theology. It offers an inventory of problems and guidelines for research, but represents «context» rather than development and exhausts itself in negative delimitation.

3. Much of the discussion about the marian image between culture and theology leaves German mariologists with an impression of *déjà vu*. They had been familiar with this discussion for over a century, dealt with it especially in dialogue and controversies with the various expressions of liberal protestantism. Topics such as faith and history, faith and myth were debated by German mariologists already in the late sixties and early seventies. These topics point to an even more general context, that of scripture and tradition. It is interesting to note that the scriptural aspects of mariology were explored in two successive annual meetings of the German mariological society in 1962 and 1963, (*Schrift und Tradition*, 1962; *Hl. Schrift und Maria*, 1963). Since that time it was never again treated as separate or independent theme. This may seem surprising, but in fact it is not. The historical and scriptural aspects of German mariology are integrated in its ecumenical dimension. In other words, the cultural discussion is to an important

degree staged and articulated by the state of the dialogue between Catholic and Protestant understanding of Mary. Where German mariology speaks of *Gegenwartsbezug der mariologischen Diskussion*, or its actuality, it means ecumenical dialogue.

Ecumenism is at the root of major achievements in German-speaking marian theology. It has triggered a host of monographic studies concerning the influence of Reformation on Catholic mariology and the history of Mary in German Protestantism. The proceedings of the International Mariological Congresses since 1965 (and earlier) are a telltale sign of the intense German involvement with ecumenical aspects of mariology. Simultaneously, the ecumenical impetus has led Catholic mariologists to carefully craft statements about the irreducible and inalienable aspects of mariology, encouraging among other things the search for a fundamental principle. German-speaking mariology has repeatedly dealt with questions concerning marian devotion, knowing only too well that marian prayer constitutes one of the major points of contention between Protestants and Catholics. Thus there is no German mariological work of some importance and recent date which does not have at least a chapter devoted to the ecumenical question.

On the other hand, the ecumenical situation of German-speaking mariology, and catholic theology at large, encouraged and perpetuates a certain marian minimalism. On the positive side, there is hardly a German theologian who would subscribe to the principle of *protestantica non leguntur*, who would not exercise caution in the use of theological language, and who would not constantly be alert to potential hypertrophy in marian doctrine and devotion. According to Hugo Rahner, subjective marian devotion ought to be expressed in and through categories of objective ecclesial spirituality. The invitation to sobriety in marian devotion is one of the common places of German-speaking mariological discourse. Yet, ecumenical obsession may lead to minimalism and abstinence. The most typical example of this ten-

gency is Hans Küng. The little space given to Mary in his work, and his overall approach to her is dictated by the increasingly Protestant framework of his theological reflection. Mary's maternity of Jesus and her exemplary faith practically sum up his theology of Mary. Later marian titles and doctrines are presented in a decidedly negative way. H. Stirnimann's beautiful book about Mary is tainted by a similar obsession – at least in tone – to stick to a theology of *minima mariana* at all cost.⁷

It is not easy to adequately assess the state of the union of marian ecumenism in German-speaking countries. Aside from collaboration and exchange on both sides, there are critical voices (Protestant and Catholic) which still consider Mary as an essentially divisive element between the two denominations. German-speaking mariologists in general conclude that Mary still separates, but that she is also the symbol of a common task yet to be accomplished. Contemporary dialogue does no longer deal in the first place with the so-called new dogmas. More and more cautious attention is being accorded to the soteriological and ecclesiological pre-requisites of marian ecumenism. There is need for further theological exploration and clarification concerning creaturely mediation in salvation history, and the application of the theology of grace to the Church and to Mary. Convergence can be noted concerning Mary's cooperation, in salvation, especially where her role is seen as *Indienstnahme*, that is service. Similarly, there is a growing understanding of intercession as expression of our solidarity with Mary in regard to salvation. As major factors of dissension and separation we should mention the different concepts in ecclesiology and Mary's relation to Christ, especially her sanctity.⁸ Finally, ecumenical dialogue must take into considera-

⁷ J. M. DOWD, «The Discussion of Mary in Küng's *On Being A Christian*», *Marianum* XLII (1980): 131.

⁸ F. COURTH, *Kontroverspunkte im ökumenischen Gespräch über die Mutter Jesu und Ansätze zu ihrer Überwindung*, in: *Divergenzen in der Mariologie* (hrsg. von H.

tion not only specific theological and philosophical pre-conceptions and pre-comprehensions, but also religious and spiritual sensitivities.

At the outset of our reflection on the strong ecumenical orientation of German mariology, we mentioned as one of the fringe benefits of this endeavor a highly developed historical sensitivity among German mariologists. It brought forth many valuable monographic studies, but it has also a marked preference to read history in comprehensive profiles and figures. Only recently, W. Beinert described the history of mariology since Trent in three theological-cultural images of Maria: as *Queen of Heaven* (from Trent to Vatican II), *Archetype of the Church* (from Vatican II until the '80s), and *New Woman* in the present.⁹

4. There is a fourth aspect in German mariological discourse which needs to be mentioned not so much because of the importance of its practical impact, but because of the novelty of its attempt and its reference to contemporary theological methodologies, especially linguistic hermeneutics. In 1980, the late A. Müller, mariologist of international reputation, attempted a new methodological approach to Mary, based on the idea that theological discourse is essentially a statement of human transcendentality.¹⁰ Facts pertaining to the empirical domain serve as prerequisites but are not substantiated in theological discourse. Empirical reality is subject to empirical verification. Based on this observation, Müller distinguishes two categories of theologians: modern and anti-modern theologians (modernity here refers to enlightenment). The modern theologian discovers the fallacy of

Petri im Auftrag der Dt. Arbeitsgemeinschaft für Mariologie), Pustet Verlag, Regensburg 1989, 20-26; 29-32.

⁹ W. BEINERT (e.a.), *Maria - eine ökumenische Herausforderung*, Pustet Verlag, Regensburg 1984, 75 ff.

¹⁰ A. MÜLLER, *Glaubensrede über die Mutter Jesu. Versuch einer Mariologie in heutiger Perspektive*, M. Grünewald Verlag, Mainz 1980, bes. 136 ff.

some of his theological statements when confronted with new empirical evidence. It is in the logic of this methodology to progressively diminish the body of empirically conditioned theological statements. The modern theologian no longer says «what is» but «what cannot be.» And since negation constitutes his primary methodological purpose, «what cannot be» in his case becomes «what is.» On the other hand, the anti-modern theologian, against empirical evidence, decides to uphold his theological statements, however fallacious they may be. He maintains that theological statements are about «what is», and thereby negates empirical evidence considering it as that which cannot be. Both theologians read an impasse; their statements, because they are based on «what is» turn out to be fallacious. Müller asserts that theology does not say what is, but intends to mediate transcendence. Truly enlightened theology has the task to deconstruct naive understanding of texts (as is the case for both modern and anti-modern theologians) in order to reconstruct them as *mediation of transcendence*. In this sense, the theological discourse about Mary conveys or should convey or mediate transcendentality.

Müller does not present a new mariology. Neither the contents presented nor the mariological discourse as such are terribly new or different from more traditional readings. Müller's fundamental hypothesis (not convincingly explicated) *that* there is transcendentality and that theological discourse mediates transcendentality, rests on somewhat shaky grounds. What makes it so convincing, we might ask, that there is mediated transcendentality, if facts are expendable, that is, if historical proof of transcendence is not a potential given? On the other hand, given the specific methodology employed (linguistic analysis) the theological discourse has necessarily ascending character. How will it be able to assert more than transcendental intent?

There is however in Müller's essay a very important message which bears heavily on the discussion about culture and theology. Simply put, Müller reminds us of the need to assert the *theological* nature of marian discourse. The person and existence of Mary is ultimately meaningless if they are not perceived and understood primarily within a strictly theological context of meaning. Who knows Mary? Who cares about that person? What means virgin birth? These questions make sense only if they can be theologically grounded, as a condition of the possibility of the existence for Mary and the Virgin birth (German theological jargon since Kant). This theological foundation constitutes the obvious legitimization of authentic symbolization, where historical reality has transcendental meaning.

In conclusion to this section about the theological culture of German-speaking marian thinking four remarks can be made: (1) German-speaking mariology excels in *objectivizing* its discourse. It has a strong expository tendency, tends to be descriptive and attempts to be comprehensive. (2) We were able to verify the ever present *antithetic* elements in its discourse. The overall impact can be considered as beneficial: the *antithetic* dimension fosters creativity, encourages a self-critical attitude and promotes ecumenical reconciliation. (3) We noted a *synthetic* characteristic, meaning that German marian discourse tends to deal intensely with dialectically perceived elements of marian thought: personal and universal, symbol and history, faith and history. In this sense, considerable effort is invested in avoiding the dichotomy between the theological Mary and the cultural Mary. (4) There exists a keen awareness of the need for a *theological* foundation of the mariological discourse.

II. FAITH CULTURE

Theological culture as we saw is permeable to pastoral concerns. It integrates devotion in its discourse and thematizes the

necessary complementarity of theology and spirituality. However, mariological discourse deals primarily with *fides quae*, whereas faith culture as we understand it refers to *fides qua*, faith which is a living expression of individuals and groups. How can contemporary marian faith culture in German-speaking countries be assessed?

In 1979, during one of their annual conferences in Cloppenburg, the German bishops dealt with marian doctrine and devotion, and subsequently published a short pastoral letter which develops in three points (1) Mary's virginal motherhood, (2) her theological identity as the one who said yes to God, and (3) her potential role in our lives which may be compared to an open door to Christ.¹¹ This letter, couched in cautious theological language, carries a very lean mariology. The ecumenical concern is apparent, and one can perceive a certain self-restrictive tendency. In fact, Ratzinger's homily and Balthasar's key address to this conference subsequently became better known than the letter itself. This letter, lean and economical it may be, constitutes in a certain sense the reawakening of marian faith culture in German-speaking countries. It is the bishops' yes to the question: Can we still speak about Mary? There were only few other marian pastorals by individual bishops during the following decade (Graber). And as far as we know there was only one other marian document issued by a predominantly German-speaking episcopal conference: in 1988 the Swiss bishops published their own pastoral notes concerning Mary.¹² There is a considerable difference between the two documents. The German document is a declaration of principle in favor of Mary and marian devotion. The Swiss document constitutes a thorough catechesis on the person of Mary (and marian

¹¹ *Maria, die Mutter des Herrn* (= *Die deutschen Bischöfe* Nr. 18), hrsgg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn) 27-5-1979, s. 5-9.

¹² *Marie. Note pastorale de la Conférence des évêques suisses*. Éditée par le Secrétariat de la Conférence des évêques suisses. Ed. St. Canisius, Fribourg 1988, p. 84.

devotion). It coincides with the marian year and the developments offered reflect concern on how to explain Mary for the contemporary situation. The evolution of marian mentality from one document to the other is striking. It becomes evident that in 1988 not only can or may we speak about Mary, but it is also said *how* we should speak of her. And the Swiss pastoral notes on Mary implicitly admit that there exists a lack of knowledge about the Mother of Jesus. The two documents are symptomatic of the evolving faith culture in German-speaking countries. It exists, or existed in the past, and its reawakening is a fact. A growing quantitative and qualitative articulation emerges. Mary may be better loved than she is known her image in the present seems to be slimmer and trimmer than that of the past, and her profile has a more generic character.

Individual bishops seem to have played an important role in bringing about this new situation. At first cautious, bishops reassure people that marian devotion will never derail ecumenical dialogue (Wittler, Hengsbach, 1981); they advocate Mary as patroness of the ecumenical movement (Wittler, 1982). Ecumenical concern remains a recurrent concern (Braun, 87). Progressively, the voices of bishops become more affirmative: the marian movements are essential to the Church (Spital, 85), Mary is not a marginal figure (Braun, 87), she should not be sacrificed to sects (Wetter, 88). Mary is guide and companion for the new Cardinal of Cologne (Meisner, 89), who declares forcefully: you may not take my rosary away (Meisner, 90). The theme of Mary's companionship (probably due to the specific pilgrimage context) is frequently evoked: we are en route with Mary (Kasper, 89). Mary's spiritual role is highlighted: we are seeking Mary to find Christ (Meisner, 88), and admire the courage of her faith (Höffner, 85; Eder, 88). To be Mary's disciple means to grow in faith (Sterzinsky, 90); she is the measure of service (Hengsbach, 90). Mary is linked to special concerns or causes. In 1987 already, Hnilica links Mary to the Pro-Life movement; Mary reflects the

eminent dignity of women (Höffner, 84), helps to assess our relation with the environment (Wetter, 86), encourages family prayer (Müller, 87), is protectress of priests (Stimpfle, 81; Braun, 88). The overall tenor is that of a new love for Mary, and the quest for a new presence and visibility (Stimpfle, 90). Marian dedication, consecration (Meisner, 84; Braun 87), and the rosary (Meisner, 88) resurface.¹³

The actual situation of faith-culture is not the perfect mirror image of pastoral exhortations. On the other hand, pastoral exhortations always reflect to some degree the *sensus fidelium*. If the Catholic congresses, the *Katholikentage* of the '70s and very early '80s were silent about Mary, subsequent gatherings (for example, '82 and '84) gave some place to Mary (offerings, activities, pantomimes) and even wanted the gathering to be a great marian feast (AMV, 84). Aside from the bishops, there exist other important carriers of faith culture: the *Work Conference of Marian Associations*, (Leutesdorf), religious communities and secular institutes (Vallendar and Schönstatt), and a number of academically oriented institutions, such as the Institutum Marianum in Regensburg, IMAK in Kevelaer, IDUC in Roggendorf/AU, and the German mariological society. Important lay people have fostered marian faith-culture, for example, Tatiana Gorichewa and Christa Meves. However, the single most important factor and expression of marian faith-culture in German-speaking countries seems to be pilgrimages.

Pilgrimages are a distinctive mark of German faith-culture. Numerous monographs about local, regional and national pilgrimages have been presented over the past 30 years. Names like Kevelaer, Altötting, Telgte, Mariazell, Einsiedeln and Weissenstein have international renown, not to mention hundreds of

¹³ Names and dates in parentheses refer to bishops who conducted pilgrimages to various German shrines consecrated to Mary and the dates when these pilgrimages took place.

humble local shrines and sanctuaries. Marian pilgrimages in the '80s recorded growing numbers. Pilgrimages are popular, locally and internationally (European pilgrimages). Shrine and sanctuaries of the past are rediscovered (border with former DDR and Poland). Youth pilgrimages flourish, and even motorcycle pilgrimages are organized. We would not want to stylize pilgrimages as an exclusive or typically German phenomenon. But there is in German pilgrimage mentality something the German language calls *Fernweh* (or *Heimweh*), the need to take off, strike out and conquer space. The German character is well known for its *Wanderlust*, the joy to march and hike. I would like to suggest that we find in pilgrimage a reflection of what we called the *marian eros*. Part Teutonic titanism, part romantic longing and yearning for the absolute and impossible, pilgrimages reflect at least a trifle of Goethe's *eternal feminine*, which attracts and lifts us up. This *marian eros* may be part of the psychic structure of the German soul. In fact, pilgrimages as they are conceived today (in German-speaking countries) are based on a different idea: the idea of marian companionship. Mary goes before us in faith, and marian pilgrimages reenact her faith journey. Nonetheless, pilgrimage is a telling example of the possible convergence of Mary's cultural and theological image in faith-culture.

Faith-culture has a dimension which is characterized by action and movement. Pilgrimages reflect that dimension. The other and complementary dimension is essentially visual. It has complementary character because it helps to focus action and movement, and leads them toward their goal. Marian faith-culture visualizes Mary, and venerates her in miraculous images. German-speaking countries have an artistic tradition which is rich and famous.

This is not the place to present an inventory of the numerous marian images related to shrines, pilgrimages and famous churches. In a largely typological and limited approach, we discover essentially four basic ways of presenting and venerating

Mary. One of the most popular and typical representations of Mary in German countries is the *Pietà* (Vesperbild). She is the epitome of silent communication with her son, of suffering and pain. From the 14th century on and well into the 20th century she has been a characteristic expression of German marian faith-culture. Similarly typical, but without the same historical continuity, is the so-called *Schutzmantelmadonna*, or Our Lady of the Mantle. It may be regarded as one of the earliest representations of Mary as helper and advocate in need. In fact, for centuries this image had been replaced by representations of Our Lady of Help (L. Cranach, *Mariahilf*), and it is only in the 20th century that the motif of Our Lady of the Mantle was retrieved and regained some popularity in the present. The third type is that of the *Schöne Madonna* which during the Baroque period evolved to Queen of Heaven, the embodiment of beauty and strength. Finally, we have the representation of the Virgin of the Temple, clothed in a garment decorated with wheat ears, *Ährenmadonna*, which goes back to the 14th century. It gained new popularity in the 17th century and was probably absorbed by the motif of the Immaculate Conception. All four of these images convey a message of marian grandeur and strength. However, it would seem that in contemporary faith culture the *Pietà* and the *Schutzmantelmadonna* are closer to the German soul than the Queen of Heaven and the Immaculate Conception. Contemporary art points out that artists are not naturally inclined to create a new beautiful Madonna. Much of contemporary marian art opts for minimal and or somenhat chaotic representations. This may be an indication that the person these images present is not well known or has become the screen for too many projections.¹⁴

In conclusion we can say that there are strong *visual* and components in german marian faith culture. From the point of

¹⁴ See: *Marienbild-beute: Altötting. Ausstellung vom 10. Mai bis 28. Juni 1992*. Hrsg. Stadt Altötting und Künstlergruppe «Die Burg», Altötting 1992.

view of contents, this culture holds on to mostly generic and traditional facets of the marian image, which are also the most fundamental ones: (1) Mary in her motherly and protective capacity, (2) as model of faith and (3) as companion in dealing with the problems of this time.

III. CULTURE-ORIENTED THEOLOGICAL DISCOURSE

This approach to Mary is culture-centered and culture-bounded. Its starting point is culture but unfortunately in most of its realizations it does not transcend the realm of culture. If at all, it can only be conditionally called theological discourse, and then mostly for lack of a better word. The understanding of culture to which it refers covers a wide variety of situations. It may refer to a *specific* socio-political region or time, to psychological as well as ideological and historical realities and myths. As previously mentioned and explained, culture-oriented «theological» discourse operates primarily with a model of cultural relativism.

Looking at the German situation in this regard, we are flabbergasted by the confusing variety in cultural imaging of Mary. Mary is presented as mover and shaker. She has been praised, removed and abused (Doris Weber). Sister in faith, she is no longer a clerical monopoly but the companion of lay people (W.a.M. Dirks). Mary, who at long last has joined the ranks of protesters will no longer teach submissiveness but resistance. She is a terribly human being, endowed with intellectual power, self-assertiveness, autonomy and humanity (E. Moltmann-Wendel). With Walesa and Solidarność on strike, she represents a symbol harboring hope for a new future. She is the mother of the revolution which will blow up patriarchy, and thus she is an angry woman (A. Mulack). The madonnas of famous shrines have left for Rome to protest the discrimination of altar girls (W. Wagner-König). But Mary is also the unfortunate victim of an unhappy tradition where conception meant passivity and virginity conti-

nence. Mary was literally overpowered, in *Mulieris Dignitatem*, and flooded with masculine images: they are idealistic, symbolically biblical and far from true feminine reality. Theology made her a stranger (C. Halkes), and Luise Rinser addresses the Church with this question: How can you praise the Madonna and despise woman? For some she is Our Lady of the Third World (Chr. Voss-Goldstein), for others simply the power of the Goddess (N. Copray).¹⁵

The overall impression is one of confusion. Mary has become a symbol for everything. According to Meyer-Wilmes Mary is a «symbol, too ambivalent, too equivocal, with no genuine dynamism left. I cannot find her true face».¹⁶ Obviously these descriptions do not adequately translate what German feminist theology as a whole has to say about Mary. A more systematic approach shows that there are at least three different (and complementary) ways of presenting Mary.

(1) The first can be designated as *polemic-ideological*. It serves a political purpose and is directed against the Church and its ways to deal with women. One of the more visible and vocal representatives of this group in Germany is Ute Ranke-Heinemann. In her view, the Virgin Mary is the product of masculine phantasms and sexual obsession. Not very keen about historical accuracy and theological coherence, she may on the one hand present the virgin birth as a sovereign act of God's salvific action, dependent neither on biology nor personal history (but to be considered as an exclusive act of God). In a different article, dealing with the Virgin Birth and the female ovum, she rejects the idea of the virgin birth as a sovereign act of God's plan of salva-

¹⁵ The various attributes and symbols mentioned are to be found in D. Weber (e.a.), *Ich sehe Dich in tausend Bildern: Maria*, Publik-Forum, Christophorus Verlag, Freiburg 1990.

¹⁶ *ibid.*, 28.

tion, claiming the discovery of the female ovum had radically changed the situation.¹⁷

(2) A second trend can be characterized as *mythic-symbolic*. Its main sources are the history of religions, religious psychology and more specifically Jung's psychology of individuation. Christa Mulack (1984), in an attempt to alleviate and feminize the austerity of Protestantism, retrieves Mary as the hidden Goddess of Christianity through the study of the four marian dogmas. Her thesis is that Mary is the christianized version of the pagan mother religions. She is the triumph of the feminine. The dogmas are an indication that the Goddess reveals the feminine side of the divine. They also reflect facets of the female side of human nature. We find in the same general tradition M. Kassel's perception of Mary as archetype, and as such as part of Jung's theory about the archetypes. The attention given to Mary seems to point to the need for a female archetype in the Church. The leading question of her study about Mary is how and in what way «Mary» helps people to become themselves. How can Mary enhance the humanization of Christianity? She too links Mary's presence in the Church with the primeval feminine. Kassel is not interested in Mary as person (historical and theological) but as archetypal function. Most of mythic-symbolic marian thought in German feminist theology was influenced by C. Halkes, and largely adopted. In this tradition not *one* woman but *the* woman is assimilated with the salvation of the word. This woman-symbol does not need to be saved by a male divinity (Immaculate Conception). It is free from the obsession with the male, and thus divine (virginity). As *Queen of Heaven*, woman has triumphed over patriarchal divinities.¹⁸

¹⁷ U. Ranke-Heinemann, *Widerworte. Friedensreden und Streitschriften*, Goldmann Verlag, Augsburg 1987, s. 268-282, 283.

¹⁸ See: CH. MULACK, *Die geheime Göttin im Christentum*, Kreuz Verlag, Stuttgart 1985; M. Kassel, *Maria und die menschliche Psyche*, *Concilium* 19 (1983), 653 ff.; C. J.

(3) The third option represents a *critical-historical* exploration of mariology. It is linked in its beginning with such names as E. Gössmann and S. Heine, and attempts with historical-critical methods to retrieve the images of Woman and Mary present throughout the history of Christianity. The historical-critical orientation can be regarded as an original German contribution to feminist theology. It does not depart from the emancipatory thrust of other feminist tendencies. Gössmann, for example, sees in marian devotion a possibility for emancipatory action, criticizes however the more oppressive aspects of the marian image. Based mainly on monograph studies concerning a specific historical context, no generic image or symbol of Mary surfaced from this tradition, yet. Its systematizing tendency focuses on the overall emancipatory scope rather than on generic contents.

Not situated within the camp of feminist theology but holding positions similar to the ones described in the *mythic-symbolic* tradition is Eugen Drewermann. «Mary» expresses herself not so much in the various scenarios of her biblical existence, but essentially in the so-called *Ur-Szenen* of psychological reality, that is in dreams, visions, intuitions, and in the powerful human experiences of fear and trust, despair and hope. True mariology should recognize the objective reality of psychology and reject the superstitious illusions according to which only external reality exists and counts. Only thus will Mary/mariology become a bulwark against the rough and tumble reality of institutionalized masculine religion. Honest recognition and acceptance of the psychological unconscious will enable mariology to retrieve its true origins as they are found in the psychology of religion. It would thus be able to implement a beautiful program: learn/teach again how to dream; restore innocence to woman; develop trust in the purity of spontaneous psychic reactions, and recover the faculty to love with soul and body beyond the

M. HALKES, *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie*, Gelnhausen 1979.

verdict of Gen. 3,16. Drewermann sees the world in need of the long missed complementary image of the great Mother. There is no such thing as a «Heaven over the Swamp», he says, meaning to venerate Mary as the Queen of Heaven is acceptable only if the Church changes its ways with women and sexuality.¹⁹

Not all of feminist theologizing evaporates into the thin air of mythic-symbolic categories. M.-L. Gubler, (*Der Name der Jungfrau war Maria*, 1989), introduces the feminine question by basing it on Scripture and creed. Further, there is a steady flow of monographic studies whose real impact will only eventually be perceived. There exists an as of yet unqualified impression that feminism, especially in its mythic-symbolic expression, has reached the stage of stagnation or exhaustion. The only new recent contribution shifts to a more praxis-oriented methodology based on Ricoeur and Braidotti. The overarching question according to Maeckelberghe is now: How can woman *interpret* Mary in a liberating way as women, and no longer how can they *conceive* of Mary in a liberating way.²⁰

Gössmann considers much of marian feminism as «psycho-poetic fantasy», because it does not take into consideration the history of dogma, and operates with a unilateral and stereotypical understanding of tradition.²¹ Furthermore, it may be rightfully asked how the emancipatory thrust of this cultural imaging of Mary can be integrated into the theological discourse without lapsing into pelagianism.²²

¹⁹ See: E Gössmann, *Maria und die Frauen*, in: *Lebendiges Zeugnis* 43 (1988), 55-64; S. Heine, *Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie*, Göttingen 1986; E. Drewermann, *Die Frage nach Maria im religionswissenschaftlichen Horizont*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 66/2 (1982), 110/114.

²⁰ E. MAECKELBERGHE, *Desperately Seeking Mary; A Feminist Appropriation of a Traditional Religious Symbol*, Pharaos Publishing House, Kampen 1991, 42 and 85.

²¹ E. GÖSSMANN (e.a.), *Maria - für alle Frauen oder über allen Frauen*, Herder Verlag, Freiburg 1989, 178.

²² F. COURTH, *La Mère de Dieu: une déesse chrétienne?* in: *Etudes Mariales* 44/45 (1988), 78.

Marian discourse of feminism seems to be handicapped by a rather ironical contradiction which amounts to quasi-schizophrenic conceptualization. Feminism, on the one hand, shies away from describing and pinning down what constitutes the feminine in woman, pointing out that what pertains to man pertains also to woman. At the same time, it rejects extant characterizations with the argument that they were established by men. On the other hand, when dealing with symbolizations of God, Mary and Goddess, constant reference to the feminine is made, and the categories of differentiation rejected on the psychological and anthropological level are reintroduced and readily used.

Culture-oriented «theological» discourse operates with the model of cultural relativism. It is in the logic of this model to suggest and promote what we would like to call an evocative-associative symbolization. Symbols have great potential of appeal and inspiration. The proper of the evocative-associative symbol is to evoke symbols by way of association, where images evoke related images and trigger ever more related symbols following the path of horizontal extensivity. Evocative-associative symbolization exhausts itself in mere juxtaposition of images. This is the reason why culture-oriented theological discourse tends to produce an *omnium-gatherum* of marian symbolizations. The power of true symbolization is re-evocative. Its primary meaning evokes the latent meaning understood as the meaning of the signifier. Such is possible only where theological discourse operates in cultural analogy. Permit me to conclude this section with a joke based on cultural stereotypes.

Two Americans visiting Switzerland were discussing Europe. One of the Americans rather cynically mentioned that there was nothing beautiful in Europe: «Cathedrals are old and dusty; the castles are without bathrooms; the art is not beautiful, for the most part it is religious art, having none of the squares and circles that you find in our progressive American art; there is nothing beautiful in Europe.» His compatriot, pointing to the

Alps, said, «But don't you think Switzerland is beautiful?.» The answer was, «Take away the scenery and what have you got left?.»

Evocative-associative symbolization reaps a similar result. Take away the scenery of marian symbolizations and what have you got left?

IV. RELIGIOUS CULTURE

Religious culture, as mentioned, designates a climate or atmosphere of pervasive religiosity or the absence thereof. We likewise pointed out that it was the task of theology (mariology) to assess the eschatological attitudes of a given culture, and we did not keep silent about the difficulty of ascertaining and dealing with pervasive religiosity or its absence.

We would like now to look at three scenarios of religious culture. They were formulated in and on behalf of the cultural, and in part of the religious situation in Germany. Each one of these scenarios was set within the context of its eschatological orientation. The question to pursue is how can marian discourse impact on these scenarios.

Negative eschatology

A recent characterization of German society and culture spoke of Ego-culture and ego-society.²³ People are no longer dancing around the golden calf but around the golden self, that is around themselves. They practice a variant of *gay nihilism*, that is the perfect Ego-cult without guilt-trip. The immediate personal concern is the only concern there is. Bonding, commitment and solidarity are part of the vocabulary of a different age and a different planet. The concentration on the self once considered a moral deficit has been promoted to a categorical imperative. Freedom is freedom from obstruction of immediate personal

²³ «Tanz ums goldene Selbst», in: *Der Spiegel* 22 (1994), 58-74.

gratification. This new philosophy of life is a combination of consumerism and media-culture. Media-culture projects consumerism as continually maximized and accelerated gratification. The hunt for the instantaneous and ever more pleasurable is on, and it totally mobilizes the individual's attention and energy. *Gay nihilism* is a form of negative eschatology, for the *Letztbaltungen* become *Jetztbaltungen*, that is eschatology is reduced to the self and the present.

Whatever the precise social and sociological reality of this mentality, it points to a negative realization of religious culture. It nullifies any eschatological attitude. This is one of the habitual situations of present day «religious culture», in German-speaking countries not only. It stands to reason that neither marian theological culture nor marian faith-culture – as defined – will be able to have an immediate impact on *gay nihilism* or negative eschatology. Recognition of the facts alone does not suffice. We need to measure the distance between this negative marian religious culture and authentic marian theological and faith culture. This will help us to determine to which extent theological culture has to be stretched in order to reach *gay nihilism* and its negative eschatology. It is not the purpose of this presentation to develop a full-fledged pastoral strategy. However, it would seem that an extensive interpretation of Mary's role as virgin and mother could warrant in the long run a successful outreach to *gay nihilism*. Negative eschatology can only be reversed through fundamental trust in a more comprehensive understanding and reality of life and the progressive personal involvement in it. The experience of affective security as extensive interpretation of Mary's motherly qualities, and gratuitousness as reflecting an important dimension of her statute as virgin, could possibly open the road to a more genuine understanding of eschatology, granted they are existentially conveyed by a deeply marian minded person. The marian approach to this situation is primarily *therapeutic*.

Artificial eschatology

The second scenario deals with a more fully articulated religious culture. Again, it would be most difficult to determine its statistical importance. However, we are dealing with a specific *religious* climate, in other words, with at least some understanding for the need of eschatology. The following expression of religious culture has been formulated by the German theologian S. Vierzig, and deals essentially with the German religious situation. The organizing principle or fundamental thrust is based on the resurgence of the feminine in religion, (*Sehnsucht nach den Müttern. Von der Renaissance des Weiblichen in der Religion*, 1991).

Postmodern religious culture rediscovers the feminine dimension of religion, and thus speaks of a feminization of religious needs. The salient features of the renascent feminine in religious culture are (1) the tendency toward remythization of religion. This tendency is typical of so-called Alpha-religions which are oriented backward and whose main scope is to find the origin of all things at the beginning of time, in myths or nature. (2) A second feature is the search for harmony or harmonization. Unity and totality are here the key words. (3) The feminization of religious needs fosters spiritual activity over and against the primacy of the rational. Experience and practice of religion are fashionable again. Finally, (4) the image of the Godhead is decidedly feminine and reflects the influence of feminist theology.²⁴

The eschatological stance of this religious culture is evident, even if it does not point to the ultimate future but to the origin of all things. Eschatology is understood as the quest for unity, totality and harmony. A closer look at the way in which said eschatology is brought about shows that in fact it is the subject itself who creates unity and harmony. Totality is not reached through exodus from self or partial abandonment of self in order to better

²⁴ S. VIERZIG, *Sehnsucht nach den Müttern. Von der Renaissance des Weiblichen in der Religion*, Kohlhammer Verlag, Köln 1991, 24-51.

connect with totality but it is reached in and through amplification of self-consciousness. The identification with the origin, with totality, harmony and unity remains mere autosuggestion. Thus eschatology becomes an artificial notion and projects only the impression of centrifugal religious culture, whereas in fact it denotes a centripetal movement of uninhibited self-appropriation. Is there any difference between negative eschatology and artificial eschatology? The answer is no, if we consider the actual contents of both: in both cases eschatology is reduced to self. The difference lies in the modality of their presentation. Artificial eschatology masks the absence of eschatology. It is deceptive. Feminization of religion as presented here leads to self.

The task of mariological discourse (theological culture and/or faith-culture) is here one of critical assessment. It has to unmask artificial eschatology for what it is: religious narcissism garbed as feminization of religious needs. Further, it should point out what true feminization of religion means, as it appears in the reflection about Mary and the spiritual journeying with her. Key to such critique is that the marian understanding of feminization of religion is based on de-privatization of self and its re-socialization in Christ. Again, the marian approach in this situation is primarily *critical*.

Broken eschatology

Our third scenario is situated within the ecclesial context of German-speaking countries. It is based on the general assessment that large numbers of Catholics, without being in rupture with their Church necessarily, have opted for internal emigration. Their problem is anomia, a lack of effective identification with the whole or certain aspects of the Church's message. Secular values and habits weigh heavily on their ability to cope with the norms and objectives of the Church. Religious culture in this case is in fact a somewhat and sometimes largely secularized faith-culture.

The description of this scenario as well as the solutions offered (related to mariological discourse) stem from two German theologians (W. Beinert and Barbara Gerl). The two assessments are more than ten years apart. The first was written in 1976, the second in 1988.²⁵ Both mention as typical of contemporary religious culture the search for freedom. Its pursuit is characteristic of modernity, and can be identified with freedom of thought (Enlightenment), freedom from social repression, freedom of self from *Super-Ego* and *Id* (Freud), and in its most radical expression with emancipation (freedom for the sake of freedom). A second general characteristic deals with the pursuit of meaning amidst trial, hardship, darkness, guilt and overall existential meaninglessness. Other aspects can be added: the need to deal with material affluence, the commitment to others, the culture of dissipation.

Both authors attempt to show that mariological discourse can act as corrective of this orientation and its related broken eschatology. Broken eschatology precisely pinpoints a *Letzthaltung* which theoretically is known and accepted but does not have a real bearing on our existence. Mary's freedom *for* God is an integral part of the logic of salvation. God's epiphany is an epiphany of divine and human freedom, and it is in the concert of both that true eschatology can be pursued. Similarly, the loss and search for meaning finds a corrective answer in Mary's redeemed existence, which is both model and fulfilled promise of our own eschatological fulfillment. Thus, this third expression of religious culture, thanks to mariological discourse, is able to retrieve authentic eschatology. The marian approach in this situation is primarily *corrective*.

Negative eschatology, artificial eschatology and broken eschatology are but three scenarios of present German religious cul-

²⁵ W. BEINERT, *Zugang zu Maria - Ansatzpunkte für eine zeitgemässe Marienverehrung*, in: ID. (hrsg.), *Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, Herder Verlag, Freiburg 1977, 17-25; H. B. Gerl-Falkovitz, *Maria und die Situation des Glaubens in Deutschland*, in: *Oktoberwoche* 1989 (Schönstatt/Vallendar), 82-94.

ture. It was our attempt to show that in each one of these situations marian discourse has its bearing. Its role is to heal, to criticize and to complement or correct. Healing, critique and «correction» are among the most important means mariology has at its disposal in dealing with religious culture.

* * *

In retrospect we are happy to point out that theological marian culture in German-speaking countries is neither esoteric nor unilaterally ideological, and that it is not wedded to a special school or theological system. Its objectivizing and comprehensive thrust opens many doors to fruitful dialogue with numerous facets of marian and mariological tradition. Thus it is an invitation to objective appropriation. As noted, marian theological culture at this time has solid ecclesiocentric roots and reflects an evident ecclesial orientation. German mariology is further characterized by theological realism, carefully balancing out historical foundation and theological meaning. It is not praxis-oriented in the sense of ideological praxis-orientation but by integrating practical elements (faith-culture) in its discourse and their positive valuation. Thanks to its traditional dialogical orientation (ecumenical aspect) the proverbial «ivory tower» mentality is overcome more easily, yet without smothering healthy and constructive critical sensitivity.

All these aspects constitute valuable assets in dealing with culture-oriented theological discourse. In spite of its theological shortcomings, as pointed out, culture-oriented «theological» discourse presents a highly visible profile. It is in the public eye, not primarily because of the content of its message but because of the powerful ingredients of religious culture in its discourse. Practicing intellectual reductionism, it tends to obscure authentic mariological discourse and to water down faith-culture. Above all, culture-oriented theological discourse presents us with a *chaotic image of Mary* which is confusing for the believer and misleading for those in search of the authentic image of Mary. In like circum-

stances, a strong expression of faith-culture constitutes an important bridge between theological culture and culture-oriented theological discourse. Faith-culture, although only gradually, absorbs theological culture and transforms it into existential categories of faith-culture. It rivals with culture-oriented discourse for greater visibility, and has considerable bearing on public attention. It contains many elements of non-reflective and popular nature which puts it in the neighborhood of religious culture and culture-oriented «theological» discourse. Closely linked to theological culture, faith-culture is called to exercise an important role of mediation. On the other hand, religious culture always needs to be liberated and redeemed from itself. It is an integral part of any program of evangelization and deserves special attention.

A fruitful dialogue on all levels mentioned necessitates the availability of a marian model of dialogue able to bridge the various divides, and comprehensive enough to integrate theological culture as well as faith-culture. Such a model should be *narrative, iconic, mystagogical* and *communitarian*. (1) The *narrative* element reflects the Church's memory of Mary as it is steeped in scripture and tradition. We are part of that memory: we receive, cultivate and enrich it. The narrative element likewise reflects our own vocation as *homo viator* and pilgrim. It reminds us that salvation history is journey in the spirit. The narrative dimension finds its practical application in the prayer of the Rosary and in pilgrimages. (2) The *iconic* element visualizes and makes present the figure of Mary. It makes Mary's psycho-spiritual profile visible, suggests similarity and allows for a certain identification and encounter with her. The iconic element conveys an incarnational dimension where proximity and presence of Mary are discernible. On a practical level, the iconic element stresses the importance of marian images, icons in particular. This means that we are *capax Mariae*, she has a *concretizing* function on behalf of our faith. (3) The *mystagogical* element reminds of the existing dissimilarity between us and Mary. She *is* different and as such she is also a religious

ideal. There exists a psycho-spiritual need for the religious ideal to counterbalance tendencies of unilateral identification. The mystagogical element further presents Mary as the one who leads and introduces us into the presence and the trinitarian mystery of Christ. Apparitions are an example of Mary's mystagogical activity; in a still deeper sense, she introduces us to the mystery of the Church and that of the Eucharist. Simultaneously, Mary's gratuitous self-giving leads us to concrete realizations of charity. (4) The *communitarian* dimension points to the solidarity with Mary in salvation. It is a reminder that we are, like Mary, re-socialized in the mission of Christ, and that a genuine *sentire cum Maria* cannot be separated from an honest *sentire cum Ecclesia*. In a special way, Mary congregates us in the both unifying and centripetal force of the Spirit. On a more popular level, the communitarian dimension encourages marian feasts and popular celebrations of her name.

All of these elements have not only marian but epochal historical bearing. They promote the existential affirmation of the totality of being in its concrete expression. This affirmation, as it is concretized in the person of Mary, would seem to be a powerful antidote against religious narcissism and postmodernist chaotic symbolization.

Literature

- S. B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, Orbis Books, Maryknoll 1992.
- R. BÄUMER - L. SCHEFFCZYK, *Marienlexikon*, Bde 1-6, hrsgg. im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg E. V., EOS, Verlag, St. Ottilien 1988-1994.
- W. BEINERT - H. PETRI, *Handbuc der Marienkunde*, Verlag F. Pustet, Regensburg 1984.
- W. BEINERT, *Heute von Maria reden? Kleine Einführung in die Mariologie*, Herder Verlag, Freiburg 1973.
- M. SEYBOLD (hrsg.), *Maria im Glauben der Kirche*, Franz-Sales-Verlag, Eichstätt/Wien 1985.
- S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1991.
- H. STIRNIMANN, *Marjam: Marienrede an einer Wende*, Universitätsverlag Freiburg/CH 1989.

CULTURE AFRICAINE ET REFLEXION THEOLOGIQUE SUR LA VIERGE MARIE, LA MERE DE JESUS

DOSITHÉE ATAL SA ANGANG E.
Professeur aux Facultés Catholiques de Kinshasa, Zaïre

Preliminaires

Avant toutes choses, je remercie vivement les Organisateurs de ce Colloque International de Mariologie de m'avoir invité à y participer activement et de m'avoir assuré toutes les facilités de voyage et de séjour à l'Etranger.

Ma contribution à cette Rencontre répond à une double conscience de responsabilités et d'exigences. En effet, d'une part, l'Africain qui aborde le thème en question voudrait être porteur d'un message où il se situe pleinement dans sa propre Culture. Et d'autre part, la perception du message est proposée comme une facette susceptible de faire apprécier par des Bénéficiaires des autres Cultures non africaines l'incommensurable richesse de la Révélation du mystère du salut chrétien adressé à tous les hommes de bonne volonté et profitable à tous les peuples.

Ainsi donc, mon propos en parlant de la Vierge Marie, la mère de Jésus et la mère de Dieu, se préoccupe d'être l'annonce d'une Bonne Nouvelle venue d'un horizon culturel sensiblement différent de celui de l'Occident et de l'Orient. Une telle annonce a l'ambition d'être fructueusement partagée par l'ensemble de la Communauté chrétienne, dans un même contexte d'interpellation de la Révélation divine adressée et ouverte à toutes les Cultures, dans leur diversité et leur complémentarité.

C'est dire que l'apport africain attendu et que nous exprimons de plusieurs manières, loin de se présenter comme une recette folklorique, doit être accueilli comme un appel fait aux autres Cultures à s'ouvrir davantage aux richesses spirituelles de l'Universel.

Le développement de mon exposé s'accomplira en trois temps. Notre premier regard de la recherche sur le thème prendra en compte comme point de départ les données historiques de l'Écriture et de la Tradition chrétienne en ce qui concerne l'événail des titres décernés à Marie.

Dans la représentation qui y est faite de la personne de Marie, nous chercherons à comprendre comment a été assumé le statut propre de Marie mais cela toujours en référence au statut de son Fils.

Au deuxième moment de notre étude, nous nous appliquons à relever la part d'évaluation des titres les plus significatifs de Marie à la lumière de la Culture africaine. La question en cours à ce niveau est celle de savoir comment l'intelligence et le cœur des Africains réagissent devant les énoncés de foi relatifs aux appellations de Marie, et quant au contenu de ses titres et quant à leur expression dans la vie de ces peuples d'Afrique. Nous y retiendrons particulièrement la dimension du titre de MERE.

Quant à la dernière étape de notre démarche de la lecture du thème, il s'agira de dégager brièvement les principaux courants et axes de pensée en fait d'orientation théologique de la christologie et de la mariologie aujourd'hui, en retenant, de Marie, le rentissement du titre de MERE.

I.

LA REPRESENTATION DE MARIE DANS L'ECRITURE ET LA TRADITION CHRETIENNE

En considérant les faits historiques et littéraires de l'Écriture et de la Tradition chrétienne, nous sommes confrontés, d'em-

blée, à un problème crucial: *à quel portrait y répondent les appellations décernées à Marie?*

En guise de réponse à l'interrogation ainsi exprimée, on peut retenir cette pensée attribuée à Saint Bernard de Clervaux selon laquelle *de Maria numquam satis*: de Marie, on ne dira jamais assez.

Face à une immense littérature dont le rythme de production et de parution est loin d'être maîtrisé¹, force est de constater que des vingt-sept écrits du Nouveau Testament, six seulement² parlent explicitement de la personne de MARIE sous des titres les plus divers: *femme, servante, mère et vierge, mère de Jésus, mère du Seigneur*, etc.

Ainsi se pose la question suivante: *quelle est la représentation de Marie qui se fait jour dans les livres du Nouveau Testament?* Notre coup d'oeil sur les dossiers tiendra compte de l'ordre chronologique des écrits du Nouveau Testament.

¹ A part la mention de l'un ou l'autre grand commentaire des livres du NT, nous avons retenu quelques indications des outils de travail consultés: Braun, F.M., *La Mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, Tournai (Casterman), 1954, 2me éd., de La Potterie, I., *La Mère de Jésus et la conception virginale du Fils de Dieu. Etude de théologie johannique*, in «Marianum» 40 (1978), 41-90; id. *Marie dans le mystère de l'alliance* (Jésus et Jésus-Christ, 34) Paris, 1988; Feuillet, A., *Jésus et sa mère d'après les récits de l'enfance de Lc 1-2 et d'après Saint Jean. Le rôle de la Vierge Marie dans l'histoire du salut et la place de la femme dans l'Eglise*, Paris, 1974; Galot, J., *Marie dans l'Evangile* (Museum Lessianum, section théologique, n° 53), Paris-Louvain 1958; Ferlay, P., *Marie mère des hommes*, Paris, 1985; George, A., *Marie dans le Nouveau Testament* (Cahiers Marials), DDB, 1981; Guardini, R., *La mère du Seigneur*, Paris 1961; Kniazeff, A., *La Mère de Dieu dans l'Eglise orthodoxe*, Paris, 1990; Laurentin, R., *Court Traité sur la Vierge Marie*. Ed. post-conciliaire, Paris, 1968; Legrand, L., *L'annonce à Marie* (Lectio divina, n° 106), Paris, 1981; Räisähem, H., *Die Mutter Jesu im NT* (Annales Academiae scientiarum fennicae), Helsinki, 1969; Rouet, A., *La vie et la vie chrétienne* (Collection Croire au-jourd'hui), DDB/Bellarmin, 1978; Schelke, K.H., *Die Mutter des Erlösers. Ihre biblische Gestalt*, Düsseldorf, 1958; Serra, A., *Marie à Cana. Marie près de la croix* (Collection Lire la Bible, n° 64), Paris, 1983; id. *Maria secondo il Vangelo*, Brescia, 1988, 2me éd.

² Il s'agit de *Ga, Mt, Mc, Lc, Jn* et *Ac*.

1. LA FIGURE DE MARIE DANS LES LETTRES PAULINIENNES.

Tout en reconnaissant que la partie du tissu évangélique qui parle de Marie, dans une histoire qui concerne son Fils, de la naissance à la mort-résurrection, est de loin plus développée, nous devons savoir que c'est à l'apôtre Paul que revient le mérite de trois sortes de témoignages. L'un est direct et suffisamment complet en lui-même sans être littéralement explicite tandis que les deux autres sont indirects et implicites.

Comme première forme de témoignage direct chez Paul concernant Marie, il faut relever le passage de la lettre aux Galates, où Paul ne cite pas littéralement le nom de Marie mais de toute évidence, la référence à Marie est explicite et sans équivoque:

«Lorsque les temps furent accomplis, Dieu a envoyé son Fils. *Né d'une femme, il a été sujet de la Loi juive* pour racheter ceux qui étaient sujets de la Loi et pour faire de nous des fils...» (Ga 4,4-5).

La sobre évocation de la maternité divine de Marie renvoie clairement au fait historique de la naissance de Jésus, Fils de Dieu. Cette affirmation unique dans le Corpus paulinien éclaire d'une lumière nouvelle la personnalité du Fils de Dieu dans sa relation à la femme qui lui a donné le jour³ En effet, cette femme par laquelle le Fils de Dieu s'incarne (Ga 4,4) et entre ainsi dans la trame de l'histoire humaine, c'est sans aucun doute la Vierge Marie.

Par ailleurs, Paul énonce deux autres approches cette fois indirectes mais relatives à la mariologie. Il s'agit notamment

³ La préoccupation christocentrique de la pensée paulinienne saute aux yeux à chaque affirmation. C'est dans le passage de la lettre aux Galates que Paul évoque avec discrétion les origines historiques du Christ. Il y montre comment il est soumis aux conditions humaines dans l'obéissance à la Loi juive. Parmi les grands commentateurs de la lettre aux Galates, il y a lieu de signaler Bonnard, P., *L'épître aux Galates* (Commentaire du NT, n° 9), Neuchâtel/Paris, 1953; Lagrange, M.J., *Epître aux Galates* (Études Bibliques), Paris, 1950; Mussner, F., *Der Galaterbrief* (HTK zum NT, IX), Herder 1974; Schneider, G., *Der Brief an die Galater* (Geistliche Schriftlesung, 9), Dusseldorf, 1968; Viard, A., *Epître aux Galates* (Sources bibliques), Paris, 1964; Zerwick, M., *Der Brief an die Galater* (Klein-Kommentar zur Heiligen Schrift), Dusseldorf, 1964.

d'abord du cas du passage de 1 Co 15,45, où Jésus Christ, en tant que *le dernier Adam* est présenté comme «un être spirituel donnant la vie». Et dans le contexte de la comparaison entre «le premier Adam» et «le dernier Adam», une allusion est sous-entendue concernant implicitement la question de la nouvelle Eve.

Dans un autre passage de ses lettres, Paul expose sa conception de la foi d'Abraham, qui «devint le père de tous les croyants incirconcis...» (Rm 4,11).

Il y a lieu de lire en ce témoignage une allusion indirecte d'après laquelle Marie sera présentée plus tard comme la mère de tous les croyants. La déclaration d'Elisabeth à l'égard de Marie: «Bienheureuse celle qui a cru» (Lc 1,45) porte un même contenu de signification que les propres paroles de Marie en action de grâces au Seigneur: «...Oui, désormais, toutes les générations me proclameront bienheureuse» (Lc 1,48).

Voyons à présent dans le détail comment les textes néotestamentaires concernant Marie parlent d'elle et quelle est la teneur des événements qui sont mêlés à sa vie et à son destin. Ce qui est dit de Marie couvre toute la complexité du mystère de sa personne. Sans doute les quatre évangiles et le livre des Actes des Apôtres nous fournissent-ils sur Marie des renseignements assez limités dans leur ensemble mais ils sont tout de même suffisants pour permettre de relever les traits essentiels de la vie et de la personnalité de Marie.

C'est dans les évangiles que l'éventail des titres personnels décernés à Marie revêt un relief saisissant et invite à l'approfondissement de leur signification ainsi que l'on peut s'en rendre compte.

2. LA FIGURE DE MARIE DANS LES ÉVANGILES

En tout premier lieu, apparaît l'appellation du nom lui-même de MARIE.

Le message de Dieu est adressé à une vierge du nom de MARIE, accordée en mariage à un homme du nom de Joseph (Lc 1,26-27; Mt 1,18).

Ayant accueilli l'action de l'Esprit Saint dans sa vie (Mt 1,18; Lc 1,35) avec une grande disponibilité à la Parole de Dieu (Lc 1,38), Marie mène une existence marquée par la plus grande simplicité et une étonnante discrétion (Lc 2,19,51), de la naissance de son fils (Lc 2,1-20) aux premiers temps de la croissance de l'enfant (Lc 2,21-52).

L'accompagnement de Marie dans le ministère de son fils est entouré de silence. Par ailleurs, entre le temps de l'inauguration du ministère de Jésus (Jn 2,1-12) et la présence de la mère au pied de la croix (Jn 19,27), Marie aura manifesté visiblement sa sollicitude maternelle envers son fils (Mc 3,31-35; Mt 12,46-50; Lc 8,19-21) dans un grand effacement devant la mission de Jésus (Jn 2,4; Lc 11,27).

Ainsi sur un total de dix-neuf emplois dans le NT⁴, le nom de MARIE se maintient comme le titre d'un individu bien déterminé. De ce fait, la mention de ce nom de Marie relève soit de la main du Rédacteur⁵, soit de la bouche des Auditeurs⁶.

Ensuite, en relai apparaît le titre de la MERE DE JESUS⁷ ou SA MERE⁸ ou encore dans la proximité du titre de la MERE DE

⁴ Alors qu'il n'est cité qu'une seule fois dans l'évangile de Marc (6,3), le nom de Marie apparaît avec une fréquence de cinq fois chez Matthieu (1,16.18.20; 2,11; 13,55), de douze fois chez Luc (1,28.30.34.38.39.41.46.56; 2,5.16.19.34) et d'une seule fois dans les Actes des Apôtres (1,14). Cfr Morgenthaler, R., *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich-Stuttgart, 1958.

⁵ Relèvent du Rédacteur: Mt 1,16.18.20; 2,11; 13,55; Mc 6,3; Lc 1,27. (30 = Ange). 34.38.39.41.46.56; 2,5.16.19.34; Ac 1,14.

⁶ Mc 6,3; 13,55.

⁷ Le titre est prononcé soit par le Rédacteur (R) soit par les Auditeurs (A) soit par Jésus lui-même (J): Mt 1,16.18 (R); 2,11. 13.14.20.21 (R); Mc 6,31-32 (R); 3,33.35 (J); Lc 2,33 (R); 2,48.51; 8,19 (R); 8,20 (A); 8,201 (J); 11,27 (A); Jn, 2,1.3.5.12 (R); 6,42 (R); 19,25ab (R); 19,27 (J); Ac 1,14 (R).

⁸ La mention de la Mère de Jésus ou sa Mère est la plus fréquente; Marie sa Mère (Mt 1,18; 2,11), l'enfant et sa mère (Mt 2,13.14.20.21), sa mère (Mt 13,55). A cette nomenclature se joint une autre formulation: ...Marie de laquelle naquit Jésus (Mt 1,16), elle enfantera un fils (Mt 1,21.23), enfanter un fils (Mt 1,25).

MON SEIGNEUR (Lc 1,43) est le plus employé dans les quatre évangiles avec une insistance toute particulière chez Mt, Lc et Jn.

Quant au titre de FEMME⁹ pour caractériser Marie, on le rencontre d'abord une fois dans le contexte de présentation paulinienne des origines humaines du Fils de Dieu (Ga 4,4-5), mais ensuite, dans le récit de l'Ange décrivant, par rapport à Joseph, le statut de Marie, «*sa femme*» (Mt 1,16.20.24).

Par ailleurs, caractéristique à cet égard est l'appellation de *Femme* adressée par Jésus à sa mère, en deux circonstances singulières dans l'évangile de Jean: d'abord, en Jn 2,4, à l'inauguration de son ministère à Cana de Galilée et puis, en Jn 19,26, à l'approche de la clôture de ce même ministère, à la croix.

À côté du titre de SERVANTE DU SEIGNEUR (Lc 1,38) par lequel Marie se désigne elle-même, il y a le titre de *Fiancée à Joseph* (Mt 1,18) et de VIERGE fiancée à un homme du nom de *Joseph*" (Lc 1,27.34; Mt 1,20).

Ainsi les textes évangéliques qui parlent de Marie se répartissent en deux grands répertoires: d'un côté, les récits des évangiles dits de l'enfance (Mt 1-2 et Lc 1-2); de l'autre, un ensemble d'épisodes couvrant, dans les quatre évangiles en des contextes divers, la période du ministère de Jésus.

Notre examen de textes commencera par ceux de la dernière catégorie.

3. LA FIGURE DE MARIE DANS LES ÉVANGILES EN DEHORS DE Mt 1,1-2,23; Lc 1,1-2,52

Dans le cadre ainsi défini, il faut épingler quelques épisodes évangéliques occasionnels du ministère public de Jésus.

Pendant que Jésus prêche aux foules, se produit une spectaculaire intrusion des membres de famille de Jésus. Il s'agit plus précisément de *sa mère et ses frères* (Mc 3,31; Mt 12,46; Lc 8,19). En un rappel vigoureux, ils revendiquent leur droit à lui parler.

⁹ Ga 4,4 (R); Mt 1,20.245 (R); Jn 2,4 (J); 19,26 (J).

Jésus saisit l'occasion pour mettre les choses au point concernant le statut tout particulier de sa mission.

Dans l'exercice de son ministère, Jésus prend ses distances vis-à-vis de sa famille. En effet, devant des auditeurs porteurs d'un message de la part de ses proches, Jésus interroge: «Qui est ma mère? et mes frères?» (Mc 3,33).

L'anxiété et la sollicitude d'une mère reçoivent ainsi comme récompense et comme prix l'appel à un dépassement de niveau des choses. En effet, «regardant tout autour de lui, il dit: voici ma mère et mes frères. Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-ci m'est un frère et une soeur et une mère» (Mc 3,34-35). Et ailleurs, définissant le vrai sens du privilège de la maternité de Marie, Jésus déclarera: «Heureux plutôt ceux qui écoutent la Parole de Dieu et la mettent en pratique» (Lc 11,28).

La véritable parenté de «frère, de soeur et de mère» dont Jésus se réclame est donc celle qui se définit davantage en faveur de «celui qui fait la volonté du Père» (Mc 3,35; Mt 12,50). Il s'agit de «ceux qui écoutent la Parole de Dieu et la mettent en pratique» (Lc 8,21).

L'évangéliste saint Luc profite sans doute de la même occasion de la prédication de Jésus à la foule pour faire entendre la proclamation faite par une femme du milieu de la foule à l'adresse de la mère de Jésus: "Heureux le ventre qui t'a porté et les seins que tu as sucés» (Lc 11,27).

La leçon est donc claire: pour Jésus, la véritable béatitude dont doit pouvoir se réclamer Marie, la mère de Jésus, consiste en ce qu'elle écoute la Parole de Dieu et la garde en son coeur. Mais auparavant, les mêmes membres de famille de Jésus, les siens, sont en émoi. Ils apprennent que Jésus est pris d'un excès de zèle. Il faut absolument l'empêcher de faire des folies (Mc 3,21). C'est pourquoi, ils se mettent aussitôt à sa recherche.

Par ailleurs, ce Jésus dont on parle tant est bien connu dans sa patrie et dans son milieu d'origine, où il avait été élevé (Mc 6,1). L'identité personnelle de Jésus se trouve ainsi bien établie.

Il est, en effet, «le charpentier» (Mc 6,3), «le fils du charpentier» (Mt 13,55), «le fils de Joseph» (Lc 4,22; Jn 6,42) et «le fils de Marie» (Mc 6,3).

De toute manière, on connaît donc bien les origines humaines de Jésus et ses racines familiales. On ne manque pas de s'interroger: «sa MÈRE ne s'appelle-t-elle pas MARIE?» (Mt 13,55). Dans tous les cas, on connaît son *père* et sa *mère* (Jn 6,42), ses frères et soeurs (Mc 6,3; Mt 13,54; Jn 6,42).

C'est précisément ce Jésus qui a émerveillé son auditoire par le contenu de sa prédication. Ce faisant, il a placé les gens devant l'éclat de ses miracles. Il s'en est suivi étonnement et stupéfaction: d'où lui vient ainsi donc tant de science et de sagesse (Mc 6,2; Mt 13,54; Lc 4,23)?

4. LA FIGURE DE MARIE DANS LES ÉVANGILES DE L'ENFANCE DE JÉSUS (Mt 1,1-2,23; Lc 1,1-2,52).

La lecture des évangiles de l'enfance¹⁰ ne nous place pas devant la rigueur d'un déroulement biographique et chronologique de l'enfance de Jésus. Il s'agit bien davantage d'une articulation de la révélation divine, nette et progressive de l'identité de Jésus, à la lumière de la foi de la Communauté chrétienne des premiers temps.

a. *Marie dans la tradition de l'évangile de Matthieu*

Dans l'évangile de Mt, ce qui frappe dès l'abord, c'est l'alternance de deux titres prioritaires de Marie: d'une part, la mention de Marie comme identification précise d'une personne bien déterminée¹¹; et d'autre part, la récurrence du titre *de la Mère de Jésus*.

¹⁰ Laurentin, R., *Structure et théologie de Luc 1-2* (Etudes Bibliques), Paris, 1957; id. *Court Traité*, pp.22-32; Perrot, C. *Les récits de l'enfance de Jésus: Mt 1-2 et Lc 1-2* (Cahiers Evangile, n° 18), Paris 1972.

¹¹ Gnllka, J., *Das Matthäusevangelium* (HTK zum NT, I.), Herder, 1986; Schnackenburg, R., *Matthäusevangelium* (Die neue Echter Bibel, Herder I.), 1985; 1987.

L'évangile de Mt attire l'attention sur les particularités de la présentation des trois personnages de la Sainte Famille.

La description de l'identité de Marie est faite pour ainsi dire exclusivement en rapport avec le personnage de Joseph et citée en rapport à lui (Mt 1,16.18-25; 2,1-23). C'est ainsi que dans l'arbre généalogique de Jésus Christ, à l'apparition du nom d'un de ses ancêtres Jacob (Mt 1,15), il est dit que celui-ci «engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle naquit Jésus, que l'on appelle Christ» (Mt 1,16). Et pour décrire l'origine de Jésus, mention est faite de «Marie, sa mère, accordée en mariage à Joseph, «son mari» (Mt 1,19).

En ce qui concerne le cas de Joseph lui-même, celui-ci est en proie à un grave drame de conscience dans son projet de vie avec Marie. En effet, homme juste, il reçoit de l'Ange du Seigneur l'ordre suivant: «Ne crains pas de prendre chez toi Marie, ta femme» (Mt 1,20). Et Joseph de s'exécuter: «il prit chez lui sa femme» (Mt 1,24). A la naissance de Jésus, les Mages venus de l'Orient, «entrant dans le logis, voient l'enfant avec Marie, sa mère...» (Mt 2,11). Et lors de la fuite en Egypte, Joseph recevra de nouveau l'ordre de partir avec «l'enfant et sa mère» (Mt 2,13). Il exécute l'ordre avec promptitude: il prend l'enfant et sa mère (Mt 2,14). Au retour d'Egypte, Joseph reçoit encore l'ordre de prendre avec lui «l'enfant et sa mère» pour regagner la terre d'Israël (Mt 2,20). De nouveau, Joseph s'exécute: «il se leva, prit avec lui l'enfant et sa mère, et rentra dans la terre d'Israel» (Mt 2,21), pour s'établir définitivement à Nazareth (Mt 2,23).

Quant à la présentation du troisième personnage, Mt se préoccupe de proclamer combien Jésus se situe dans la ligne de l'accomplissement des prophéties divines de l'Ancien Testament. Pour cela, la mise en évidence de la personne de Jésus se trouve au coeur des affirmations de son identité. Aussi un tel contexte appelle-t-il la présentation de la personnalité de Marie, épouse, mère et vierge (Mt 1,23).

Cette présentation s'éclaire à la lumière du fait que Jésus, tout en étant notre Emmanuel, «Dieu-avec-nous», est bel et bien le fils de Marie, né de manière étonnante d'elle seule (Mt 1,18.25); bref, il vient de Dieu seul. Fruit de l'Esprit Saint (Mt 1,18.20), il

est accueilli par Marie. L'attention que retient tout naturellement un nouveau-né, 1^e fils de Marie, rejaillit sur la mère. De cette manière, la foi des premiers chrétiens était centrée sur Jésus: sa naissance au sein de son peuple et son accueil privilégié par les seuls marginaux.

En ce qui concerne Marie, sa personne se découvre dans une insaisissable zone d'ombre, de silence et de discrétion. Tandis que les textes témoignent, en la personne de Jésus, de l'irruption du Royaume de Dieu chez les hommes et que tout se résume en l'annonce de cette Bonne Nouvelle, l'optique sur Marie est bien précise. Sa présence est liée à celle de Joseph. En effet, l'existence légale de Marie est assumée par Joseph, dans la descendance davidique. C'est lui qui donne le nom de Jésus comme c'est la règle en Israël (Mt 1,21-25). C'est de cette manière que s'affirme la signification de la généalogie établie en tête de l'évangile matthéen (Mt 1,1-17) et qui consacre Jésus dans la lignée royale comme Messie et Christ.

Ainsi donc, Mt, qui rapporte la nouvelle bouleversante de la conception virginale de Jésus (Mt 1,22-23.25), est porteur et témoin d'une tradition chère à son milieu et à sa communauté.

b. *Marie dans la tradition de l'évangile de Luc*¹²

A l'annonce de la naissance de Jésus, l'ange Gabriel «est envoyé par Dieu... à une jeune fille accordée en mariage à un homme du nom de Joseph, de la famille de David. La jeune fille s'appelait Marie» (Lc 1,26-28).

La salutation de l'Ange à l'adresse de Marie (Lc 1,28) met en avant trois motifs susceptibles de rassurer l'interlocutrice du messager divin: le fondement de la joie («réjouis-toi») s'explique par le fait que Marie jouit de la faveur divine («la comblée de grâce») et de la présence du Seigneur qui l'assiste («le Seigneur est

¹² Kremer, J., *Lukasevangelium* (Die neue Echter Bibel. Kommentar zum NT mit der Einheitsübersetzung), Würzburg, 1988; L'Eplattenier, C., *Lecture de l'évangile de Luc*, Paris, 1982; Morris, I., *L'Évangile selon Luc*, Paris, 1985; Schürmann, H., *Das Lukas-evangelium* (HTK zum NT, III), Herder, 1969.

avec toi»). Quant à l'objet lui-même de la requête divine, il s'agit de l'annonce de la conception virginale de l'enfant à qui Marie donnera, sur l'ordre de Dieu lui-même, le nom de Jésus (Lc 1,31).

Au propos de l'Ange, la réponse de Marie était attendue. A l'objection de principe (Lc 1,34), une assurance est donnée, où Marie exprime sa totale disponibilité au service du Seigneur (Lc 1,38). C'est alors que la future mère du Seigneur décide de partager avec Elisabeth le bonheur dont elle est comblée; puis, elle éclate en actions de grâces au Seigneur (Lc 1,39-56).

L'étape décisive tant attendue approche. Cela se passera lors du recensement, où Marie accompagne Joseph de Nazareth à Bethléem et c'est là qu'aura lieu la naissance de Jésus (Lc 2,5). Avec Joseph Marie se trouve auprès du nouveau-né (Lc 2,16). L'occasion lui est donnée de méditer en son coeur tout le message des bergers au sujet de l'évènement de la naissance de Jésus (Lc 2,19).

L'étape suivante est marquée par la présentation de Jésus au Temple pour obéir à la Loi (Lc 2,21-24). Une mention globale est faite des parents de Jésus (Lc 2,27). Une scène est décrite, où «le père et la mère de l'enfant sont dans l'étonnement de ce qui se disait de lui» (Lc 2,33). C'est en ce moment que Marie s'entend prédire en particulier par Syméon la part des souffrances qu'elle aura à endurer à cause de son enfant (Lc 2,35). Après le temps de l'accomplissement des prescriptions de la Loi de Moïse, les parents de Jésus regagnent leur ville de Nazareth. Au fil des années, ils entreprennent le pèlerinage annuel à Jérusalem, à l'occasion de la fête de Pâque, accompagnés de leur enfant qui a, maintenant, accompli l'âge de douze ans (Lc 2,41-42). Mais Jésus restera au Temple, à l'insu de ses parents (Lc 2,43).

S'étant aperçus de son absence, les parents de Jésus retournent à Jérusalem (Lc 2,45). Et c'est au bout de trois jours de recherches angoissées qu'ils retrouvent leur enfant au Temple (Lc 2,46). En le revoyant, ils sont frappés d'étonnement (Lc 2,48). Mais c'est sa mère seule qui prend la parole.

Dans son désarroi maternel, elle adresse à Jésus un vif reproche pour rappeler à celui-ci son statut de fils: «MON enfant,

pourquoi NOUS as-tu fait cela? Vois TON père et MOI, NOUS te cherchons, angoissés» (Lc 2,48).

La réplique de Jésus est immédiate: «Pourquoi me cherchez-vous? Ne saviez-vous pas que je dois être aux affaires de mon Père?» (Lc 2,49). Mais le sens des paroles échappe aux parents (Lc 2,50). Toujours est-il que Marie, à titre de mère, après la réponse de son fils, retient en son coeur ce qui s'est passé. Un peu comme pour réparer en quelque sorte la vivacité d'une attitude de sa prime enfance, le jeune Jésus comble aussitôt la distance créée entre ses parents et lui: «Et il leur était soumis» (Lc 2,51). Puis, la sainte Famille retourne à Nazareth (Lc 2,51).

Dans la péripécie de l'évangile de Luc, Marie joue un rôle privilégié dans l'histoire du salut. En effet, elle sert de modèle de la communauté croyante en ce qui concerne la disponibilité vis-à-vis du Seigneur (Lc 1,38).

Ainsi née dans la foi en la mission de son fils, Marie, ensemble avec le reste de sa parenté, a été confrontée aux exigences et épreuves de croissance et de maturation d'une telle foi.

Cherchant à comprendre comment se définit la figure de Marie dans le troisième évangile, nous voyons la réponse s'articuler en deux points. D'une part, pour Marie, la vie de son fils devient sa vie et l'objet de préoccupations particulières. Et d'autre part, cela apparaît clair que Marie en tant que mère, sera présente et associée à tous les événements caractéristiques de son fils.

5. LA FIGURE DE MARIE DANS LE QUATRIÈME ÉVANGILE

Pour le quatrième évangile¹³ par rapport aux Synoptiques, le texte s'éclaire à la lumière d'une autre tradition. Les deux

¹³ Leon-Dufour, X., *Lecture de l'évangile selon Jean (Parole de Vie)*, I, Paris, 1988; Schnackenburg, R., *Das Johannesevangelium** (HTK, I.), Herder, 165; III, 1975; Van den Bussche, H., *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel*. Paris-Louvain, 1967, avec le regret de voir cet auteur dénier et méconnaître trop vite la dimension proprement mariologique de Jn 19,25-27. Flanagan, N.M., *Mary in the Theology of John's Gospel*, en «*Marianum*» 40 (1978), 110-120.

scènes explicites qui contiennent à plusieurs reprises le titre de «la mère de Jésus» (Jn 2,1.3.5; 19,25.26-27), sont notamment à Cana et à la croix, à côté de l'appellation singulière de *Femme*, sortie de la bouche de Jésus lui-même en l'adressant à sa mère en des circonstances différentes (Jn 2,4; 19,26).

Cela commence à Cana. Lorsque la mère fait à son fils le constat de manque de vin, Jésus réplique aussitôt: *Femme*, qu'y a-t-il entre moi et toi? Mon heure n'est pas encore venue» (Jn 2,4).

Tout au début de son ministère, Jésus crée ainsi une sorte de distance entre sa mère et lui, en remettant sa mère à sa place. Mais par ailleurs, en même temps, bien au-delà d'un simple presentiment, Marie est sûre d'être exaucée dans sa requête en faveur des gens à qui seront ainsi épargnées gêne et détresse. Aussi donne-t-elle sans plus aux servants un ordre précis: «Tout ce qu'il vous dira, faites-le» (Jn 2,5).

Dans tous les cas, Marie a été occasion du miracle de Cana, où se sont manifestées la gloire de Jésus et l'éclosion de la foi de ses disciples (Jn 2,11).

À la croix, quand Jésus confie sa mère au disciple bien-aimé, il déclare à ce dernier: «Voici ta mère» (Jn 19,27). Ainsi au geste de vaillance de sa mère en cette circonstance douloureuse, Jésus répond par l'invitation au dépouillement de soi et à l'abnégation totale.

6. LA FIGURE DE MARIE DANS LES ACTES DES APÔTRES

Après le départ de Jésus vers son Père, la présence de sa mère entoure les membres de la communauté des disciples de Jésus, en prière dans l'attente de la force de l'Esprit Saint qui allait venir sur eux (Ac 1,8.14).

En tant que la toute dernière mention de Marie dans le NT, le livre des Actes des Apôtres¹⁴ accumule synthétiquement les titres de Marie. Celle-ci est désignée tour à tour dans le même con-

¹⁴ On peut consulter Schneider, G., *Apostelgeschichte* (HTK, V/1), Herder, 1980; Weiser, A., *Die Apostelgeschichte*. Kap. 1-12 (ÖTBK, 5/1) Würzburg, 1981.

texte comme femme au milieu et avec les autres femmes, mère de Jésus et mère des frères et disciples de Jésus (Ac 1,14).

Avec la conclusion du regard sur Marie dans le NT, nous pouvons retenir que tel a été l'itinéraire de l'histoire de Marie du vivant de son fils et après l'Ascension. C'est de tout cet itinéraire que Marie a gardé le souvenir. Elle en a approfondi la significaa-tion tout au long de son parcours terrestre.

* * *

Il y a donc, dans le NT, sobre et unique, calme et discrète, une histoire de Marie. Informée dès le début du programme divin du salut de l'Humanité et en même temps, dès le début, paradoxalement, mêlée intimement à la réalisation de ce programme, Marie se définit vis-à-vis de son fils dans un rapport à la fois de rapprochement et d'éloignement.

Entre la mère et le fils s'est conclue, inexorablement, une sorte d'union de destins, du début à la fin, de par la volonté du Seigneur. L'histoire de Marie se dessine d'abord, de Nazareth à Bethléem, de Bethléem en Egypte et d'Egypte de nouveau à Nazareth sous le signe de l'écoute de la Parole de Dieu et de la disponibilité absolue; puis, sous le signe de l'obéissance et la confiance parfaites en mouvements incessants et discrets en terre d'Israël jusqu'à la croix, à la résurrection et à la glorification de son fils Jésus.

CONCLUSION SUR LA REPRESENTATION DE MARIE DANS L'ECRITURE ET LA TRADITION CHRETIENNE

1. Le NT et plus particulièrement les évangiles contiennent toute une riche variété de textes développant sur Marie une optique toute particulière. A plusieurs reprises, en effet, il est question de Marie, d'abord, dans l'identification faite de sa personne concrète et déterminée, par la désignation du nom de MARIE comme fidèle *Servante* du Seigneur; ensuite, dans la précision de cette per

sonnalité sous les titres de la *Mère de Jésus* et de la *Mère du Seigneur*.

2. A la faveur de ces divers pans des traditions anciennes des communautés chrétiennes, la figure de Marie se précise tout en demeurant dans l'ombre et la discrétion.

3. L'affirmation des textes néotestamentaires renvoie ainsi à l'épaisseur des évènements perçus dans leur signification. En effet, lorsque l'Écriture, qui est elle-même produite par la Communauté et soudée par son témoignage, parle de Marie, elle nous situe par le fait même dans le contexte du témoignage de la tradition communautaire et dans la vie de foi des fidèles.

Dès lors, l'évangile en tant que témoignage, fait corps avec les évènements que le texte contient et proclame. Et la Communauté, en mettant par écrit ces faits historiques tissés en faits littéraires, témoigne ce qu'elle a conservé et ce qu'elle a proclamé.

4. Deux traits caractéristiques éclairent la représentation de la figure de Marie: d'une part, il s'agit de son accueil et de son écoute de la Parole de Dieu; de l'autre, cela concerne sa disponibilité totale et exclusive vis-à-vis du Seigneur. Ainsi se révèle de Marie tout à la fois le profil de sa personne et ce que cette personne signifie et représente dans l'histoire du salut de l'Humanité.

5. L'image dont nous héritons de Marie est celle-là même que la Communauté chrétienne a reçue et gardée de la Tradition apostolique.

6. Quand donc l'Écriture parle de Marie, elle proclame l'expérience religieuse de l'Église en tant que typique de la Tradition apostolique et du témoignage de la vie de foi des fidèles. Dans ce contexte, la personnalité de Marie a servi en quelque sorte de reflet dans l'explicitation de la foi commune de l'Église.

II

L'ÉVALUATION DES TITRES DE MARIE A LA LUMIÈRE DE LA CULTURE AFRICAINE

C'est à l'intérieur de la notion générale de CULTURE que se situe et s'éclaire la dimension africaine de la Culture en tant que

telle. Dans ce contexte, une référence de haut niveau restera sans doute l'apport du Concile Vatican II à ce sujet. Aussi parlerons-nous d'abord des dimensions de la Culture; ensuite, nous décrirons les principaux traits de la Culture africaine.

1. LES DIMENSIONS DE LA CULTURE EN GÉNÉRAL

La première considération qui retiendra notre attention au sujet de la Culture est la description significative qu'en donne le Concile Vatican II, dans une formulation claire et concise:

«Au sens large, le mot Culture désigne tout ce par quoi l'homme affine et développe les multiples capacités de son esprit et de son corps; s'efforce de soumettre l'univers par la connaissance et le travail; humanise la vie sociale, aussi bien la vie familiale que l'ensemble de la vie civile, grâce au progrès des moeurs et des institutions; traduit, communique et conserve enfin dans ses oeuvres, au cours des temps, les grandes expériences spirituelles et les aspirations majeures de l'homme, afin qu'elles servent au progrès d'un grand nombre et même de tout le genre humain»¹⁵.

La deuxième considération que nous tirons des enseignements du Concile Vatican II concerne l'éclairage du rapport entre *Foi et Culture*:

«Entre le message de salut et la culture, il y a de multiples liens. Car Dieu, en se révélant à son peuple jusqu'à sa pleine manifestation dans son Fils incarné, a parlé selon des types de *culture* propre à chaque époque»¹⁶.

¹⁵ Vatican II, *Constitution pastorale* «Gaudium et Spes, n° 53,2. Les Actes du Concile Vatican II, Textes intégraux, Paris, 1966, p. 590.

¹⁶ Vatican II, *ibid.* p. 596.

2. LES PRINCIPAUX TRAITS DE LA CULTURE AFRICAINE

Les visages multiples¹⁷ de la *Culture africaine* en raison de l'horizon géographique et historique des peuples de l'Afrique reflètent une réalité commune et identique en son fond et dans l'expression de ses formes de vie. En effet, dans les manières dont ces peuples ont intériorisé des valeurs de vie et humanisé leur environnement, ils ont ainsi créé ce que nous pouvons retenir à bon droit comme une certaine *unité culturelle*. Il s'agit d'un ensemble de conceptions et expressions, interrogations et réponses aux problèmes et énigmes de la vie dans les relations hiérarchisées entre les êtres vivant en ce monde et ceux vivant dans l'Au-delà, entre tous les êtres et l'Être suprême.

La *Culture africaine* constitue donc tout cet ensemble de valeurs retenues et expérimentées au fil du temps dans un milieu donné et au sein des peuples ou groupes de peuples. Nonobstant le brassage des peuples et la planétarisation du monde actuel et l'évolution sociale de l'Afrique, on doit pouvoir affirmer qu'il existe une *unité culturelle*.

De prime abord, on doit savoir qu'en *Culture africaine*, une individualité est toujours identifiée par son échelle hiérarchique dans une communauté donnée et par rapport à cette communauté. C'est ainsi que le statut du nom de quelqu'un est toujours mentionné dans la relation à une autre personne.

A titre d'illustration, nous retiendrons les exemples suivants. Sans doute, ces modèles sont puisés dans une zone culturelle africaine déterminée mais toujours est-il qu'ils sont significatifs de l'ensemble des traditions africaines que cela représente.

¹⁷ Balandier, G., *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamisme des changements sociaux en Afrique centrale*, Paris (PUF), 1955; id. *L'Afrique ambiguë*, Paris (Plon), 1957; De Decker, J.M., *Les clans Ambunn d'après leur littérature orale*, Bruxelles, 1950; De Sousberghe, L., *Les frères des belles-soeurs dans les sociétés du Kwango et l'interprétation des structures de parenté*, Zaïre, IX (1955), 927-942; id. *Structures de parenté et d'alliance d'après les formules Pende, ba-Pende*, Bruxelles, 1955.

Un *enfant* (jeune homme ou jeune fille) s'adressera toujours avec déférence à un *adulte*, homme ou femme sous l'appellation de «yaya»¹⁸, c'est-à-dire grand frère ou grande soeur.

S'agit-il d'une *personne* estimée *plus âgée*, on va recourir tout spontanément au titre de *papa* ou celui de *maman* sans qu'il y soit formellement question d'un quelconque lien de parenté et sans qu'il soit nécessaire, d'entrée de jeu, de recourir à l'appellation d'un nom.

Mais revenons à la considération de l'Écriture et de la Tradition chrétienne pour dire que les différentes appellations de Marie que nous découvrons à l'expérience africaine répondent à différents modèles culturels véhiculant différents courants de témoignage et de pratique.

La question fondamentale qui se pose est de savoir comment la *Culture africaine*, en tant que milieu d'accueil du message révélé, réagit à des énoncés de la foi relatifs à l'enseignement de l'Écriture et de la Tradition chrétienne sur Marie, la *Mère de Jésus*.

Le caractère culturel des titres de Marie se comprend en fonction de la vision de la *Femme et de l'Enfant*, c'est-à-dire ce que, dans un monde culturel donné, on conçoit et on dit précisément d'eux. Les expressions de l'homme à Dieu passent ainsi par le truchement de la *Culture*. Ainsi comprend-on bien la teneur des textes bibliques en se rendant mieux compte de leur référence et de leur appartenance à un monde culturel déterminé; de même que nous comprenons mieux la place prépondérante du Culturel dans les conceptions du texte biblique.

Dès lors, comment réagit la *Culture africaine* aux énoncés de foi des différents titres décernés à Marie dans l'Écriture et la Tradition chrétienne?

3. LES TITRES DE MARIE

Étant donné que tout texte et tout témoignage historique se trouvent reliés à une tradition, il s'ensuit que l'idée que l'on se

¹⁸ En Langue Lingala et Kikongo, en République du Zaïre.

fait de la maternité de Marie et la valeur qu'on lui reconnaît se lisent en fonction de ce que le monde culturel de l'époque du NT lui reconnaît et lui attribue.

Nous passerons en revue les titres de Marie, la mère, la mère de Jésus, la mère de Dieu, mère et vierge, etc...

a. *Marie, mère et mère de Jésus*

Parmi les appellations de Marie, celle de mère parle sans aucun le plus et le mieux à l'esprit et au coeur de l'Africain. Le titre de mère occupe, en effet, dans les traditions et coutumes africaines une place de choix. Marie sera appelée *MAMA Maria!*

Ainsi le reflet de l'identité de Marie s'accroît d'une manière privilégiée d'abord autour du titre de mère et de mère de Jésus; puis, du titre de mère du Seigneur et finalement mère de Dieu.

Tous les autres titres reconnus à Marie se présentent, somme toute, se précisent et s'amplifient, pourrait-on dire, par prolongement de raisonnement et de conclusion à partir du titre de mère ou maman. Et cela se comprend en raison du rôle unique que joue la mère africaine dans la vie et l'éducation de son enfant.

En tout état de cause, c'est la ligne de sa féminité que doivent découvrir les dimensions fonctionnelles de Marie en tant que *mère*. En Afrique, dans l'esprit et la pratique desus et coutumes de tout horizon, la personnalité de la Femme est marquée par un ensemble d'accents et d'attentions que porte le titre de *maman*. Ce titre et cette appellation sont évoqués en des circonstances les plus diverses de la vie de l'Enfant et cela presque toujours de celui-ci en référence à la Femme qui lui a donné la vie.

A vrai dire, c'est toute jeune fille de tout âge qui, en Afrique, se voit et s'entend appeler, avec satisfaction et bonheur, *maman*, notamment par ses parents mais également par son entourage immédiat.

Le titre de *maman* est un titre d'honneur; il décrit une dignité incomparable. Pourtant nous n'ignorons pas les aspects négatifs de la *Culture africaine* en ce qui concerne le statut de la

Femme dans la Société. On ne peut, en effet, se cacher d'évoquer la condition de la Femme mise en quelque sorte à l'écart de la Société; la Femme acculée à une discrétion et une sujétion structurelles ou institutionnelles.

Mais par ailleurs, ne faudrait-il pas mentionner, dans un contexte contraire, la situation de ces Femmes investies chef¹⁹ à la tête de la tribu, du clan et du village? A l'autorité coutumière, ces Femmes ajoutent la couronne de la *mère*. Il faudrait mentionner également l'histoire de beaucoup d'ethnies africaines, où l'Ancêtre de la lignée clanique est de sexe féminin. Tous les souvenirs en ce contexte remontent à cet Ancêtre-féminin en tant que la Femme fondatrice d'une lignée familiale précise²⁰.

En tout état de cause, la *mère africaine* en tant que porteuse, nourricière et protectrice de la vie, est toujours tenue en grande estime et investie d'une lourde responsabilité sur ses enfants. De la naissance à la mort, en passant par toutes les étapes des grands événements, la mère se trouve pour ainsi dire au coeur du mystère de la vie. Entourée de ses enfants et quand bien même elle n'en compterait qu'une seule unité, la mère africaine est l'objet de l'affection et de la sollicitude de tous; elle est intimement associée à la vie du fruit de ses entrailles.

Et si par bonheur, parmi ses enfants, il s'en trouve qui assument de hautes responsabilités dans la Société, c'est tout naturellement sur la mère que rejaillit la gloire du fils. Aussi un dicton africain souligne-t-il avec fierté l'invitation à mesurer l'équation du destin de l'Enfant lié à celui de sa *Mère*: «Lokumu ya MWANA nde lokumu ya MAMA»²¹. Ce qui se traduit: «l'honneur de l'Enfant, c'est l'honneur de la *Maman*». Ou encore: «Nkinsi ya

¹⁹ Nous évoquons le titre de Mukalenga-Mukaji (littéralement «chef-femme») dans la Culture Luba et de Mfumu-nkento (même sens) dans la Culture Kongo en République du Zaïre.

²⁰ C'est notamment le cas de la plupart des clans des Mbuun du Kwilu, dans la Zone d'Idiofa, en République du Zaïre.

²¹ En Langue Lingala, en République du Zaïre.

Mama, nkinsi ya MWANA»²², c'est-à-dire: «si c'est fête pour la maman, c'est également fête pour l'Enfant».

La vérité de ces affirmations se réalise dans le fait que c'est, à vrai dire, toute femme qui est revêtue de la dignité de mère. Il y a lieu de souligner à ce sujet la résistance des traditions africaines pures à l'introduction intempestive des habitudes propres à la culture occidentale. D'après ces traditions étrangères à l'Afrique, la soeur de ma mère doit être appelée tante ou tantine, en lieu et place du titre à l'Africaine obligatoire de maman. Selon la pratique africaine, en effet, toute Femme est appelée maman quel que soit l'âge des enfants qui doivent ainsi l'appeler de ce titre²³.

Ainsi dans un ordre inverse des choses, la sensibilité des *Cultures non africaines* ne s'accommode-t-elle pas très bien de la réalité africaine quotidienne d'après laquelle la mère de mon ami, je ne l'appellerai pas *Madame* mais *Maman*, au même titre que ma propre *mère*!

Par participation et en référence à la situation de sa soeur mère de famille, même la femme stérile sera toujours appelée *maman*. Pour la distinguer de la femme qui les a mis au monde, les enfants usent spontanément de l'appellation de *mama-mbuta* ou de *mama leki*²⁴. Dans une telle logique, on ne s'étonnera nullement de trouver dans ce contexte en Afrique l'appellation de *maman* adressée à des *hommes*²⁵ et celle de *papa* appliquée à des *femmes*²⁶. Quelle est, dès lors, aux yeux des Africains, la richesse du contenu du titre de mère?

²² En Langue Kikongo, en République du Zaïre.

²³ Par ailleurs, aussi paradoxal que cela puisse paraître (l'extension du titre de *maman* peut également s'entendre d'un homme masculin) en régime matrilineaire: l'oncle maternel. Les enfants d'une *maman* appelleront le frère de leur *maman* du titre de «*maam-ébaal*», littéralement la «*maman-homme*» (cas chez Mbuun du Zaïre) La «*tante paternelle*» sera appelée «*tata-nkento*» (père-femme).

²⁴ Littéralement *maman-l'aînée*, *maman-la cadette*, en Langue Kikongo et Lingala, en République du Zaïre.

²⁵ *Tata-nkento* (père-femme) et *Tata-mwasi* (père-femme) en Langues Kikongo et Lingala, en République du Zaïre.

²⁶ Id.

Il y a d'abord, d'emblée, un constat de surexaltation de la maternité tant il est vrai qu'en toute *jeune fille*, on voit la *mère virtuelle* par qui l'Humanité manifeste ses richesses multiples sur le plan de l'être et de l'avoir.

Ensuite, nous nous étendrons sur quelques exemples qui méritent considération. En effet, ils alimentent la vie commune traditionnelle en Afrique et traduisent une mentalité profondément enracinée dans la conscience des peuples d'Afrique. En tant que faits culturels, ces exemples seront présentés dans l'ordre dans lequel ils nous viennent spontanément à la mémoire.

1. Une scène courante dans nos milieux de vie africaine est la contemplation de la mère qui cherche à bercer son bébé en pleurs. La mère chuchote avec tendresse à l'oreille de l'enfant, en l'occurrence une fille, des paroles qui rappellent à cette dernière son titre de *maman*: «Kal bii, *maam, loota*»²⁷. Ce qui se traduit: «Calme-toi, *maman* et cesse de pleurer». Comme on peut le deviner, le résultat escompté ne se fait pas attendre.

2. Lorsque dans le village, lors de la présentation de certains spectacles publics, un jeune artiste exécute avec grâce les mouvements et les gestes de danse, il arrache de la foule des spectateurs le cri d'admiration d'une femme, d'une mère à l'adresse de l'artiste. Et le cri est repris en chœur au milieu des acclamations et applaudissements: *Yelele, yelele! Oyey kia, oyey beena! Nguaa lee ngwaa! Ngwaa kakwees osaa*²⁸. Ce qui se traduit: «Félicitations, félicitations! Félicitations en amont comme en aval! Heureuse est-elle ta mère. Puisse-t-elle engendrer encore un autre fils comme toi!».

3. C'est à une autre expérience qu'il faut se reporter de la vie africaine. Lors des séances de tribunal de village où sont examinés les différends qui opposent individus ou familles, on assiste à des joutes oratoires. L'avocat qui réussit l'exploit d'en imposer à ses adversaires par ses traits de sagesse par le recours à des proverbes et dictons appropriés se verra chaleureusement féliciter. A cet effet, mention sera faite celle qui lui a assuré une telle éduca-

²⁷ Chez les Mbuun du Zaïre.

²⁸ Chez les Mbuun République du Zaïre.

tion. Ainsi dans ce contexte on entendra une voix d'homme ou de femme briser l'atmosphère: *Ginaye!*²⁹; ce qui veut dire: «Heureuse soit ta mère!».

En considérant les deux exemples qui précèdent, nous nous rendons aisément compte combien la mentalité africaine s'accorde parfaitement bien avec l'esprit de la scène évangélique rapportée par l'évangéliste saint Luc: «Heureux le ventre qui t'a porté et les seins que tu as sucés» (Lc 11,27). Dans cette exaltation qui met la mère à l'honneur, les mères africaines se retrouvent parfaitement à leur aise. Cette exclamation spontanée de cette auditrice de Jésus projette sur la mère les qualités et les dispositions que le fils exhibe à son propre compte et en sa propre personne mais en référence constante à celle qui l'a mis au monde.

La mère n'est-elle pas celle qui a appris à l'enfant à parler et qui l'a initié à la sagesse et à la manière d'apprécier les personnes et les situations? En effet, 1e fils fait penser à sa mère et lui fait honneur.

Au sujet de l'épisode évangélique rapporté plus haut, il faut savoir que les deux expressions d'un *ventre qui a porté* (*hè kolia baâtasasa*) et des seins ou *mamelles* (*mastoi*) qui ont été têtés renvoient à un arrière-fond pour nommer la mère de quelqu'un. En l'occurrence, il s'agit de la *mère de Jésus* et de celui-ci en tant que *filis*.

Le bonheur de la femme africaine ne se ramène pas seulement à avoir des enfants en signe de bénédiction divine. En outre, pour une femme, c'est une fierté aux yeux de ses compagnes et de la Société que d'avoir réussi l'éducation des enfants. Le bonheur de la mère reçoit ainsi un nouvel éclat quand l'intelligence de l'enfant et ses qualités humaines ont eu l'occasion de donner toute leur mesure pour le plus grand bien de la Société.

4. Un autre exemple. En Afrique, il n'y a pas pire injure que l'injure faite à une mère. Peu importe que celle-ci soit présente ou absente au moment de l'affront qui lui est adressé, l'on doit savoir qu'une telle injure à la mère ne s'oublie pas; elle est impardonnable. A cause des conséquences de haine et de division

²⁹ Chez les Pende du Zaïre.

qu'une telle injure peut provoquer entre les individus et les familles, la réparation s'impose immédiatement.

Aux yeux et à la conscience d'un fils, l'offense à sa *mère* est d'une telle gravité qu'une riposte sans retard est attendue et cela quand bien même les antagonistes ne seraient pas, sur le plan physique, de même taille et d'égale force d'attaque et de résistance. Dans tous les cas, ce qui compte aux yeux de l'opinion, c'est de voir un enfant manifester la promptitude à vouloir réparer un affront infligé à une mère, sa mère.

5. Que fait un père de famille quand il veut attendrir sa fille ou la faire revenir à de meilleurs sentiments? Tout simplement, il la supplie en l'appelant du nom de maman: *Antoon, maam*³⁰ ou encore: Ngabuba, mama³¹ c'est-à-dire: «Je t'en supplie, maman! L'appellation de maman adressée par un père à sa fille est d'une telle force de persuasion que l'effet est irrésistible.

6. Lorsque dans les milieux africains, on somme quelqu'un de dire la vérité, de répondre correctement à une interpellation en vue de dissiper toute hésitation et tout malentendu, on exigera de lui de jurer par sa mère. Ainsi la réponse attendue est censée garantir la véracité de la parole. C'est ainsi que le fils, sommé de se prononcer sur la vérité de ses propos, recourt à son corps défendant, à la formule: *Makulu ya mama*³². Cela se traduit: «Aussi vrai que je suis sorti des genoux ou du sein de ma mère...».

7. Cela ne rentre absolument pas dans les habitudes africaines d'appeler sa *mère* par son nom. En effet, dès son jeune âge, *l'enfant* apprend à s'adresser toujours à sa *mère* sous le titre unique de *maman*. Alors que l'enfant connaît parfaitement bien le nom individuel et personnel de sa *mère* pour l'avoir appris et entendu de l'entourage familial et communautaire, par respect et par vénération, il s'abstiendra de prononcer un autre nom que celui de *maman*.

8. Il est de notoriété publique dans divers milieux africains que la personne qui éternue ou heurte du pied un obstacle sur sa

³⁰ Chez les Mbuun du Zaïre.

³¹ Chez les Pende au Zaïre.

³² En langue Kikongo au Zaïre:

route s'écriera aussitôt et tout spontanément: Mama na ngai³³: «Par ma mère!³⁴. On observera la même attitude de quiconque exprime un étonnement; il s'exprimera sous le titre de maman!

9. Il convient de noter qu'en Afrique, on appelle bien plus volontiers une mère de famille par la mention du nom d'un de ses enfants que par son nom individuel et personnel. Ainsi on appellera volontiers une maman du titre de «Ngwaa Emey»³⁵, c'est-à-dire maman de Emey. L'appellation évoque davantage le sens de la maternité et celui du lien qui s'exprime entre mère et fils.

10. Enfin, quand se produit une triste nouvelle, c'est d'abord en tout premier lieu la sensibilité de la mère que l'on s'efforce de ménager à tout prix. Dans un tel contexte, le passage johannique de la présence de la Mère de Jésus à la croix de son fils (Jn 19,34) reçoit un écho bien compris des Africains. De cette manière, les mères africaines réalisent la profondeur de la douleur de Marie, la Mère de Jésus. En effet, le cœur de Marie est transpercé à la croix ainsi que l'avait prédit Syméon (Lc 2,35).

Nous pourrions multiplier les exemples qui illustrent ainsi toujours davantage le sens de la hiérarchisation des personnes en Afrique. Dans tous les cas, le titre de mère entendu de Marie et appliqué à sa personne revêt-il dans le monde africain toutes les connotations propres à cette appellation. Ainsi Marie est la mère de Jésus et la mère de Notre-Seigneur et la mère de Dieu, etc.

b. Marie, la mère de Dieu

Tout en nous limitant principalement à la dénomination de mère appliquée à Marie, nous n'avons manqué de souligner dans son sillage le titre de *Mère de Jésus*, notre Seigneur. Evoquons à présent le titre de Marie, *Mère de Dieu*. Disons-le, d'emblée: ce titre apparaît comme marqué d'une dimension toute particulière de la foi chrétienne. Et cette dimension ne se trouve pas exprimée

³³ En Langue Lingala en République du Zaïre.

³⁴ Le sens de l'interjection en italien: «Mamma mia».

³⁵ Chez les Mbuun en République du Zaïre.

comme telle dans la *Culture africaine* à la manière de ce que l'on pourrait retenir comme une espèce de *pierre d'attente*.

Aussi est-ce nécessaire d'expliquer, en tradition africaine, en quoi exactement Marie peut être appelée véritablement la Mère de Dieu.

Auparavant il convient de dissiper les zones d'ombre entourant ce titre. En effet, Marie n'engendre pas Dieu en tant que Dieu; elle engendre le Fils de Dieu qui est en même temps Homme et Dieu. Et l'on pourrait même dire que Marie l'a engendré en tant qu'homme.

Mais comme il n'est pas possible, dans le cas d'espèce, de dissocier de la personne de Jésus l'Homme de Dieu, nous devons souligner que ces considérations ne relèvent pas de l'ordre de la *Culture africaine* en tant que milieu d'accueil du message du salut chrétien. C'est dire que nous touchons ici au coeur même du mystère chrétien.

A d'autres *Cultures non africaines*, cet énoncé de la foi chrétienne a également fait problème. Dès lors, il est tout à fait normal que des problèmes se posent également à ce sujet et à ce niveau dans la *Culture africaine*.

Le titre de Marie, Mère de Dieu, comporte, à première vue, quelque chose d'inouï qu'une femme, créature humaine, soit en même temps Mère de Dieu qui est précisément sans origine et à l'origine de toutes choses. En référence à la personne de Jésus, Fils de Dieu et Dieu lui-même, l'appellation de Marie, Mère de Dieu signifie que cet Enfant qu'elle a mis au monde et qui a vécu, de par la volonté de Dieu, sous le nom de Jésus est Dieu.

Ainsi né d'une femme, Dieu est identifié en cet Homme-là. Elue mère pour mettre au monde Dieu (Lc 1,3; Mt 1,23), Marie revêt ainsi un destin unique. Et dans cette perspective, toute l'attention de l'affirmation porte moins sur Marie que sur Jésus, le Dieu-fait-homme et l'Emmanuel.

Ainsi l'évènement de la naissance de Marie et de son destin dépasse singulièrement sa personne pour concerner tous les hommes en raison de la dimension universelle du salut apporté par Jésus Christ.

Jésus est le Fils unique de Dieu (Jn 1,18; Mc 1,9-11; Mt 17,5). Par son incarnation, le Fils de Dieu, né de Marie, est devenu le frère des hommes, notre frère. C'est pourquoi, Dieu nous a adoptés comme héritiers du Christ: «Si nous sommes fils de Dieu, nous sommes aussi ses héritiers et héritiers avec le Christ» (Rm 8,16-18) ainsi constitué «l'aîné d'une multitude de frères» (Rm 8,29).

Nous mesurons, dès lors, combien il est loisible de souligner à l'intention spéciale des Africains le caractère universel et ecclésial du titre et du destin de la *Mère de Jésus, la Mère du Fils de Dieu, la Mère de Dieu*.

Quoi de plus naturel, dès lors, que de souligner le fait que la Mère de Jésus soit devenue également la Mère des amis (Jn 15,14), des disciples (Jn 13,35) et des frères de Jésus (Rm 8,29). De ce fait, nous saisissons la portée du geste de Jésus confiant sa Mère au disciple bien-aimé et celui-ci à Marie. Il en va de même de ce disciple bien-aimé qui accueille Marie chez lui tout comme le geste de Marie accueillant ce disciple en son coeur (Jn 19,26-27).

c. *Marie, mère et vierge*

Pour le titre de Marie, mère et vierge, il faut reconnaître que le concept de *virginité* comme celui de la mère de Dieu est aussi un élément constitutif de la foi chrétienne et que la *Culture africaine* doit intégrer sans que cet élément soit particulier à cette Culture.

Pourtant cela ne signifie nullement qu'en Afrique, le concept et la réalité de la *virginité* soient dépourvus de valeur intrinsèque. En effet, la conception de la virginité et de la consécration à Dieu n'est pas étrangère à la *Culture africaine*. Mais cela couvre une certaine période limitée et s'exprime dans des circonstances spécifiques de la vie.

Il existe en Afrique des peuples chez qui un mariage n'est estimé valable que lorsque c'est prouvé que la jeune fille ou la fiancée, est demeurée vierge avant le mariage.

Lorsque dans certains cas, la coutume africaine consacre une femme comme chef de clan, par exemple, elle lui impose l'abstinence ou, si elle est une jeune célibataire, de demeurer vierge³⁶.

La finalité poursuivie, c'est que la femme puisse être perméable à l'influence des Ancêtres dans l'Au-delà ou de l'Être suprême dont la détentrice de pouvoir sert d'intermédiaire. Une telle femme est constituée une sorte de protectrice, c'est-à-dire une personne qui doit intercéder auprès des Ancêtres pour toutes les vies du clan.

Il s'agit donc d'une virginité limitée tandis que pour le cas de Marie, celle-ci est vierge cependant qu'elle est mère. Cela demeure un mystère et fait problème à la *Culture africaine* comme à toutes les autres Cultures des peuples.

Que Dieu tout puissant et très très bon confie à Marie une mission particulière, cela la *Culture africaine* le comprend et l'accepte. On doit donc montrer qu'il s'agit, pour le cas de Marie, d'une intervention toute spéciale de Dieu pour une mission extraordinaire: le salut de l'Humanité.

Il y a donc ainsi dans la *Culture africaine* une certaine valeur accordée à la virginité mais cela n'apparaît pas intrinsèquement lié à nature de la Mère de Jésus ou même à la nature de la Mère de Dieu de devoir être vierge. Mais une fin de virginité constitue ou peut constituer parfois dans certains cas, en Afrique, une étape importante de la maturation d'une femme, étant donné que la femme est destinée à la procréation.

Il faut donc pouvoir articuler la valeur de la virginité dans la *Culture africaine* par rapport au cas de la Vierge Marie. Il est question d'y apporter à la fois la nouveauté de la foi chrétienne mais aussi d'y voir de quelle manière les éléments de la Culture africaine favorisent la fécondité et la virginité pour une disponibilité plus totale dans le cadre d'un statut bien défini, notamment celui envisagé pour une maternité plus féconde. Il faut articuler les éléments de manière à faire comprendre aux Africains que dans le contexte de leur foi chrétienne, la valeur de la virginité de Marie

³⁶ D'après les traditions anciennes des peuples Mbala et Mbu en République du Zaïre.

est aussi un élément constitutif d'une mise à part par Dieu et d'une consécration à lui pour une mission précise dans l'oeuvre du salut.

d. *Marie, reine des cieux*

Le titre de reine des cieux reconnu à Marie découle de la nature du titre christologique de Jésus, *Roi de l'Univers* (Ap 15,3-4; 1 Tm 1,17).

La tradition africaine associe facilement le titre de la Mère du chef à celui de la Mère-chef. De toute manière, il s'agit d'un élément imagé, compris par analogie de notre expérience humaine terrestre. Mais l'idée essentielle est de montrer que, en Marie, c'est la figure d'une personne qui a réalisé de façon éminente son destin et qui a, pour cela, des mérites dans les cieux, dans une position privilégiée.

e. *Marie, Servante du Seigneur*

Le titre de Mari Servante se place de suite après celui de la Mère de Jésus, la Mère du Seigneur. Théologiquement parlant, ce titre pourrait même précéder tous les autres titres dans la mesure où Marie est devenue mère en tant que servante. La maternité de Marie s'éclaire à la lumière de sa totale disponibilité exprimée envers le Seigneur, lors de l'Annonciation (Lc 1,38).

Marie et Joseph, loin de bloquer le message de Dieu, le reçoivent comme don de Dieu en leur vie pour le transmettre aux autres. Les parents de Jésus prêtent donc leur concours au déroulement et à l'accomplissement de l'action souveraine de Dieu. Ils n'arrêtent donc pas pour eux ce qui leur est confié de la part du Seigneur.

Pour protéger la vie de l'enfant Jésus contre le dessein pernicieux du roi Hérode, Joseph exécute l'ordre reçu de Dieu de fuir en Egypte: «S'étant levé, il prit avec lui l'enfant et sa mère, de nuit, et se retira en Egypte» (Mt 2,14).

Joseph exécutera le même ordre du retour d'Egypte pour la terre d'Israël: «S'étant levé, il prit avec lui l'enfant et sa mère, et il entra dans la terre d'Israël» (Mt 2,21).

Enfin, Joseph reçoit du ciel un autre ordre de s'établir en Judée. Et pour soustraire la vie de l'enfant à tout danger, Joseph «se retira dans la région de Galilée et habita la ville de Nazareth» (Mt 2,22-23).

Ici s'arrête la dernière mention relative à la présence de Joseph dans le NT. Dans la suite du texte et des récits, il ne sera plus jamais question de cet homme, qui aura joué un rôle de tout premier plan pour la vie de l'enfant Jésus.

Quant à Marie, depuis le moment du message de l'Ange du Seigneur, elle s'est disposée toujours à faire passer ce message venu d'ailleurs et destiné pour aller ailleurs. Cela veut dire que Marie fait passer le service sans le retenir pour elle.

Le plan de Dieu se réalise par l'Esprit Saint (Lc 1,35), une fois que Marie a notifié son acceptation de collaborer avec Dieu (Lc 1,38). Dans ce contexte précis, la disponibilité et la promptitude à exécuter l'ordre de Dieu caractériseront l'attitude de Marie. Aussi le consentement à devenir la mère du Seigneur prend-il racine sur la situation et la qualité de Marie comme *Servante du Seigneur*. C'est pourquoi bien avant le message bouleversant de l'Ange, Marie se déclare être la Servante du Seigneur. La Parole de Dieu une fois acceptée comme service, elle transforme Marie en la mère du Seigneur.

Dans la considération de Marie, Servante du Seigneur, nous dirons que ce titre qui lui est reconnu reste relativement facile à comprendre dans la tradition africaine étant donné que la mère exerce une très grande influence sur son fils.

Une mère dont le fils est, par exemple, un grand chef, devient en quelque sorte la servante, c'est-à-dire elle se met au service de son fils. Aussi l'intervention de la mère est-elle toujours recherchée pour son efficacité. On sait, en effet, que généralement, le fils ne refusera rien à sa mère en raison des relations profondes qui lient la mère à sa fils. De cette manière, la mère est la servante de son peuple pour qui elle obtient de son fils des faveurs pour les autres.

CONCLUSION

1. Les titres de Marie au regard de la tradition africaine sont évalués à la lumière du titre privilégié de MÈRE.

2. Dans le même contexte, l'éclairage de la signification profonde des différentes appellations décernées à Marie dans le Nouveau Testament et la Tradition chrétienne, est toujours perçu en référence à la personne de son Fils Jésus, Fils de Dieu, Seigneur et Sauveur des hommes.

III.

QUELQUES AXES DE RÉFLEXION THEOLOGIQUE
DE LA CHRISTOLOGIE
ET DE LA MARIOLOGIE AUJOURD'HUI

En considérant la grille de la sensibilité des peuples et de leur histoire propre, nous découvrons que la lecture de la Parole de Dieu et le témoignage de la Tradition chrétienne se font de Marie l'image de la Femme idéale. Et à partir de là se dégagent tel et tel aspect recomposés du visage global et jamais totalement défini du personnage de Marie.

Ainsi la courbe des mentalités différentes des peuples et des générations explique-t-elle, dans la Mariologie, des moments d'accentuations, de repli et de silence. Telle sera la physionomie du culte marial.

Deux questions s'inscrivent au coeur des principaux axes de pensée en fait d'orientation théologique de la christologie et de la Mariologie aujourd'hui:

– d'une part, quel est le contexte dans lequel s'élabore la réflexion théologique ainsi conçue?

– et d'autre part, quelles dimensions revêt une telle pensée?

1. LE CONTEXTE DE LA RÉFLEXION THÉOLOGIQUE SUR LA MARIOLOGIE

La manière de concevoir et d'exprimer les réalités de la vie n'est pas la même et toujours chez les peuples de la terre. Tout en prenant acte de la situation, on se rend compte par ailleurs des interpellations qui se font jour et au-delà des errements, une profonde aspiration des exigences de porter à ces réalités de la vie un regard neuf.

Notre premier effort de réflexion sur le thème proposé est soutenu par deux constats. Il y a, d'abord, à reconnaître le fait que aucune époque de l'Histoire du Christianisme ne peut prétendre avoir pu tout dire sur Marie. Il faut donc prendre en compte la parole attribuée à Saint Bernard et qui garde toute son actualité: de *María numquam satis*.

Notre deuxième regard est la considération des exagérations par excès et par défaut qui, tant du côté protestant que catholique, n'ont pas toujours permis de dégager comme il faut les grands axes de la mariologie.

Il n'y a pas de doute: le problème posé est très complexe. Ses différents niveaux d'appréhension impliquent différents types d'analyse. Mais par ailleurs, il y a deux voies d'approche du mystère de la personne de Marie qui se révèlent imparfaites et infructueuses: d'un côté, du point de vue catholique, c'est d'entreprendre de parler de Marie en transvasant pour ainsi dire sur la mère les attributs et prérogatives mêmes du Fils. Cela conduit à la confusion des perspectives³⁷. De l'autre, d'un point de vue protestant, on assiste au spectacle des négations de la dévotion mariale en méconnaissant par réaction et par silence, la place privilégiée de Marie dans l'économie du salut.

En d'autres termes, on ne peut pas éluder purement et simplement la question de savoir ce que cette Femme représente de spécifique dans l'histoire du salut, en tant que personne hu-

³⁷ Dans sa conférence d'hier, le P. Roten n'a pas mal stigmatisé un certain danger de la divinisation de la personne de Marie.

maine avec ses limites et ses possibilités et en tant que Mère du Fils de Dieu.

Ainsi qu'on peut le constater, à certains moments de l'histoire du Christianisme, on a été bavard sur Marie. Force est de reconnaître que la quantité de paroles et d'écrits n'a pas toujours servi ni accompagné la qualité du contenu du message. Dans bien des cas, moins parler et moins écrire eussent été préférables si ce fut pour dire et écrire des choses vraiment essentielles sur Marie. En bien de fois, l'épreuve du silence n'aura pas été moins méritoire. Dans tous les cas, seule la vérité libère (Jn 8,32). En effet, le feu de la vérité brûle et consume les scories, le superficiel disparaît tandis que l'essentiel demeure.

La Culture africaine comporte-t-elle sur le sujet des éléments disponibles et susceptibles de permettre une intégration heureuse du message révélé dans le milieu de la vie des Africains? Nous pensons que oui.

Tout d'abord, la Culture africaine a réagi comme ont réagi toutes les autres Cultures du monde aux multiples visages du mystère qui demeure et qui est une révélation.

Ensuite, le mystère de Marie s'éclaire à travers les attaques contre le mystère de l'identité de la personne du Christ. En effet, essayant de répondre aux hérésies de toute nature, l'orthodoxie a mis les choses au point en ce qui concerne la personne du Christ. Et de ce fait, le mystère de Marie s'en est trouvé quelque peu planifié.

Dans tous les cas, les raisonnements peuvent présenter des aspects lacunaires. Mais toujours est-il qu'à la question de savoir si par rapport à notre vie chrétienne concrète, la figure de Marie est centrale ou secondaire, nous devons comprendre que dans notre démarche de foi, celui qui doit être au centre, c'est Jésus Christ, Fils de Dieu, notre Seigneur. Et de ce fait, c'est donc par rapport à notre relation à Dieu que nous passons par Marie, sachant très bien quelle position privilégiée elle a occupée dans l'oeuvre du salut.

L'expression de formule centrale éventuellement appliquée à Marie s'entend évidemment non par rapport à Dieu mais par

rapport aux hommes. De toute manière, il s'agit d'une figure très importante puisque Marie est Mère de Dieu.

La perspective africaine de l'approche de ce point de vue ajoutera qu'en raison de la relation de Mère-fils, Marie doit jouer un rôle de tout premier plan vis-à-vis de son Fils du moment qu'elle est reconnue et acceptée comme Mère.

Une telle considération s'approfondit. Le rôle de la mère africaine étant considérable, tout s'obtient de son fils qu'elle a mis au monde, nourri de son lait, initié à la vie. Tout de son fils passe pour ainsi dire par elle et l'intéresse au plus haut point. Car ce qu'une mère africaine a et est n'existe que pour être partagé. En cela réside le secret de son être et de sa vocation.

C'est donc cela le sens de la médiation de Marie. Lieu de rencontre entre Dieu et l'Homme en Jésus Christ, Marie, à partir du consentement à la Parole de Dieu portée par l'Ange du Seigneur, assure une collaboration qui s'accomplit en pleine et totale dépendance vis-à-vis du Seigneur Jésus.

Par rapport à Dieu et à notre vie chrétienne, Jésus est et demeure l'unique médiateur entre Dieu et les hommes (1 Tm 2,5). Dans le même mouvement, c'est par rapport à Dieu que nous passons par Marie, sachant très bien quelle position particulière elle a occupée dans le programme de réalisation de l'oeuvre du salut, en tant que Mère du Seigneur et Mère de Dieu.

Le rôle que joue ainsi actuellement Marie dans toute la dimension de l'oeuvre rédemptrice est de former et de continuer, par la médiation ou intercession, le Christ total auquel viennent s'ajouter tous les membres. Entrée comme mère dans l'oeuvre de la rédemption, Marie est également reconnue et désignée comme mère par Jésus au sommet de la croix. Elle collabore au salut des hommes parce que mère pour tous ceux que le Fils considère comme ses frères ou ses amis.

Toutefois il y a une problématique de la dévotion mariale ou du culte marial. En ce qui concerne l'héritage traditionnel de l'image de Marie dans la théologie, on doit savoir que c'est d'abord contre les exagérations ou excès dans la vénération et la représentation théologique de Marie que s'était élevée la Réforme protestante au XVI^e siècle. Les décisions justificatives qui devaient aboutir à re-

streindre ou à combattre la vénération de Marie s'alimentaient au programme du retour aux sources avec le leit-motiv: le seul Christ, la seule grâce, la seule Ecriture, la seule foi, etc...

Ensuite, aux siècles suivants, ce fut la Bible elle-même qui se trouve mise au centre de la critique de l'intelligence par les tenants de la Philosophie des lumières (Aufklärung). La mise en cause de plus en plus soulignée de la compréhension biblique de la messianité et la filiation divine de Jésus a entraîné ce qui en était inséparable: la virginité de la Servante du Seigneur, qui était sa mère. Et de ce fait, l'image de Marie s'en est trouvée que que peu entamée.

La mariologie qui, dans l'Eglise catholique, avait connu une forme triomphale à l'époque baroque, était considérée et traitée dans les Eglises protestantes comme une pire erreur.

C'est ainsi que, par exemple, dans l'ère culturelle germanique, on enregistra de violentes protestations élevées contre la proclamation, en 1854, du dogme de l'Immaculée Conception de Marie et, en 1950, celui de l'Assomption de Marie.

a. *Du côté protestant*

Du côté protestant, beaucoup de croyants prennent la défense de la Mère de Jésus contre un certain mépris inconsidéré à son sujet. A la lecture du passage de Lc 1,48, on se rend compte que l'on ne peut pas purement et simplement taire ni sous-estimer la portée de l'éloge adressé à Marie, quand on proclame que toutes les générations la déclareront bienheureuse.

Le point de la réflexion et de la pratique en est à telle enseigne que, à l'heure actuelle, les Protestants reconnaissent que, dans ce sens, Marie n'est pas seulement «catholique» mais également aussi «protestante»³⁸. Pourtant on ne peut pas dire qu'il n'y a plus ni tensions ni controverses à ce sujet entre Catholiques et Protestants.

Par ailleurs, le mouvement des théologiennes féministes exige de manière toujours plus radicale que la figure de Marie ces-

³⁸ Lire *Evangelischer Erwachsenenkatechismus*, p. 292.

se d'être le reflet d'une représentation comprise du temps patriarcal pour servir d'expression de la révélation de la féminité de Dieu³⁹.

Mais il faut reconnaître que le long moment de ces tensions et controverses de tous côtés surtout entre Catholiques et Protestants aura imprimé, de part et d'autre, un lourd héritage de préjugés qui nuisent à une considération sereine de la vénération de la Vierge Marie.

b. *Du côté catholique*

Il faut distinguer, d'emblée, en contexte du monde occidental, d'un côté, les régions où l'influence et l'action protestantes ont été marquantes; et de l'autre, les autres régions restées à l'écart de cette influence.

Pour l'Eglise catholique, l'évènement majeur de ces derniers temps reste celui de l'enseignement du Concile Vatican II (notamment Constitution *Lumen Gentium*, ch. 8), avec tout le renvoi à la tradition des autres Conciles œcuméniques, notamment celui d'Ephèse⁴⁰.

Par ailleurs, un courant théologique voudrait approcher une interprétation mariologique radicalement nouvelle qui prend en compte la part des objections des thèses protestantes. Il faut reconnaître que du côté catholique beaucoup de théologiens expriment beaucoup de réserve face à la problématique de la mariologie.

De toute manière, un certain nombre de ces théologiens croient qu'il est possible de relever et de retenir dans la tradition scripturaire les éléments suivants:

³⁹ Dumais, M. *Les femmes dans la Bibles. Expériences et interpellations*, Montréal, 1985; Bruns, J.E., *God as Woman, Woman as God*, New York, 1973; Cady Stanton, E., *The Woman's Bible*, Seattle, 1974; Jaubert, A., *Les femmes dans l'Ecriture* (Supplément à Vie Chrétienne, n° 219), Paris, 179; Mollenkott, V., *The Divine Feminine: The Bible Imagery of God as of God as Female*, New York, 1983; Stone, M., *Quand Dieu était femme* (trad. de l'américain), Montréal, 1979.

⁴⁰ Vatican II, GS, n° 58.

- la foi en Dieu et en Jésus Christ ainsi qu'en l'Esprit Saint;
- sans récuser la dimension mariologique de l'Écriture, prendre ses distances face aux excès et exagérations du culte marial.

c. L'élargissement des horizons de la réflexion théologique.

Toutes les considérations qui précèdent invitent à élargir considérablement les horizons de la réflexion théologique sur la Vierge Marie.

Il faut mentionner l'évènement du dialogue oecuménique entre les Églises chrétiennes ainsi que celui du dialogue avec différentes Confessions religieuses où l'on mesure et apprécie les possibilités d'une Humanité qui se renouvelle. Ensuite, tout en prenant en compte l'expérience religieuse de l'Occident, force est de reconnaître l'originalité de l'expérience religieuse des Églises de l'Orient, des Pays roumains et slaves, sans oublier la découverte de l'apport culturel des peuples d'Afrique et d'Asie.

Ainsi les questions de la mariologie sont multiples; elles ouvrent plusieurs courants de pensée et une diversité d'espaces spirituels. C'est dire que la mariologie s'étend à toute la compréhension du processus par lequel les croyants sont conduits par l'Esprit Saint à l'immense richesse du message de la Révélation divine. Ce serait donc bien dommage que la question de la mariologie reçoive des réponses simplistes ou partisans. Dans une compréhension universelle de la foi, une présentation de Marie ne peut, à la longue, être catholique que si elle sauvegarde l'identité essentielle du contenu de l'Écriture et de la Tradition de l'Église.

Le tout est enrichi du mouvement des temps de l'histoire de l'Église et de la sauvegarde de l'identité des différentes expériences religieuses et culturelles des peuples de la terre.

Mais pour cela, il est également nécessaire de poser clairement et ouvertement la question de savoir jusqu'où la réflexion et les objections sont justifiées, qui ont été formulées contre la dimension universelle de la vocation spirituelle de Marie.

Dans tous les cas, il faut éviter les extrêmes par excès et par défaut. C'est dans un contexte d'un amour fraternel patient et autocratique qu'il sera possible de trouver aujourd'hui des éléments de réponse aux problèmes de la mariologie.

2. LES DIMENSIONS DE LA RÉFLEXION THÉOLOGIQUE SUR LA VIERGE MARIE

Christologie et mariologie sont inséparables. Non seulement l'une appelle l'autre mais encore à chaque niveau de compréhension de questions de l'une s'énoncent des esquisses de réponse de l'autre.

a. *Pour la christologie*

Une approche essentielle de la christologie consiste à considérer attentivement dans l'Écriture Sainte l'humanité de Jésus. La vérité du noyau du Christianisme fonde ainsi le sens de ce que les hommes et les peuples en attendent.

Mais en même temps, dans un effort d'approfondissement, s'énonce la nécessité de percevoir et de souligner ce que le Christianisme dans le dialogue avec les *Cultures*, a d'unique.

S'attacher fermement à la vérité du salut du Christ et en Christ ne signifie pas que cette même foi ne trouve pas dans les Religions et Philosophies du monde quelque chose de valables (les *semina Verbi* dont parle Vatican II) qui reçoit dans le Christianisme sa pleine mesure de vérité.

b. *Pour la mariologie*

L'effort d'approche pour la mariologie doit se déployer dans le sens de la compréhension de la signification de Marie dans l'histoire du salut. Et l'on s'introduit dans cette perspective en soulignant combien Marie a été gratifiée de l'honneur d'être la mère du plus grand des hommes, le Fils de Dieu.

De ce que Marie représente comme personne concrète de l'histoire du salut se dégage l'image qui lui est théologiquement attribuée, qui apparaît dans l'Écriture et la Tradition chrétienne.

La vision de la Femme dans la Bible dépend pour une bonne part de la Culture du temps du NT et de la Société dans laquelle ont vécu les personnages dont on parle et des mentalités des auteurs des livres sacrés.

Quelle est, dès lors, l'idée que l'on se fait de la maternité et de la fécondité de la Femme? Mais la question qui se pose davantage est celle de savoir la place de Marie dans l'histoire du salut par rapport à d'autres personnages ?

Bref ,quelle est,à ce niveau,la fonction de Marie?

La question est au centre de la théologie et de la spiritualité. Puisque dans ce contexte, le fils de Marie est reconnu non seulement comme un grand homme mais encore comme le Messie et le Fils de Dieu devenu homme, la Vierge Marie apparaît comme la mère de Dieu. A ce titre s'ajoutent les autres titres décernés à Marie. Marie a joué un rôle par sa collaboration à l'oeuvre de la rédemption. Reconnaître, dans la foi, en Jésus le nouvel Adam, est inséparable de reconnaître, dans la foi, en Marie, la nouvelle Eve. Cela veut dire tout simplement qu'il faut accepter la complexité actuelle de la question fondamentale et de surmonter les objections qui séparent les voies d'approche.

Il est un fait reconnu que l'image de Marie n'a pas été seulement conservée dans l'Eglise par les seules lumières des interprétations des théologiens. Mais l'on doit être également attentif aux signes de la vénération de Marie, c'est-à-dire le culte marial. Pour cela, il faut distinguer, sur ce chemin et sans les séparer, d'une part,la dimension de la compréhension historique; et de l'autre, celle de la compréhension spirituelle de Marie. En bref , ce qu'il faut comprendre historiquement de Marie et ce qui est accompli par l'Esprit Saint en communauté de la foi des croyants.

Seul l'Esprit de Dieu conduit à l'unité du Vrai et du Bien par des voies d'approche différentes. Et «là où l'Esprit du Seigneur es à l'oeuvre, là il y a la liberté» (2 Co 3,17).

c. La place secondaire de Marie par rapport à Jésus

En dépit de tout l'honneur et de toute l'affection dont elle est entourée, Marie reste en place secondaire par rapport à Jésus qui est le seul Révéléateur du Père.

Dans la mesure où Marie a accompli sa mission au temps voulu par Dieu en elle, tout est don de Dieu au sein de la Sainte Trinité. Aussi un double regard se porte-t-il vers Marie qui est la bénie entre les femmes et la plus prestigieuse parmi les Saints.

Dans la vie présente, Marie demeure pour les croyants disciples de Jésus un modèle de foi, d'obéissance, d'écoute, de disponibilité, de service, de pureté, d'amour, de douceur, de courage, d'espérance et de prière. En elle, nous admirons ce que la grâce toute-puissante de Dieu est capable de réaliser dès lors que l'homme donne son plein consentement à la Parole de Dieu.

Quant à ce qui concerne la vie future, nous contemplons en Marie la gloire éternelle dont le Seigneur nous revêtira. Marie ayant accueilli et assumé Dieu, elle est à son tour accueillie et assumée par Dieu. C'est la signification fondamentale de l'Assomption de la Vierge Marie.

Ainsi donc, au-delà de Marie, créature transfigurée, c'est Dieu lui-même, le Soleil de gloire, le Créateur, le Protecteur et le Pourvoyeur de tout l'Univers que nous admirons, magnifions et exaltons en Jésus Christ, le Verbe incarné, le Dieu-parmi-nous, le centre de toute l'histoire, venu en Marie et par elle.

CONCLUSION FINALE

Les points de conclusion de notre démarche s'éclairent à la lumière des deux éléments du titre de notre thème.

1. LA CULTURE AFRICAINE

Les peuples d'Afrique, en référence au passé et au présent de leur histoire vécue, accusent des traits de mentalité et de comportement qui traduisent leur commune manière et expérience de concevoir et d'exprimer les réalités de l'existence humaine.

A la Pentecôte chrétienne, le tableau des peuples (Ac 2,5-11) manifeste à la fois la riche diversité de leur provenance humaine et l'admirable unité du message reçu dans les différentes Cultures. Celles-ci sont représentées par la mention des auditeurs issus, pour la plupart, du bassin méditerranéen.

Ainsi l'expérience historique concrète des individus et des peuples engagés dans la dynamique du salut peut être retenue et assimilée comme enrichissante dans la tradition chrétienne elle-même.

Dans le contexte des peuples, tout langage humain est redevable à ses origines historiques, ses valeurs sociales, ses catégories culturelles. C'est ainsi que l'Humain est variable et diversément coloré.

2. LA RÉFLEXION THÉOLOGIQUE SUR LA VIERGE MARIE

Notre considération sur la Vierge Marie, la Mère de Jésus, s'est orientée vers deux pôles.

Nous sommes partis de la représentation de Marie dans le texte biblique lui-même inséré dans le témoignage de la Tradition chrétienne pour y découvrir le contenu essentiel du message dans le prisme de plusieurs qualificatifs ou titres qui engagent dans des perspectives diverses.

Cela étant, nous nous sommes ouverts au contexte du monde culturel africain qui se constitue ainsi comme un milieu d'accueil de ce message. Et comme hypothèse de travail, la Culture africaine est choisie comme lieu de réflexion théologique à travers la richesse du titre de la Mère de Jésus.

Au cœur de notre lecture concernant la représentation de Marie, l'affirmation des textes bibliques et le poids du témoignage de la Tradition chrétienne renvoient à l'épaisseur des événements perçus dans leur signification. Et lorsque l'Écriture et la Tradition nous parlent de Marie, elles nous situent dans le contexte de la foi des fidèles. Et la communauté, en mettant par écrit ces faits et en garantissant leur authenticité, témoigne ce qu'elle a conservé et proclamé.

Par la lecture africaine du thème, nous avons été frappés par l'impact du titre de Mère en tant que appellation fondamentale néotestamentaire décernée à Marie et susceptible de soutenir adéquatement la représentation authentique de Marie.

Le titre de Mère devient ainsi l'élément unificateur et amplificateur des voies d'approche du mystère de la personne de Marie dans l'histoire du salut:

«Lorsque les temps furent accomplis, Dieu a envoyé son Fils né d'une femme...» (Ga 4,4).

Le mystère de Marie s'éclaire à la lumière du mystère du Christ lui-même. Pour y accéder, la lecture de la Parole de Dieu et l'attention à la pratique chrétienne revêtiront, dans la communauté de la foi de l'Eglise de Dieu, les exigences d'une double dimension: historique et spirituelle.

La dimension culturelle s'exprime dans la dimension historique; elle est attentive aux gestes et symboles, où l'Humain rencontre le Transcendant. Elle constitue l'espace sacré qui, allant au-delà de l'extériorité, nous extrait à notre milieu restreint d'expérience pour nous ouvrir au monde spirituel.

Dans cette perspective, une Culture africaine si sensible aux symboles et aux gestes (images, statues, lieux et personnages de culte, etc...) ne risque-t-elle pas de verser dans le courant de divagations et d'excès d'une Culture occidentale qui désacralise tout et se trouve dans l'incapacité de comprendre les formes multiples de la *dévotion mariale* et du *culte marial*?

Pour l'interprétation du texte biblique et sa transformation en élan de vie, il faut tenir compte de la diversité des temps et des milieux de vie dans lesquels le message est décrit et est proclamé dans la richesse multiforme des Cultures.

Ce qu'il y a de vraiment immuable, c'est le dynamisme de la vie et sa nécessité de se renouveler toujours pour s'adresser encore à nouveau frais aux contemporains. Ainsi s'énoncera le principe d'une mariologie au service de la christologie: *Vous trouverez Marie, en définitive, si vous avez le scrupuleux souci de la placer dans l'ensemble du mystère chrétien, car le culte de Marie n'est pas une fin en lui-même, mais la voie maîtresse qui vous conduit au Christ et, en lui, à la gloire de Dieu et à l'amour de l'Eglise*⁴¹.

On mesure la qualité de l'Arbre qu'est Jésus à la nature du Sol qu'est Marie.

⁴¹ Paul VI, Discours au Congrès International des Congrégations mariales, le 12 Septembre 1963; cfr Documentation Catholique, n° 1409, col. 1280.

THE ADAPTABILITY OF THE IMAGE OF MARY IN AFRICAN CULTURE

GABRIEL M. TLABA, OMI
Mazenod Institute, Lesotho,

In recent years, as a result of the changes which have taken place in psychological, social and political habits and, partially, also in the manner of expressing religious feelings, certain ways of expressing personal and communal devotion to the Mother of the Lord have come to seem unsuited to the feelings of the people of today and insufficient for expressing fully the doctrine concerning Mary's role in the work of salvation and in the life of the Church. Some «reinterpretations» given by some declared to be «experts» of the Catholic teaching on Mary's perpetual virginity and special graces detracts from her nobility, and so tend to lessen Marian devotion. Since that devotion used to be so large a part of Catholic spirituality, its decline has weakened the spiritual lives of many Catholics. People are confused because many no longer know exactly what they should believe and how they should act. There is noted state of unrest and anxiety in the Church, both among the faithful and among the pastors, and therefore the spiritual life of the people of God suffers no little harm.

Adaptation, indigenization and inculturation are now words to conjure with. These are indispensable since they will ensure that the Church responds at the deepest aspirations of each culture; but

Christ will remain what he was at Paul's time: an obstacle to some and madness to others, and only to those who have been called «the power and wisdom of God» (1 Cor. 1, 24.)

Merely going back to the good old days will not solve the present problems which should provide us with our challenge and our responsibilities. In fact it can't succeed due to all the different contrary forces. It would be holding back progress. We want to return to the past merely as to a constant source of living water which modern thought and genius seem unable to provide. What we really need is a new approach to Mariology that shows how Mary's life provides a model for Christians in our age, characterized by a certain amount of self-righteousness, a growing subjectivism and secularization and an almost unlimited exposure to the inroads of alien ideologies.

In this paper I would like to show that the teaching of the missionaries about Mary in Africa¹ has been accepted. It has been accepted because some of its elements were taken as another version of something already familiar. In this way there has been a kind of immediate adaptation. It is as important to point out how this happened as it is to propose an approach to Mariology that will continue to renew our devotion to Mary today and tomorrow. As time passes, the element of newness in Mariology becomes more and more difficult to identify with the wisdom of the past. In time, this newness will either radically modify or destroy much of what went before. Like every study «science» in the modern world we must try to find the key features about Mary that will serve as a foundation upon which the whole edifice of Marian doctrine will continually be built.

¹ I speak particularly of Lesotho, which was called Basutoland before its independence. Still I am of the opinion that by and large the situation in most African countries South of the Sahara is not much different.

A BIT OF HISTORY

More than a hundred and thirty years have elapsed since the first mission was established at Roma², and yet during that time the Church in Lesotho has made rapid and consoling progress. The foundations for that growth were laid by heroic missionaries, whose zealous labours reaped a copious harvest of spiritual fruits amongst the Basotho Nation. The beginnings as usual were very difficult and almost discouraging; nevertheless these valiant missionaries, under the banner of the Immaculate carried on. Permeated by the Spirit of Christ and totally enhancing Mary's motherhood and queenship, they presented the Christian message in all its seriousness and knew no compromise in the face of difficulties. They gave themselves totally to their work and to the people they served.

The origin of the Catholic Church in Lesotho can best be understood if we bear in mind the great missionary movement of the 19th Century. The earlier attempts to plant Christianity in Southern Africa failed; although there is still a debate as to whether in fact «failure» is an entirely adequate epithet to apply to those centuries of Christian activity.

The members of a Portuguese expedition under the command of Bartholomew Dias were the first Christians to set foot on South African soil. They offered Mass for the first time in 1487. They even built a small Catholic chapel at Mossel Bay in 1501. But when in 1652 the Dutch East India Company established the first European settlement at the Cape, «this very temporary presence had long since gone»³ The anti-Catholic feelings among the first settlers were so strong that the practice of the Catholic religion was forbidden at the Cape.

Things began to change only in the nineteenth century when there was some religious tolerance. The administrative structures of Pope Pius IX marked an epoch in the history of the Catholic

² A Catholic Centre so named by the Protestants in Lesotho.

³ DE CRUCHY I.W., *The Church Struggle in South Africa*, Cape Town, 1979, p.1

church as a visible institution. Rome established the Vicariate of Natal in 1851 to be handled by the Oblates of Mary Immaculate. Bishop Allard, the new Vicar Apostolic, arrived in Natal in March with four companions. Bishop de Mazenod, the Oblate Founder, sent «other labourers to the African vineyard» as he had assured Mgr. Allard, and Brother Gerard who were among those whom the missionary Bishop had singled out. Since he was not yet a priest Bishop Allard ordained him within a month of his arrival.

After those missionaries' hesitation to establish a mission for Africans in their own territory, according to the wish of both Bishop Devereux when suggesting the establishment of the Vicariate of Natal and of the Founder of the Oblates when accepting the new territory, they prayed, worked, and toiled, hoping that their personal sufferings would be the seeds of conversions. But there was no acceptance of the Church's teaching, and no change of life. The rugged pioneers were humble enough to admit defeat. Nevertheless they had learned valuable lessons for their future missionary work.

They decided to try their luck among other tribes within the continent. The Bishop and Fr Gerard set out on a journey and arrived in 1862 at Thaba-Bosiu, the mountain stronghold of King Moshoeshoe, the founder and ruler of the Basotho. Realizing that his people could learn much from the Europeans, Moshoeshoe had some thirty years earlier allowed the Protestants to open mission stations in his country, as Brown wrote: «From the early thirties missionaries of the *Mission Evangélique de Paris* had been established in the country and had made many converts but lamented many apostasies (including one of the sons of Moshoeshoe)...and by 1860 their chief foundations were some fifty schools under native instructors.»⁴ With the same openness and some encouragement he received the Catholic missionaries and

⁴ BROWN W.E., *The Catholic Church in South Africa. From its Origin to the Present Day*, London, 1960. p.208

gave them a place in the valley Tloutle, «a beautiful valley which extends for two leagues and where there are about twenty fair-sized villages»⁵ This valley has been named Roma by the people (and not by Moshoeshoe and the missionaries who wanted without success to call it Motse oa 'M'a Jesu - the village of the Mother of Jesus). It was to become the largest Catholic centre in Southern Africa.

The beginnings were hard again, but this time the efforts of the missionaries bore fruit. In July 1864 the first woman asked Fr. Gerard to be received into the Church; and on Christmas 1865 she was baptized together with six other catechumens. With that the foundations were laid, and slowly the Church began to grow. Steadily new missions and schools rose in the lower part of the country. However, the number of converts during the first 40 years never became spectacular. It was only after fifty years that the missionaries began to reap the fruits of their prayers and labour. The tree that they sowed in tears is still bearing much fruits today.

The great adventure of preaching the Catholic Faith to the Basotho nation has proved one of the great missionary successes in Africa. In the early thirties, the Pope of the Missions spoke highly of this nation's achievement in these words: «I have in my possession documents which establish that amongst all the Missions of the World one of the finest and most interesting is that of Basutoland. There you have a people who march ahead in great strides and who at the same time ascend in the intellectual sphere, so much so that one can believe that they are called to play an important role amongst the African people.» The same phenomenon has been observed by Sir John Maud, the High Commissioner for British Protectorates in Southern Africa when he said: «Among all the countries of the Commonwealth which I have visited I have not seen any other country where missionaries have accomplished so much. If there had been no missionaries in Basutoland, I wonder in what state this country would be to-day.» Even Basotho themselves

⁵ Letter Book No.355. Original in French

were aware of this fact, and in their «First Five-Year Development Plan» they remarked: «As a result of the activity of the missions, the level of literacy is higher than in most African countries: about half of all persons over the age of 5 were recorded in the 1966 census as being able to read and write.»

This cultural, material and spiritual development must be attributed to the missionaries' zeal, their profound piety, their sacrifices and their talent to teach the christian doctrine which for them should always be accompanied by an exhortation to a good life. But the part played by the Chiefs and the Basotho people in the establishment of Christianity in their land should never be overlooked.

MARIAN DEVOTION IN LESOTHO

When the two Oblates of Mary Immaculate Missionaries – Bishop Allard and Fr. Gerard – came before Moshoeshoe in 1862 to ask permission to open a mission, they had to explain how the religion they wished to expound differed from the Protestant one, and why they claimed it to be that of the gospels which he already knew of. Since according to Basotho customs chiefs don't speak about business at the first meeting with visitors, they were allowed to rest for a while. They rented a hut at the foot of Moshoeshoe's fortress and immediately began a novena retreat to the Blessed Virgin for the success of their mission. They carefully performed their devotions in as public and ceremonial a manner as possible, knowing that they were under careful observation.

Indeed, people closely observed them and asked them about their religion. This was evident at a second formal interview with Moshoeshoe. He asked them whether it was true that unlike the Protestants they had a special devotion to the Mother of Jesus. When they replied that it was so, he granted them permission to evangelize his people and resolved that the site he was to give to

them would be called *Motse oa 'M'a Jesu* - village of the Mother of Jesus, adding: *ces missionnaires qui ne cessent de prier Marie, Mère de Jésus, ne peuvent qu'aider mon peuple.*

The missionaries were convinced that it was through the intercession of Mary that their request was granted. This conviction clearly comes out of Bishop Allard's diary and the summary of History Fr. Gerard wrote at the age of 79. Here are some extracts from that summary: «When arriving in this beautiful country...we began by making a little retreat near the residence of King Moshoeshoe to place our Mission under the protection of the Blessed Virgin....The Protestants were there...protesting against the arrival of the Roman Catholics. Our good Mother...admirably disposed the heart of the King in our favour. We rented a small hut at the foot of the King's Mountain. There we had daily Mass & exercises of piety. During the day we visited the people in the villages who were much astonished to see & hear these terrible Roman Catholics about whom their ministers had said: 'they adore images, a woman, they sell the remission of sins for money'....The 9th day of the novena, 17 Feb. (1862), the great feast of the Oblates, (approval by Pope & votive mass of Immaculate Conception), when we renew our holy vows, we climbed the Mountain of Moshoeshoe...he received us very simply...He was very happy with our project to instruct his people of the Good News, the Religion of O.Lord J.C. & to help them become good civilized Christians....Thank you, Oh my Good Mother!»⁶

After permission was granted and a site was allotted to them, they as quickly as they could began to build a chapel. The naming of their new place and the solemn opening of that chapel also bear witness to their special Marian devotion. Fr. Gerard recounted those events thus: « We soon began to build our chapel...The King, had told us that we were to invite him to the opening of the church...Moshoeshoe arrived at about 9 a.m. ...accompanied by

⁶ Fr. Gerard's letters, IV, 59. Original in French.

several of his sons and a great number of horsemen....The chapel had been adorned as well as we could...the altar had a crucifix...In the middle there was a beautiful statue of the Blessed Virgin in bronze....A solemn mass was celebrated by the Bishop...We have placed the Mission under the protection of the Immaculate Conception. In the evening, the King wished to visit the chapel again...His mind was especially captivated by the statue of the B. Virgin. I took it down & placed it before his eyes. He admired it & wished to hold it in his hands. I gave it to him for a few moments. Let us hope that the good & merciful Mother will have made some of her influence pass over him.»⁷

Just three years after the arrival of these missionaries, in June 1865, the Boers declared war on the Basotho. Moshoeshe asked the missionaries to pray for the peace of the nation. They suggested to him that he place his nation under the protection of Mary Immaculate. With little arms or ammunition, the Basotho took refuge in Moshoeshe's impregnable stronghold at Thaba-Bosiu. They were held hostages there by the better armed Boers for two months. During those months Fr. Gerard continued to visit Moshoeshe at the risk of his life, while the community at Roma kept on praying the Queen of Heaven to protect Basotho.

In August they began a novena to Mary Immaculate. On the last day of the novena, on August the 15th, the feast day of the Assumption of the Blessed Virgin Mary, the Boers lost their General and 9 of his companions. There after, discouraged, they went back home. Again, the missionaries were convinced that the victory of Basotho was an answer to prayers addressed to God through the Mother of God. The records show that on that day the bishop had gathered his Oblate community to pay special honour to their Immaculate Auxiliary Mary. Foremost in their petitions offered through her would have undoubtedly been one for protection

⁷ *Le Père Gérard nous Parle* ed. M. Ferragne, O.M.I. Vol. II pp. 120-2. Original in French.

against «the fiercest assault on Thaba-Bosiu. Hence Fr. Gerard concluded: «It was on this memorable day that the B. Virgin Mary, on the solemn feast of her glorious Assumption, received Lesotho as her precious dowry from the hands of her Divine Son Our Lord Jesus Christ, through Bishop Allard...It was the salvation of this nation. All through Mary...»⁸

However, it was only on the 2nd February 1868 that Moshoeshoe's territory was solemnly and publicly consecrated to Mary Immaculate. The account of one of the Holy Family Sisters of those early days adds details of its significance: «Today, the day of the Purification, we have had a beautiful feast. Nine catechumens were baptised and yesterday evening four little children between five and six years of age had the same privilege. The war did not deprive the event of any of its solemnity. In the evening there was a beautiful procession. When all were gathered around the statue of Our Blessed Lady, Fr. Gerard preached a sermon suitable to the occasion, then the Bishop consecrated the Mission and the whole territory to Our Blessed Lady. We have the utmost confidence that Mary in heaven will hear our prayers and those of the newly baptised, and that the wishes of our worthy and saintly Bishop will be realised.»⁹

According to Fr. Gerard, Lesotho became the Land of Mary the very day that Moshoeshoe granted them permission to open the mission in his territory. When he wrote to his sister later on he said: «This Good Mother always showed herself as a clement Queen of this country and the Basotho Christians love her very much.» He was humble enough not to mention that it was through his influence that they love her. Before being admitted to the catechumenate, during their prolonged catechumenate and after their baptism, he continued to teach them about Jesus and Mary. At the time of their baptism, the neophytes received, as a distinctive

⁸ *Ibid.* p. 118 & Letters 6/11/1865.

⁹ *Annales des Soeurs de la Ste-Famille*, no 14, juin 1869, pp.709-710

sign, the crucifix, the miraculous medal and the rosary, which they wore around their necks. They greeted the catechumens with the words: «May Jesus enlighten you.» The latter replied: «May Mary pray for me.» The Christians adopted the greeting in use among the Oblates: «Praise be Jesus Christ and Mary Immaculate.»¹⁰

These habits insignificant as they may appear were the beginnings of inculturation. Brown expressed this point brilliantly: «In 1867 Father Gerard taught all his converts to greet one another with the Christian wish, «Ho rorisoe Jesu Kriste», (May Jesus Christ be praised), and to reply to it, «Le Maria ea se nang sekoli,» (And Mary Immaculate too). Even earlier he had taught all the baptised to wear a cross or other Christian emblem prominently. Small though they were in themselves, these habits meant that every loyal Catholic Basotho gave concrete form, by word or thing, to his faith; they were related to and expressive of the doctrine he believed; they formed better, probably, than any economic organization because simpler, and more general, the beginnings of a culture which would be both Catholic and proper to Basutos. Even the frustrated efforts to produce the (technical) religious life would show the Basutos that the Church was not in any way reserved to Europeans.»¹¹

They also learned how to recite the Rosary, which they loved very much. Often, when walking towards their place of work to hoe their fields, they could be seen with rosaries in their hands, just like Fr. Gerard in his meditation on the mysteries of Mary's Rosary. Fr. F. Porte, who had just arrived from France, was dazzled how Fr. Gerard and his faithful recited the Rosary: «On the evening of our arrival, the little silver bell called the faithful to church. On an old box covered with a blue cloth was small statue of Mary, about 15 centimeters high; two vigil lights placed in two bottles, gave light to the little improvised altar for the month of Mary. Only the abundant natural flowers contrasted sharply with the poverty of the

¹⁰ *Diary of the Roma Mission*, January 6, 1867.

¹¹ *Op. cit.* p.222

place, by their color and perfume... That rosary said so slowly that it last almost and surely a good half hour seemed so short to me. I have never in my life heard the prayers chanted: the Our Father, Hail Mary, Creed, the mysteries chanted... I told myself: 'If Our Lord promised to be amongst those who gathered in his name, he must certainly be twice as present amidst the Basotho who prayed to him so slowly, so piously and so well.'¹² One of this early Catholics once remarked: «I start my rosary in the morning and get to the end of it by the evening.»

All missionary success was attributed to Mary. When other means of conversion had failed, and apostasies forced other missionaries to blame people with remarks like: «An African almost always remains pagan in some secret fibre of his being, by some deeply hidden, perhaps ignored, idol in the deepest recess of his heart; and on occasion, that evil disposition will emerge», Fr. Gerard always concluded that it is because they did not yet know and love the Blessed Virgin. He always prayed for his faithful in these words: «I give myself to your protection, Oh good and most amiable Immaculate Mother, in my anxiety and fears for the dear souls of this mission, for their eternal salvation; seeing their so many miseries and their so many needs, I confide to you all with which I am charged. As you are the Mother of the Good Shepherd guard them from the enemies of their salvation, from paganism, from heresy, from demons and from evil ways.»

No doubt many Basotho did not really understand how Mary could be so concerned with their welfare. The majority did not believe that it was her maternal care and protection that saved them from the Boers, and they did not bother to convert. At times those who became Christians did not persevere to the point that even Fr. Gerard concluded that «it is more difficult to have [the Basothos] persevere than to convert them.» They relied too much on their chiefs, and when the chief was not favourable to conversions, there

¹² *O.M.I. Missions*, 1896, pp.174-175

was a «cooling of fervour», «relaxing in morals», and «conversions were not very solid.»¹³ People were hardened in their ways and customs. Father Deltour, observed: «Paganism is very difficult to root out... All the power of the word, good example and even the spiritual rebirth of baptism exhaust themselves and do not suffice to wipe it out completely.»¹⁴ Those who a moment before, had joined in the sacred ceremonies might be found shortly afterwards taking part in a licentious feast.

Whatever setbacks there might have been, there was great measure of compensation. Those who had ears to hear, like Mary, kept the message in their hearts. The number of sincere Christians increased and steadily missions placed under the patronage of Our Lady were built. Private sanctuaries in honour of Mary were also erected all over the country. Hence, people responded with great enthusiasm to the act of consecrating the whole world to the Immaculate Heart of Mary by Pope Pius XII in 1942. And on the 18th October 1943, Fr. Emile Thomas, Delegate Vicar, acting in the absence of Bishop Bonhomme also consecrated the Church of Lesotho to the Immaculate Heart of Mary. The same gesture was also repeated with faith, confidence and great devotion in all the catholic missions of Lesotho.

But the people who had been well informed about Our Lady of Rosary's wish at Fatima, thought that what has been done in Lesotho was not enough. The whole nation had to be consecrated through its chiefs. The action of the Holy Father and the Bishops had to be publicly ratified in the person of its leaders. They wanted a true national consecration done by the Paramount Chief and repeated in each district by the local chiefs in the presence of their people. On the other hand, some people thought that such a consecration was not necessary since from 1865 the nation of Lesotho has been declared the nation of Mary and was consecrated

¹³ *Codex*, January, 1894, Spring, 1896.

¹⁴ *O.M.I. Missions* 1889, p.216

to her in 1868. The Bishop had to come out with some convincing reasons to demand a new consecration.

Therefore, on the 30th April 1946 he went to the Regent Queen Amelia M. Seeiso of Lesotho to discuss the possibility of consecrating her country to Our Lady. While Lesotho was not in the state of war as it was in 1868, the country was experiencing a period of uneasiness. A persistent draught, the exodus to the South African mines of many unemployed and disillusioned Basotho soldiers returning from the Second World War, the disquieting activities of the communists, the threatening limitation of the authority of the chiefs by the British, increase of taxes, the constant threat from the Government to close some Catholic schools especially those built in the mountain area, and above all the return to paganism manifested by witchcraft and numerous ritual murders, were all worries that called for renewal of faith and confidence in the powerful protection of our Blessed Virgin.

As a result of their discussion, and after serious spiritual preparation, the nation was again consecrated to Mary by the Regent Queen of Lesotho at the cathedral of Roma on the 18th August 1946. The chiefs did the same in all the missions of Lesotho. In the evening of that day, every family consecrated itself to the Immaculate Heart of Mary. On the following day, thousands of religious, the faithful and the pagans gathered at the place where the future shrine was to be built in honour of Our Lady of Fatima. The Bishop said mass there in the presence of the chief of that place who had miraculously converted to the catholic faith in 1944 and choosing the name of Maria Fatima was baptised on the 24th May 1946. Our Lady was given a new title «Queen of Lesotho», which was chanted everywhere by the faithful.

In spite of the fact that there were already many missions that had Our Lady as their patroness and that there were already many shrines built in her honour throughout the country, it was felt that the national shrine dedicated to the Immaculate Heart of Mary was missing. The work of building was begun immediately and some 60

days before it was solemnly opened the statue of Our Lady of Fatima was carried to all 35 missions of the lower part of the country. This was from the 15th August to the 13th October 1949. The following year, from the month of September to November, it was carried through the missions in the mountain areas.

During this time, hundreds of small statues were distributed to the villages where people gathered for their daily prayers. Catholics who had become lukewarm and were no longer practising came back to the church. There were also hundreds of conversions. Despite the fact that at this time the protestant missionaries launched their fierce attacks against Mary and those who honour her, many people left their churches and joined the catholic church in order to be numbered amongst those who have special devotion to Mary.

And on the 11th October 1952 the statue of Our Lady of Fatima finally rested at her sanctuary which was solemnly consecrated by the Bishop J.D. Des Rosiers, O.M.I., the bishop of Maseru. From that time onwards, every year thousands of Basotho make their pilgrimage to this national sanctuary of Fatima. Most undertake the trip on foot, which means one or two full days under scorching sun, across the mountains and valleys, carrying on their heads blankets, provisions, and Sunday garments. More and more this annual pilgrimage became a Catholic tradition. Catholics are happy to make a trip to the national shrine several times a year. They like to travel in groups, to pray and sing all the way to the admiration of the people who see them pass through their villages. Even non-Catholics admire them and admit that only Catholic Church can produce such a degree of religious fervour and instigate so many sacrifices from the Basotho.

ADAPTATION OF MARIAN IMAGE

In the missionaries' tireless teaching and work, Mary was pointed out as a model-believer. Moreover, as the mother of Jesus

she is presented as a queen and a spiritual mother of all Christians who are brothers and sisters of her Son by reason of their baptism. In that way they established a firm devotion to Mary. This devotion, which was unquestioned in its substance and actual practice, must have been both understandable and attractive. In spite of the fact that these missionaries, because of their unquestioned doctrine, at times failed to address themselves clearly and sympathetically to the many questions which arise when Christianity comes in contact with any new culture, Marian devotion has had remarkable success in Africa.

While we are happily aware that the work which was begun by the first missionaries has been crowned with great success, we should not overlook the fact that a missionary undertaking is a joint work involving God and man. God Himself reveals Himself and Mary to us. He lifts us up and rectifies our relations with her.

The missionaries did not have to first consider our capacity and then adjust the Gospel to our size. If they did that, their teaching about Christ and Mary would have been their ideal invented by the human mind. Like St. Paul they were proud of giving the Faith in its entirety: «We do not, like so many others, adulterate the word of God.» (2 Cor.2,17) They did not make new revelations to fit the occasion; for they knew that Christ, they taught, has to be welcomed or rejected: «But all those who did welcome Him, he empowered to become the children of God.» (Jn, 1,12) The seed of Faith they planted, night and day, while they slept and when they were awake, sprout and grew, how, they knew not. (Mk, 4,26) It has become a great tree for the glory of God and the Church.

There is also no doubt that this seed of Faith grew into such a gigantic tree with fertile leafy boughs, because it fell on rich soil. It was both understandable and attractive to the Africans. Many of the Catholics teachings were strongly attacked by the Protestant ministers in Lesotho. Among these teachings was devotion to Mary the Mother of Jesus. So the Oblate missionaries took every occasion

to propagate Marian devotion, glorifying in the title of «Missionaries of Mary Immaculate», and naming their mission post the «Village of the Mother of Jesus.» No wonder the Reformed missionaries thought the Catholics were overdoing it and almost deifying one who after all was only human. They also claimed that the Catholics were, contrary to the Law of God, worshipping her statues.

Basotho in their understanding and their culture found the truth. One of Moshoeshoe's brothers told this story to the priests: «Two of us were arguing with Moshoeshoe saying that the Romans had deviated from the truth; but the King would not hear of it: No! No! As regards Maria, continued Moshoeshoe, why do you say that the Romans adore her statue... So the one who has written the name of Jehovah on a piece of paper, that is not Jehovah Himself, it represents Him... And so if the Romans honour the statue, it is because it is not Mary, but they are thinking of Mary, the mother of Jesus Christ.»¹⁵ Moshoeshoe's arguments were not only the fruits of sound doctrine he had been taught by the missionaries, they were inborn thoughts. Mariology was something that, to a certain extent, he could understand.

Moshoeshoe's son, Masupha, who was baptised as David by the Protestant missionaries, left his church and at the end of his life converted to Catholicism. He found the Protestants' arguments against Mary quite unreasonable and made public his desertion of Protestant religion at a national gathering in these words: «One minister said that there is a chasm between them and the Catholics, and that this chasm is Mary. I have heard some priests discussing about that and they explain it this way, which is the way I also understand: Mary is the Mother of Jesus, and Jesus is the son of God, obviously a great Lord, a King. Hence Mary is the mother of a great King; so, the mother of a King we call her Queen. Consequently Mary is Queen. Her son who ascended to Heaven

¹⁵ *Le Père Gérard nous parle*, vol. 2, pp.125-6.

called his mother over there; she is standing near Him, full of power and glory. So the Roman Catholics address themselves to this Queen and tell her: 'Oh! You who stand near God, pray for us.' Listen well. They don't say, 'We pray you', but 'Pray for us'. All these seem to me quite reasonable. Look, for example, the mother of our chief, who is also my mother, is she not well respected by everybody? Don't they come to serve her, clean her house, put her fire on, cook her food? Who would compare such a lady to ordinary women who have to go to the fields to collect wild vegetables for food? Nobody! Well, the Queen of Heaven is still much greater. I was a protestant and I was called David, today I am just Masupha.»¹⁶ Mary miraculously made it possible for Masupha, who took up cudgels publicly in defence of Her, to receive his last sacraments.

When the virginity and purity of Mary were challenged by the Protestant missionaries, many Basotho kept wondering how Jesus Christ, who is said to be all powerful could have failed to choose for Himself the most perfect mother. For them the idea of a virgin giving birth to a saviour of the people was not something strange. One of their legends, the origin of which is still much debated, relates such an instant. They also failed to see how they could possibly love Jesus Christ if they don't love his Mother. Basotho are people with a proverb that to embrace a child is to embrace its mother.

Above all, their concept of motherhood made them understand and appreciate Mary. An African woman is always presented as a child, an animal of burden and a slave to both her husband and his family. She is a servant; her first duties are household duties, including cooking, washing, spinning, caring for children and her husband and his relatives. The husband is obliged to support his wife and has certain responsibilities towards her.

¹⁶ *Lettre du Père J.-M. Deltour, O.M.I. au Superior General des Oblats de M.I., Roma, 27 juin 1888.*

However, «equal and complementary» is certainly far from the ordinary experience of African man and woman. The migrant labour system, by which men are away from their families most of the time, leaves women in worst position, since they have to bear all the responsibilities while on the other hand they cannot take decisions.

These negative attitudes and behaviour usually overshadows the dignity of African women. Women are respected and loved as mothers, not just manufacturers of babes and useful tools. The mother is commonly associated with the following characteristics: she is a being who surrounds the child with meticulous care, she caresses, nourishes, protects, shelters and teaches, she helps, she is patient and affective. Like all female beings the mother is fecund receptivity, warm tenderness, source and bearer of life, refuge, she is always present so that when the bitterness of the outside world drives people home she is there to welcome and discover what is delicate. She is a source of peace and harmony. It is precisely through the mother that one finds one's own integrity. The mother symbolises God. It is no surprise that Basotho have a proverb that one's mother is one's god.

So, when the missionaries taught about Mary, Basotho understood the Woman who most perfectly and most completely fulfilled the vocation of woman, the Mother of Jesus Christ. She was born to be a Mother. That was her supreme vocation. They understood well why St. Luke gave a complete account of her motherhood above everything else. Her response to her calling, «Behold the handmaid of the Lord, be it done to me according to Thy word», was absolute and unconditional. In those words Our Lady was understood to have revealed the secret of Her character. She is the servant of the Lord. Motherhood means service. With this understanding Basotho could answer the difficulties and the objections put by non-Catholics. What they were told about Mary

In Her official capacity as Mother of God made Man, was enough for them to love and honour Her.

Her Rosary was never considered as vain mechanical repetitions. Basotho prayers and poems of old had frequent repetitions to help the memory. Rosary resembled their serious plain songs chant on three or four notes. They also enjoyed its intervals of time for meditations on each of the mysteries associated with Our Lord and His Mother. These mysteries were taken as a simple summary of the Gospel message that even the old ladies could remember by heart. To make a greater impact on the minds and hearts of the people, the missionaries, realizing that Basotho understand better the symbolized truths, acted like the prophets. They used symbolic gestures, processions and public reparations for public offenses. Hence the carrying of Our Lady's statue throughout the country was a meaningful gesture to them.

WHICH WAY ADAPTATION?

It is no longer possible to assume that Africa received Christianity passively. There are certain areas in which an expression of Christianity highly suited, to say the least, to traditional culture, has evolved. Hence, in Lesotho today, many devout Catholics are distressed because of the apparent lack of devotion to the Virgin Mother of God. Many sincere lovers of Mary lament the fact that at the present time we do not seem to have the same zeal for reciting her rosary, for initiating processions in her honour, for singing her praises. They look back with immense nostalgia to the days of ardent devotion to our Lady of Fatima when her statue was carried triumphantly from village to village, from church to church and great crowds gathered to honour her.

The fact is that Christianity has in many ways already been expressed in forms remarkably suited to Africa. At times, because African interest is focused on the more practical issues of Christian life and discipline rather than upon questions of a more obviously speculative or theological nature, many Christians in Africa are frequently characterized as conservative, legalistic and pragmatic.

What is important is to realize that Africa has made Christianity her own and she has done it in her own way. Adaptation has already occurred; but what we need is Christianity that does not only draw upon the values and style of traditional culture but that which does justice to the fullness of the Christian Gospel.

Some people find that nothing new has to be introduced because adaptation has already occurred and possibly that the adaptation has been too successful. On the other hand they are those who claim that adaptation has not gone far enough and that the adaptation which has taken place fails to do justice to the fullness of the Christian Gospel today. From what we have said above we can rightly conclude that the missionaries have taught a form of Mariology which fitted easily with many aspects of the traditional cultures of Africa. Mariology can with justice be called adapted or even indigenous.

But adaptation is not static. Changing times and attitudes of people require sincere exploration of «new avenues» by which Africans of our times can approach Mary. In today's Africa the cultures of men are experiencing rapid changes due to politics, technology and secularization. Not surprisingly religious beliefs and practices are being affected. Devotional spirituality, once unquestioned in its substance and actual practice, is being re-evaluated. Devotion to Mary is no exception. The traditional notion of motherhood is shifting. While many still continue to use and encourage traditional devotions like the rosary in Mary's honour, others find them to be meaningless ways to express their affiliation with her. Her statues no more inspire modern Basotho as they did in the past.

However, Mary's role in Basotho life is far from being passé. While others continue to use and encourage traditional devotions like the rosary in her honor and stress the role of her motherhood, others are searching for different - and hopefully more helpful - ways to express their affiliation with her. Indeed, the number of those who consider the devotion to Mary as secondary or as

completely unnecessary seems to be increasing. This seriously calls for new approach by which Mariology can pervade the Africans' lives, their education, and their customs. A way by which a Catholic atmosphere will again dominate their entourage should be found. In that way their words and deeds will again reflect a true Christian spirit, not only on Sundays, but everyday of their lives; in short their devotion to Mary must make them live their faith. It is rash to consider only the crowded churches and imposing numbers of people who receive the sacraments without asking whether, like Mary, their faith is firmly and unshakeably rooted in the Lord.

In order to renew our devotion to Mary today, we must not approach her in spirit of older Mariology. The Holy Scriptures must be our starting point. Pope Paul underlines this in *Marialis Cultus*. In the Gospel accounts we can come to appreciate the depth of this person, Mary. The prayerful pondering of the Scripture texts will tell us a great deal about the woman whom God chose to be the Mother of His Son. We will find a woman of character and strength.

But since within the confines of a strict historic-critical examination of the evidence, the historical Mary is just as, if not more, obscure as the historical Jesus, the Catholic tradition should never be put aside. It has affirmed what I think is an evolutionary continuity between the historical Mary, the various theological presentations of her in the New Testament (conflicting though these be) and her transhistorical significance as expressed and defined by later centuries of the Church's tradition.

In the Scriptures there are many aspects in Mary's life which we can easily adapt to our present culture. Each of those Scriptural themes can help deepen one's love and appreciation for Mary. At the same time a Christian might find them helpful in responding to God in his own life. In the Scriptures the Blessed Virgin Mary offers a calm vision and a reassuring word to modern African.

We will talk of true adaptation when devotion to Mary is not only something exterior but an interior imitation of her as receiver

and witness of the Word of God. The individual Christian who is most dedicated to Mary is the one who, like her, accepts and responds to the message, who ponders the Word and carries it out. A properly adapted Mariology contributes positively to the proclamation of the «Good News» of salvation.

LA FIGURA DI MARIA NELLA CULTURA BRASILIANA

Fr. CLODOVIS M. BOFF, OSM

Istituto Teologico Franciscano di Petropolis, Brasile

LA CULTURA BRASILIANA

E' risaputo che la cultura brasiliana è l'effetto di fusione di tre elementi principali: la cultura portoghese, le culture indigene e le culture africane. Il popolo brasiliano non è solamente latino, ma più precisamente indo-afro-latino.

La cultura portoghese – più omogenea – è stata la cultura dominante, perché era quella dei colonizzatori. Più tardi, sono venuti altri popoli, sia europei (tedeschi, italiani, polacchi, ecc.) che asiatici (turchi, siriani, libanesi, giapponesi). Queste nuove culture non hanno tolto l'egemonia culturale che era già stabilita (occidentale e bianca), ma l'hanno consolidata.

Le culture indigene costituivano una grande molteplicità. Furono sopraffatte e in gran parte distrutte. Ma hanno lasciato la loro impronta nella cultura brasiliana, compresa la religione, come vedremo.

Infine, le culture africane si presentavano molto varie. Furono soprattutto quelle di due gruppi: i ioruba o nago, provenienti dalla «Costa degli schiavi» (Nigeria, Ciad, Sudan), che si stabilirono nello stato di Bahia; e i bantu, originari dell'Angola, che ebbero a Rio de Janeiro il principale centro di espressione.

Queste culture subirono i condizionamenti sociali della schiavitù, per cui furono negate, proibite, represses, in una parola, schiavizzate.

La formazione storica del popolo brasiliano spiega la caratteristica propria, anche se non esclusiva, dell'attuale cultura del Brasile: la sua forte tendenza al sincretismo. La «brasilianità» può caratterizzarsi in una capacità particolare per l'arte combinatoria, per una spiccata capacità di mescolare tutto, di articolare l'uno e il molteplice, di lavorare con la logica dell'inclusione, infine di privilegiare la diversità, la varietà e la complementarità¹.

Dobbiamo anche aggiungere che questo processo sincretico è ora in pieno corso. Si tratta, in effetti, non tanto di un «sincretismo proveniente» quanto di un «sincretismo adveniente», ossia, progettuale, costituente². La cultura brasiliana si presenta ancora oggi come un particolare crogiolo culturale e religioso.

Questo è lo sfondo necessario per capire il modo proprio d'inculturazione della figura di Maria in Brasile. E la ragione semplice è questa: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Il contenuto prende sempre la forma del recipiente.

PANORAMA DELLA PIETÀ MARIANA IN BRASILE

a) *Livello storico*

E' conosciuto il fatto che Cristo è stato predicato in tutta l'America Latina insieme con la figura della Vergine ed ella è stata

¹ L'antropologo brasiliano che ha più ribadito questo carattere plastico dell'attuale cultura brasiliana è stato Roberto DA MATTA, specialmente in *O que faz o brasil, Brasil?*, Rocco, Rio de Janeiro 1984; sul sincretismo religioso, cf. il cap. VIII, p. 107-118.

² Cf. PIERRE SANCHIS, *Pra não dizer que não falei de sincretismo*, in «Comunicações do ISER», n. 45, 13 (1994), p. 4-11. Tutto il numero di questa rivista è dedicato al tema. Cf. anche José Maria Tavares de ANDRADE, *O sincretismo religioso*, in CNBB, *A Igreja católica diante do pluralismo religioso no Brasil (II)*, Col. Estudos da CNBB, 69, Paulinas, São Paulo 1993, p. 26-53.

presente in tutta la storia del continente³. E in questo, il Brasile non fa eccezione.

Lo stesso cattolicesimo portoghese era profondamente mariano. A questo riguardo, dobbiamo segnalare tre grandi momenti:

Il primo è quello riferente a Dom Alfonso Henriques, fondatore della dinastia portoghese (1139). Questo re consacra alla Madre di Dio il regno di Portogallo, i suoi successori e sudditi.

Il secondo momento è quello di D. Giovanni I, il Grande (+ 1433), il quale dedica a Santa Maria della Battaglia un santuario con annesso monastero – il più bello di tutto il gotico portoghese – in ringraziamento della vittoria sul dominio di Castella, ad Aljubarrota il 14 agosto 1385. Decreta anzi che tutte le cattedrali del Portogallo vengano dedicate all'Assunta in commemorazione del giorno della vittoria.

Infine, D. Giovanni IV, in ringraziamento per la restaurazione dell'indipendenza del Portogallo, nel 1° dicembre 1640, ancora una volta sul dominio spagnolo, e ratificando l'atto di D. Alfonso Henriques, proclama il patronato della Vergine della Concezione su tutti i Regni di Portogallo, incluso il Brasile. La Provvisione proclama:

«Promettiamo e giuriamo di confessare e di difendere sempre, fino a dare la vita, se necessario, che la Vergine Signora Madre di Dio fu concepita senza peccato originale».

Stabilisce inoltre che le università di Coimbra e di Evora concedino il grado accademico solamente a coloro che giurano di difendere l'Immacolata Concezione della Vergine. Per resistenza dei teologi il documento fu pubblicato solo il 5 marzo 1646.

³ RUBÉN VARGAS UGARTE, *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, Madrid, 1956, 2 vol.; Diego IRARRAZÁVAL, *Sincretismo indígena, negro, mestizo en la Religión Mariana*, Chucuito, 1989, dat. (13 pp.).

L'atto del 1640 intende esplicitamente impegnare il guturo religioso del Portogallo e i suoi possedimenti.

«E se qualcheduno intenterà qualche cosa contro questa nostra promessa..., essendo vassallo..., lo considereremo come non naturale (straniero), e vogliamo che sia quanto prima messo fuori dal Regno; e se sarà Re, che Dio non lo permetta, abbia la Sua e la nostra maledizione, e non si annoveri tra i nostri discendenti, sperando che dallo stesso Iddio... sia abbattuto e spogliato della dignità regale»⁴.

Di questo atto si trova ancora l'iscrizione in bronzo che fu posta sul frontespizio della Casa dei Governatori, in Salvador (Bahia), allora capitale del Brasile⁵.

Quanto al Brasile in particolare, la sua storia, dalla venuta dei portoghesi, è impregnata della devozione alla Madonna⁶. Quando l'ammiraglio Pedro Alvares Cabral partì per il viaggio durante il quale s'imbattè nel Brasile, portava nell'armata due immagini della Vergine: un quadro di Nostra Signora della Pietà, davanti al quale si celebrava la messa quotidiana; e quella di Nostra Signora della Speranza, che si conserva tutt'ora nel convento francescano di Belmonte (Bahia)⁷.

I primi missionari portavano con loro una grande devozione alla Madonna e la propagavano. Celebre è il *Poema alla Vergine*, composto in distici latini dall'«Apostolo del Brasile», il beato José de Anchieta, quando si trovava come ostaggio tra gli indios *tamoios* durante una pericolosa trattativa di alleanza tra loro e i por-

⁴ E. Vilhena de MORAES, *A padroeira do Brasil*, Série Jackson de Figueiredo, XV, Ed. D. Vital, Rio de Janeiro, s.d. (1929), p. 42-47: testo completo nel Libro IV delle Leggi della «Torre do Tombo», fl. 181 v.

⁵ Cf. ID., *Op. cit.*, p. 48-49.

⁶ Cf. ID., *Op. cit.*, p. 12-35; P. ROSSETTI, *La dévotion à la Sainte Vierge au Brésil*, in Hubert Du MANOIR, «*Maria*». Etudes sur la Sainte Vierge, t. V, Beauchesne, Paris 1958, p. 363-377.

⁷ Cf. E. V. de MORAES, *Op. cit.*, p. 13-14.

toghesi (1563). Così anche il Beato Inácio de Azevedo, quando fu ucciso dagli Ugonotti, con 39 altri gesuiti, in viaggio per il Brasile nel 1570, aveva in mano un quadro di Nostra Signora, che gli era stato consegnato da Pio V. Il quadro, con macchie di sangue, si trova oggi nella cattedrale di Salvador (Bahia)⁸.

Anche alla Vergine fu dedicata quella che è molto probabilmente la prima chiesa eretta in Brasile, attorno all'anno 1535, nel litorale di Boipeba (Bahia). Fu posta sotto il titolo di Nostra Signora della Grazia. La sua costruzione è avvolta nella leggenda: una bellissima Signora sarebbe apparsa in sogno alla principessa indigena Paraguassu, sposa del portoghese Diogo Alvares (Caramurù), chiedendogli l'erezione di una chiesa. Ora, Paraguassu e Caramurù vengono considerati come la prima coppia della meticciosa razza brasiliana. Il tempio fu innalzato sul posto in cui sorge oggi il monastero di Montesserrate, ove la Paraguassu (+ 1582) è sepolta. Ancora oggi si venera la piccola (6 palmi) immagine della Vergine della Grazia.

Nello stesso secolo si eressero altre chiese dedicate alla Vergine: Nostra Signora della Concezione di Itamaracá (Pernambuco); e con lo stesso nome in Itanhaém (são Paulo); Nostra Signora dell'Assunzione (in São Vincente), ecc. Moltissime altre chiese furono in seguito costruite in onore della Vergine. Alcune hanno dato vita a capitali di province: Nostra Signora delle Nevi a João Pessoa (Paraíba) nel 1584; Nostra Signora dell' Aiuto (*Amparo*), a Fortaleza (Ceará) nel 1611, e così via.

Sotto la protezione di Nostra Signora furono intraprese le guerre contro gli Olandesi nel XVII secolo. Le leggende popolari raccontano diverse apparizioni della Vergine durante le battaglie: in Casa Forte, nel Monte *das Tabocas* e nella seconda battaglia di Guararapes. Ognuno dei cinque grandi capi combattenti (João Fernandes Vieira, Negreiros, Henrique Dias, ecc.) si era ripromesso a far costruire una chiesa in onore della Vergine. Ugual-

⁸ P. ROSSETTI, *Op. cit.*, p. 29-30.

mente, due celebri capi di guerra brasiliani, l'ammiraglio Inhaúma e il generale Caxias avevano una grande devozione alla Madonna⁹.

b) *Situazione attuale*

Ugualmente oggi, il cattolicesimo brasiliano si presenta impregnato della figura di Maria. Il 37% delle parrocchie brasiliane sono dedicate alla Madre di Dio (mentre nella cattolicissima Polonia l'indice non supera il 24%)¹⁰. I titoli mariani in Brasile superano il centinaio¹¹.

Ma la Vergine si trova più nell'anima brasiliana che in monumenti esterni. Lo afferma un noto studioso della cultura nazionale, Alfonso Arinos in questi termini: «Ovunque palpiti un'anima brasiliana... il dolce nome di Maria suona come una musica divina, attraverso una esclamazione topica, in un'interiezione fremente o in un sfogo risentito»¹².

Infatti, il nome di Maria è frequentissimo nel linguaggio popolare, soprattutto in forma esclamativa: *Virgem!*, *Virgem Maria!*, *Ave Maria !*, *Ave!*, *Santa Virgem!*, *Mãe do céu!*, *Nossa Senhora!*, *Minha Nossa Senhora!* Quest'ultima espressione è particolarmente interessante perché unisce il rispettoso «Nostra Signora» con l'intimo di «Mia...». Il fenomeno di questa doppia qualificazione nella forma di «Minha Nossa Senhora» è stato avvertito dai poeti. Alfonso Celso ha in sonetto che comincia così:

*«Minha nossa Senhora»... o povo exclama,
E esta frase, sem dúvida incorreta,*

⁹ Cf. E. V. de MORAES, *Op. cit.*, p. 65-77.

¹⁰ Rubem César FERNANDES, *Imagens da paixão; igreja no Brasil e na Polônia*, in P. SANCHIS (org.), *Catolicismo: modernidade e tradição*, Loyola, São Paulo 1992, p. 74.

¹¹ Cf. Nilza Botelho MEGALE, *107 Invocações da Virgem Maria no Brasil*. História, folclore e iconografia, Vores, Petrópolis 1980.

¹² E. V. de MORALES, *Op. cit.*, p. 82.

*Exprime, de maneira a mais completa,
Teu prestígio sem par que o mundo aclama*¹³.

E un'altro poeta, Nogueira Braga, scrive in un sonetto:

*Ninha Nossa Senhora Aparecida,
Fugir do teu amor não há quem possa!
Para mim, brasileiro, és vida minha,
Para nós, brasileiros, vida és nossa!*¹⁴.

Oltre le riferite espressioni idiomatiche (veri brasilianismi), tutte le volte che il nome di Maria viene pronunciato lo è sempre con grande rispetto. La gente in Brasile non conosce la bestemmia come linguaggio ordinario. Troverebbe non solo scandaloso ma anzi assurdo usare in modo offensivo il nome di Dio, di Gesù e più ancora quello della Madre di Dio.

Nelle feste mariane compaiono masse sterminate di devoti. Particolarmente affollata è la processione di Nostra Signora di Nazaré a Belém, nella foce del fiume Amazonas, in ottobre quando si radunano più di un milione di persone¹⁵.

Nella cultura popolare brasiliana Maria è un riferimento costante. Oltre la sfera religiosa, la figura della Vergine appare frequentemente nei nomi di luoghi e di donne, nei racconti, nella poesia e particolarmente nei canti del folclore¹⁶.

¹³ Traduzione: «*Mia Nostra Signora*»... la gente esclama, / E questa frase, senza dubbio scorretta, / Esprime, nella forma più completa. / Il tuo prestigio senza pari che il mondo acclama.

¹⁴ Traduzione: *Mia Nostra Signora Aparecida, / Fuggire dal tuo amore non c'è chi possa! / Per me, brasiliano, tu sei mia vita, / Per noi, brasiliani, tu sei vita nostra!* Questi due sonetti sono riportati in Clodovis BOFF, *Nossa Senhora das Bem-aventuranças. Novena*, Paulinas, São Paulo 1984, p. 59-60.

¹⁵ Cf. Isidoro ALVES, *O carnaval devoto. Um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém*, Vozes, Petrópolis 1980.

¹⁶ cf. Manoel DIEGUES JR., *O culto de Nossa Senhora na tradição popular*, in «*Revista Brasileira de Folclore*» 20 (1968) 17-32.

Questa presenza pervadente della figura di Maria è stata riconosciuta da Giovanni Paolo II nella sua prima visita in Brasile nel 1980 in questi termini: «L'amore e la devozione a Maria, elementi fondamentali della cultura latinoamericana, sono uno dei tratti caratteristici della religiosità del popolo brasiliano»¹⁷.

Dopo questa introduzione generale, affrontiamo l'argomento propositoci: l'inculturazione dell'immagine di Maria in Brasile. A questo riguardo, sceglieremo solamente tre espressioni d'inculturazione: la figura di Nostra Signora Aparecida, patrona della nazione; il fenomeno sincretistico Maria – Iemanjá e infine l'immagine di Maria nelle Comunità Ecclesiali di Base. La prima rappresenta un tipo d'inculturazione abbastanza bene riuscito; il secondo processo costituisce un caso non risolto e complicato; e la terza forma designa un processo originale e ben avviato.

I.

NOSTRA SIGNORA DELLA CONCEZIONE APARECIDA

DATI STORICI

Il documento storico più vicino agli eventi originari del culto di Nostra Signora Aparecida è la notizia che si trova nel Libro del «Tombo» della parrocchia di Guaratinguetà, nella giurisdizione della quale avvenne l'«apparizione» redatto dal parroco Padre João de Moraes de Aguiar quaranta anni dopo l'evento, cioè nel 1757. Fra altro dice:

«Attorno all'anno 1719 (*nota nostra: si tratta esattamente di 1717*), passando per questa città in viaggio per Minas Gerais il Governa-

¹⁷ CNBB (Conferenza Nazionale dei Vescovi del Brasile), *Pronunciamentos do Papa no Brasil*, Vozes, Petrópolis 1980, p. 129: Discorso nella Basilica di Aparecida (4/7/80).

tore di essa e di São Paulo, il Conte di Assumar, D. Pedro de Almeida, notificati dalla Camera i pescatori perché presentassero tutta la pesca possibile in favore del detto Governatore. Fra costoro si recarono a pescare Domingos Alves Garcia, João Alves e Filipe Pedroso con le loro barche. Lanciando le loro reti nel porto di José Correira Leite, continuarono fino al porto di Itaguaçu, abbastanza distante, senza prendere pesce alcuno. In questo porto João Alves, con la sua rete, prese il corpo della Signora senza la testa, e lanciando un po' più sotto un'altra volta la rete, prese la testa della stessa Signora, non sapendo chi l'avesse buttata lì. Conservò quest'immagine in un panno qualunque e continuò la pesca. Da quell'ora in poi fu tanto abbondante la pesca che lui con i suoi compagni, presi dalla paura di naufragare a causa del molto pesce che avevano nelle barche, si ritirarono nelle loro case, ammirati del successo»¹⁸.

In seguito, la cronaca racconta i primi sviluppi del culto della «Santa», come si esprime il linguaggio popolare. Prendendo come riferimento i diversi luoghi del culto, possiamo evidenziare i successivi capitoli della storia dell'Aparecida¹⁹:

1 – *Culto familiare*. L'immagine è stata venerata nella casa del pescatore Filipe Pedroso dalla sua famiglia durante quindici anni.

2 – *Oratorio*. Cambiando di casa, nel 1732, Filipe affida l'immagine al figlio Atanzio, che gli costruisce un piccolo oratorio («altar de paus») nel porto di Itaguaçu, luogo dell'«apparizione». Comincia a venire gente al sabato per la recita del rosario e per il canto delle litanie. Incominciano allora i prodigi, il primo dei quali è quello delle candele che si spengono e si accendono per due volte senza intervento umano.

¹⁸ Cit. da João Evangelista MARTINS TERRA, *O santuário de Aparecida e sua mensagem teológica*, in «Atualização», 16 (1985), p. 357-387, qui p. 363.

¹⁹ Cf. lo storico ufficiale del Santuario P. João BRUSTOLLINI, *A Senhora da Conceição Aparecida*. Historia da imagem, da capela, das romarias, Ed. Santuário, Aparecida 1979.

3 – *Cappella-santuario*. Per l'affluenza crescente della gente, il parroco di Guaratinguetà, Padre José Alves Vilela, decide nel 1740 l'erezione di una cappella. Il «fazendeiro» capitano Raposo Leme pone i suoi schiavi all'opera per la costruzione religiosa, con l'aiuto del popolo. L'inaugurazione avviene nel 1745. I prodigi si moltiplicano. La diffusione della devozione si propaga ad opera dei molti «tropiceros», minatori, «sertanistas», commercianti e trasportatori d'oro e altre merci che passavano per il cammino di Itaguaçu. S'introduce allora l'uso popolare di baciare la «Santa».

Nella metà del Settecento, nasce la Fraternità di N. S. della Concezione Aparecida, la cui direzione è composta dei nobili della regione. Amministrava il culto e i beni del santuario, i quali crescevano con le abbondanti offerte dei fedeli. All'inizio dell'Ottocento, il Governo, in forza dell'unione Chiesa e Stato (patronato), interviene nella Fraternità e pone culto e beni sotto il suo esclusivo controllo. La pastorale ne soffre fortemente, tanto che, durante 72 anni (dal 1782 al 1854), a causa del potere regale, non si realizza nessuna visita pastorale dei vescovi di São Paulo al santuario²⁰.

Comunque, già dalla prima metà del Novocento, l'Aparecida è un santuario con proiezione nazionale, come attestano gli scienziati stranieri in visita in Brasile²¹.

4 - *Chiesa Vecchia*. La cappella si mostrava già troppo piccola per l'afflusso dei pellegrini. Viene ampliata e nel 1893 il vescovo di São Paulo, Dom Lino Deodato la benedice e la dichiara «santuario episcopale». E' la chiesa che sussiste tutt'ora nel «Morro dos Coqueiros» e che la gente chiama la «Chiesa Vecchia».

²⁰ Cf. J. E. M. TERRA, *Art. cit.*, p. 378.

²¹ Il botanico Saint-Hilaire nel 1822 afferma che l'Aparecida «gode di grande reputazione... anche nelle parti più lontane del Brasile». E lo scienziato P. V. son Riedl, alla fine dello stesso secolo, parla che i devoti dell'Aparecida «vengono da tutte le parti del Brasile: dal nord, dal sud, dall'est e dall'ovest»: cf. J. E. M. TERRA, *Op. cit.*, p. 380-383.

Dopo la separazione della Chiesa dallo Stato, decisa dalla nuova Repubblica (1889), il santuario è affidato (dal 1894) ai Missionari Redentoristi, venuti dalla Germania, conosciuti per il loro lavoro nei santuari mariani, come quello di Altötting e nella Baviera.

L'8 settembre 1904 la piccola immagine (36 cm.) viene solennemente incoronata. La corona, di 300 grammi e 40 diamanti, è dono della principessa Dona Isabel nel 1868, secondo quanto si dice. Nel 1908 riceve, dalla Santa Sede, il titolo di «basilica minore».

Evento importante è la dichiarazione, nel '30, dell'Aparecida come patrona del Brasile, fatta dal Papa Pio IX. L'anno dopo il Cardinale Sebastião Leme, di Rio de Janeiro, dedica la nazione all'Aparecida, davanti ad un'immensa folla radunata nella capitale federale.

Nel 1967, anniversario dei 250 anni dell'apparizione, la Santa Sede offre all'Aparecida la «rosa d'oro», concessa la prima volta alla principessa Dona Isabel per avere sottoscritto l'abolizione della schiavitù nel 1888.

5 – *Nuova Basilica*. Incominciata negli anni 40, fu inaugurata il 4 luglio 1980 dal papa Giovanni Paolo II. In quell'occasione il governo federale decretò il 12 ottobre, solennità dell'Aparecida, festa nazionale.

Ecco la storia, nei suoi dati cronologici, di quella che è ora considerata la Regina del Brasile. e questa storia continua. Attualmente il santuario dell'Aparecida attrae ogni anno milioni di pellegrini di tutte le parti del Brasile²². D'altra parte, la sua immagine ha già visitato, come pellegrina, più di un centinaio di circoscrizioni ecclesiastiche del Brasile.

²² Sarebbero più di 5.500.000 all'anno, solo per dare un numero affidabile, secondo affermazione dello stesso Papa, nella sua prima visita al Santuario nell'80, parlando dei pellegrini dell'anno prima: CNBB, *Pronunciamentos do Papa no Brasil*, op. cit. p. 126.

SIGNIFICATO CULTURALE DELL'APARECIDA

Che cosa rappresenta l'Aparecida per i Brasiliani? Possiamo identificare tre «sguardi» fondamentali di questa figura in Brasile: quello, ufficiale, della nazione; quello, popolare, dei devoti; e quello, liberatore, delle comunità povere e di quelle negre.

1. *Lo «sguardo» della nazione*

L'Aparecida è il simbolo del Brasile cattolico. E' la Regina del Brasile: il Brasile è il suo regno. Questa è la visione ufficiale dell'Aparecida, visione sostenuta dalla Chiesa gerarchica e anche dalle autorità della nazione.

Giovanni Paolo II, nella sua visita alla basilica nazionale di Aparecida, il 4 luglio 1980, ha colto questo suo significato religioso-culturale quando disse:

«...In questo luogo, più di due secoli fa, la Vergine si è incontrata in modo singolare con la gente brasiliana. Con ragione, qui si rivolgono, d'allora in poi, le aspirazioni di questa gente, qui pulsa, il cuore cattolico del Brasile. Méta di costanti pellegrinaggi venuti da tutto il paese, questa è... la "capitale spirituale del Brasile"»²³.

Quest'immagine mentale è risultato dei difficili rapporti che intrecciarono Chiesa e Stato durante la storia del cattolicesimo brasiliano. I momenti più importanti sono tre:

1°) *Patronato*. Nel tipo di cattolicesimo venuto in Brasile, basato sul regime di patronato dei re di Portogallo, la Vergine della Concezione aveva un posto centrale, come abbiamo visto. In questo primo momento non ci sono conflitti religiosi significativi. Quell'immagine della Vergine contribuiva al senso all'unità di tutti i possedimenti del Portogallo.

²³ CNBB, *Pronunciamentos do Papa no brasil*, Vozes, Petrópolis 1980, p. 125.

L'importanza politico-religiosa dell'Immacolata si mostra in questo segno: davanti alla sua immagine il re e la regina non potevano portare la corona, ma sì la stessa immagine²⁴.

La devozione alla Concezione della Vergine aveva una lunga tradizione nella penisola iberica²⁵. Già nel 1310 il Concilio di Compostella stabilisce ufficialmente la festa dell'Immacolata nella Galizia. Santa Isabella, regina di Portogallo, nel 1320 fa erigere a Lisbona la prima cappella dedicata all'Immacolata. Nel medesimo anno, il vescovo di Coimbra, Dom Raimundo Evrard, promulga la festa dell'Immacolata in tutta la sua diocesi.

Da parte loro, i re spagnoli, da Dom Juan I di Aragona (+ 1395), furono grandi propugnatori dell'Immacolata. Dom Juan II, di Castella, nel 1430 manda il teologo Juan de Segovia al Concilio di Basilea per promuovere la definizione del dogma della Concezione Immacolata di Maria. Il Cardinale Cisneros (+ 1517) fonda e diffonde in tutto il regno le Confraternite della Concezione di Nostra Signora.

Nel Brasile, Dom João VI conferma, nel 1818, la celebre provvisione di D. João IV attraverso la creazione dell'Ordine Militare della Concezione. Nel decreto dice:

«...Volendo che resti perpetuata la memoria... della devozione che consacro a Nostra Signora della Concezione, invocata Patrona di questi regni dal Signore re Dom João IV, mio Predecessore e Nonno, ho stabilito d'istituire l'Ordine Militare della Concezione, ecc.»²⁶.

Ma come si sviluppò questo patronato storico in seguito all'indipendenza del Brasile nel 1822? Si discute ancora oggi se Dom Pedro I, figlio de Dom João VI e proclamatore dell'indi-

²⁴ Cf. Lucila Morais SANTOS, *Arte do marfim*, Centro Cultural/Banco do Brasil, Rio de Janeiro 1993, p. 26.

²⁵ Cf. J. E. M. TERRA, *Art. Cit.*, p. 365-366.

²⁶ Cf. il documento completo in E. V. de MORAES, *Op. cit.*, p. 50-53, qui p. 51.

pendenza del Brasile, avrebbe ripreso l'Immacolata come patrona del nuovo regno. Alcuni sostengono che l'Imperatore avrebbe fatto, l'8 settembre, all'indomani della proclamazione dell'Indipendenza, una visita alla cappella di Aparecida.

Ma di tutto ciò abbiamo solo testimoni secondari e nessun documento ufficiale²⁷. Il fatto sicuro è che il patronato ufficiale del nuovo Impero, riconosciuto dalla Santa Sede, fu quello di San Pietro di Alcantara. Tutt'al più si potrebbe affermare che c'è stata una ratificazione tacita della storica consacrazione di Don João IV attraverso segni diversi: i primi vessilli dell'indipendenza furono benedetti e consegnati dall'Imperatore nella Festa della Madre di Dio, il 1° novembre 1822; l'esercito imperiale invocava ogni sera la Vergine della Concezione come sua patrona; e si conservò nell'Impero brasiliano l'8 dicembre come giorno di grande festa²⁸.

2°) *Conflitto Chiesa-Stato*. Già sotto D. Pedro II (1831-1998), la problematica mondiale più ampia dei difficili rapporti Chiesa e Modernità si ripercuote in Brasile nell'allontanamento crescente tra l'élite politica e intellettuale e la Chiesa. Quella è pervasa da idee liberali venute da fuori e che considerano la religione come un fenomeno storico superato o regressivo. Il positivismo comtiano ebbe un'influenza decisiva sull'esercito e su quella filosofia politica si istaurò la repubblica²⁹.

I positivisti al potere cercarono di creare i grandi simboli della nuova realtà politica – la repubblica. La loro riuscita relativa è stata la creazione del grande simbolo civico, che tuttora permane: quello del martire dell'indipendenza – Tiradentes, morto impiccato nel 1792. Per poter essere recepito dal popolo, quella fi-

²⁷ Cf. P. Francisco Viana PIRES, *Da Devoção mariana ás romarias de Aparecida*, in Cleto CALIMAN (org.), *Teologia e devoção mariana no Brasil*, INP/Paulinas, São Paulo 1989, p. 51, offrendo una dozzina di riferimenti, ma senza nessuna prova diretta.

²⁸ E. V. de MORAES, *Op. cit.*, p. 53-56 e 68-69.

²⁹ Cf. Alfredo BOSI, *Dailética da colonização*, Companhia das letras, São Paulo 1992, cap. IX, p. 273-307.

gura è passata, nelle mani degli artisti, pittori e storici ufficiali, per un intenso processo di «nazzarenizzazione» al fine di avvicinarsi alla venerata figura di Gesù di Nazaret.

Rimaneva, d'altra parte, la questione di rappresentare la patria repubblicana sotto la forma classica di una donna. E in questo punto gli sforzi dei positivisti fallirono totalmente. Non c'era nell'immaginario popolare il riferimento concreto ad una donna reale, suscettibile ad essere stilizzata e sublimata come simbolo della nuova patria.

Furono inutili gli sforzi degli artisti positivisti di porre davanti agli occhi della folla le sue immagini femminili, simboli della Repubblica. Esse erano tratte da donne di salotti eleganti o di vetrine di stile francese del centro della capitale brasiliana. Un destino migliore non ebbe la figura di Clotilde De Vaux, che Comte stesso aveva proposto come simbolo dell'umanità. Mancava fondamentalmente un radicamento popolare di quella ideologia. La ragione di fondo è che i politici e gli artisti brasiliani erano lontani dalla donna popolare e dal popolo in genere. Mancava una «comunità d'immaginazione», una comunione di sentimenti con il popolo, giustamente perché è mancato un coinvolgimento della base sociale nella stessa istaurazione della repubblica³⁰.

In questo contesto di vuoto la figura dell'Aparecida, come simbolo nazionale, guadagna corpo. In effetti, sotto la spinta della «romanizzazione», la Chiesa passa ad utilizzare l'Aparecida come arma anti-repubblicana. Pellegrinaggi ufficiali, promossi dal clero, cominciano ad aumentare, il primo dei quali fu quello del 1877 organizzato dal parroco di Guaratinguetá. Poi, come abbiamo visto, l'8 settembre 1904, il giorno dopo la festa nazionale, l'Aparecida vien incoronata davanti a tutti i vescovi riuniti, nella più grande concentrazione di popolo mai vista a partire della repubblica e con la più grande solennità possibile.

³⁰ Cf. José Murillo de CARVALHO, *Os bestializados. O Rio de Janeiro e a República que não foi*, Companhia das Letras, São Paulo 1987.

3°) *Il trionfo dell'identità mariana della nazione*. Lo scontro tra Chiesa e Stato per la conquista dell'immaginario popolare si è risolto in beneficio della Chiesa. La vittoria fu ottenuta attraverso una prova di forza morale: le immense manifestazioni mariane che radunava, nelle diverse città, l'immagine dell'Aparecida nel suo pellegrinaggio verso la capitale e specialmente quella di Rio, quando il Cardinale D. Leme realizzò l'atto di consacrazione della nazione alla Vergine Nera, dichiarandola «Regina del Brasile», e questo davanti ad una folla sterminata e a tutto il governo federale (noblesse oblige), distinguendosi la popolarissima figura del Presidente Getulio Vargas. Così, un regime laicizzato s'accorse dell'ascendente sociale della Chiesa cattolica e lo prese molto in conto nel periodo successivo.

Ecco come un noto stocio brasiliano, José Murillo de Carvalho, che ha studiato in dettaglio il processo della formazione dell'immaginario repubblicano, dichiara a proposito della figura dell'Aparecida:

«Pur problematica la capacità dell'Aparecida di rappresentare la nazione senza dubbio supera grandemente qualsiasi altra figura femminile, o anche praticamente tutti i simboli civili»³¹.

Murillo de Carvalho vede i vantaggi di questa immagine nel fatto che essa possiede profonde radici nella tradizione popolare cattolica ed è, per il colore nero, un'immagine tipicamente brasiliana, essendo così lontanissima della figura comtiana della bianca Clotilde. Secondo lo stesso storico, ecco come finì quel conflitto:

«La battaglia in favore dell'allegoria femminile (della Repubblica) si è chiusa con la sconfitta repubblicana. Più ancora, con la sconfitta del civile davanti al religioso»³².

³¹ J. M. de CARVALHO, *A formação das almas. O imaginário da República no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo 1990, p. 94.

³² ID., *Op. cit.*, p. 94.

In conclusione del suo studio, afferma Carvalho in modo patetico:

«Accanto a lui (a Tiradentes, l'eroe-simbolo della nazione)... forse è ancora l'immagine dell'Aparecida quella che riesce a dare in modo migliore un senso di comunione nazionale a vasti settori della popolazione. (...) Tiradentes squarciato nelle braccia dell'Aparecida: ecco quello che sarebbe la perfetta pietà civile-religiosa brasiliana. È la nazione che, esibendo a pezzi il corpo del suo popolo, la Repubblica ancora non è stata capace di ricostituire»³³.

Tuttavia, si deve riconoscere i limiti di questa equazione simbolica: Aparecida = Brasile. In primo luogo, il legame tra le due realtà non è certamente così forte come, per esempio, tra Guadalupe e il Messico. Poi, il culto dell'Aparecida si concentra soprattutto nel Centro-sud del Brasile, nell'asse São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais. Negli altri Stati, l'Aparecida concorre con centri religiosi molto affollati, noti sotto diversi nomi: *Senhor do Bonfim*, *Conceição da Praia e Bom Jesus da Lapa* (Bahia), San Francesco di Canindé e Padre Cicero di Juazeiro (Ceará), il Cero di Nazaret di Belém (Pará), Divino Padre Eterno di Trindade (Goiás), ecc.

2. Lo «sguardo» del popolo

Ecco una seconda visione dell'Aparecida, uno sguardo dal basso, da parte dei devoti che vanno a inginocchiarsi davanti alla sua miracolosa immagine. Come appare l'Aparecida alla gente umile, soprattutto quella dei pellegrini?

L'Aparecida rappresenta la Madre protettrice, quella della Madre Signora, che conosce le necessità umane e sa compatire la sorte dei suoi figli poveri. E' la doppia esperienza, di protezione

³³ ID., *Op. cit.*, p. 141-142.

(Madre)e di potere (Signora), che si proietta sull'Aparecida da parte del popolo. Maria appare come la grande Madre che soccorre e difende. Il rapporto della gente è profondamente devozionale: si consegnano a Lei con fiducia integrale. Maria è una figura affettiva e vitale, che parla al cuore della gente.

Pare che il tratto più caratteristico della mariologia popolare latino-americana sia l'idea di Maria *Madre*. Lì si troverebbe il «luogo privilegiato», il «centro di organizzazione e sistematizzazione della teologia mariana popolare»³⁴.

Le basi culturali di questa identificazione Popolo-di-AL = Maria-Madre sarebbero costituite da questa doppia centralità:

– la centralità della figura della *madre* nella familia latino-americana in genere. In essa il padre permane un essere distante e assente;

– la centralità della *terra* come realtà vitale, vissuta come madre, soprattutto nelle religioni indigene (Tonantzin-Guadalupe, Pachamama-Copacabana).

Per cui la gente latino-americana si rivolge a Maria soprattutto come Madre. Per esempio, gli abitanti delle Ande si rivolgono a Lei come *Mamita*, *Mamacha*. I Guarani la chiamano *Che tupasy*: Mia Madre di Dio. La Guadalupeana si presenta a Juan Diego ribadendo la sua identità materna: «Io sono vostra madre pietosa!»; «Non sto io qui, che sono la tua Madre?»³⁵.

Per la cultura brasiliana è certamente il primo elemento che importa di più³⁶. Essa infatti conserva tratti fortemente matriarcali. Al patriarcalismo sociale risponde un certo matriarcalismo psi-

³⁴ Antonio González DORADO, *De María conquistadora a María liberadora. Mariología popular latino-americana*, Sal Terrae, Santander 1988, cap. V: p. 63-73. L'autore giustifica questa ipotesi e ne fa un discernimento nei due capitoli seguenti, il VI e il VII: p. 75-107.

³⁵ *Nican Monohua* (Qui si racconta), 29 e 119.

³⁶ Seguiamo qui Pedro IWASHITA, *Maria e Iemanjá. Análise de um sincretismo*, Paulinas, São Paulo 1991 (tesi di laurea presentata alla facoltà di teologia dell'Università di Friburgo, Svizzera, 1987), qui p. 195-200 e 337-341.

cologico. Il «mondo della strada» è dominio del padre, mentre il «mondo della casa» è quello della madre. Per cui, l'educazione e la religione sono considerati compiti femminili-materni, mentre il lavoro e la politica sono quelli dell'uomo.

Per la gente del Brasile, l'immagine della madre è così sacra che, al riguardo, il più grande folclorista brasiliano, Luis Camara Cascudo affermò: «Il nome della madre è, nel Brasile, *uno dei più potenti tabù verbali*, tanto tra le classi povere come nella cosiddetta «alta società». Da cui, la sfida al sacro nome della madre è uno degli insulti più gravi, esigendo rifiuto immediato dell'offeso» (noi sottolineamo)³⁷.

L'ambiguità psico-sociale del rapporto Aparecida – Popolo brasiliano

Ma ecco l'ambiguità psico-sociale di questa rappresentazione materna. Infatti, in essa opera un «meccanismo di compensazione»: l'idealizzazione della figura della madre porta alla degradazione di quella della donna, vista allora come pericolosa, seduttrice, ecc. Ora, qualche cosa di analogo succede con la figura di Maria quando è ridotta, come madre, al mondo «dolce» del focolare, dove regnano l'affetto, la pietà e l'armonia. La Madonna, allora, vista come *refugium peccatorum* e *consolatrix afflictorum*, compensa il maschilismo e le oppressioni che dominano nel mondo «duro» della società, quello del lavoro, della legge e della politica³⁸.

³⁷ Cit. in P. IWASHITA, *Op. cit.*, p. 396. La dicotomia «mondo della casa» e «mondo della strada» è stata molto studiata da R. da MATTA nei suoi scritti, per es. *Op. cit.*, cap. II: p. 21-33.

³⁸ Antonio G. DORADO, *Op. cit.*, cap. VII, specialmente p. 92-105. Questo autore impiega lo stesso schema fondamentale di Iwashita per situare il ruolo della donna latino-americana e, in seguito, la figura di Maria. Egli qualifica di «manicheismo antropologico» il fatto della dicotomia tra «mondo del focolare» - regno della madre - e «mondo della società» - regno dell'uomo.

Rapportandoci direttamente alla figura dell'Aperecida, non possiamo negare il fatto dell'identificazione spontanea del popolo più povero del Brasile con la sua Patrona. L'Aperecida costituisce un'icona sociale nel senso che diventa l'espressione simbolica del popolo stesso, lo specchio delle sue sofferenze e speranze. E in questo senso è, dal punto di vista socio-politico, una figura veramente ambigua: allo stesso tempo che rivela le contraddizioni esistenti, nasconde la loro struttura sociale e così le loro soluzioni efficaci³⁹.

Domandiamoci quale sia il ruolo della Chiesa davanti a questo fatto. Ecco come può essere enunciato: Siccome per la maturazione del rapporto fusionale figlio-madre si impone, nel complesso edipiano, l'intervento del padre, espressione della legge, così tra il popolo e la Madre deve interpersi la legge evangelica con le sue esigenze concrete. Ed è giustamente questa la responsabilità pastorale della Chiesa.

Ma questo lavoro non ha bisogno di invocare un'istanza esteriore per opporla alla figura stessa di Maria, con il fine di correggerla. No. E' a partire della stessa figura di Maria, adesso compresa secondo il Vangelo, che si opera una purificazione e un superamento dell'immagine mariana in quanto prettamente popolare. Infatti è la stessa *Madre credente* del Vangelo che dice ai «servi»: «Fate quello che vi dirà».

Mantenere una visione puramente materna di Maria senza articolarla con la fede che ne è il fondamento, come l'ha compreso la grande tradizione ecclesiale, non permette ultrapassare le contraddizioni religiose nelle quali la figura mariana popolare finisce per essere coinvolta. Solo così si supera l'idea «naturale» della «Grande Madre». Ed è questa la virtù della concezione evangeli-

³⁹ La specifica ambiguità *sociale* del culto dell'Aperecida è stata sottolineata particolarmente da: Luis Roberto BENEDETTI, *A devoção à Nossa Senhora e as transformações sociais*, in «Vida Pastoral», n. 122 (1985), p. 29-35; Francisco Viana PIRES, *Da devoção mariana às romarias de Aperecida*, in Clero CALIMAN (org.), *Op. cit.*, p. 44-66.

co-dogmatica della *Theotokos*, la «Madre di Dio» nella e per la fede⁴⁰.

La reazione istintiva e viscerale del popolo davanti alla Madre rassomiglia a quella della popolana, che nel vangelo lucano gridò: «Beato il ventre che ti portò e i seni che ti allattarono». Ma il Maestro, «raccogliendo con gioia il tema, lo corregge, lo approfondisce, lo evangelizza dicendo: «Piuttosto, beati quelli che ascoltano la Parola di Dio e la mettono in pratica!»⁴¹.

Questo lavoro pastorale implica qualche cosa di elementare: l'evangelizzazione pura e semplice della pietà mariana popolare nel senso di svelare al popolo la figura della Madre di Gesù come la grande credente, discepola docile della Parola. Certo, il popolo non ignora questo dato di fede, ma pare un truismo affermare che la figura di Cristo, che pur è presente, non è abbastanza centrale nella sua devozione. La pietà mariana popolare, piuttosto che di una «cristo-annunciazione», ha bisogno più precisamente di una «cristocentratura». Si tratta, cioè, di mettere la figura di Cristo al centro della fede popolare, e quella della Vergine, vicinissima a questo centro.

Ecco, dunque, un tipo di ambiguità (con la sua virtù e il suo limite) nell'identificazione Aparecida – Popolo brasiliano.

Ma il lavoro pastorale non è ancora completo se non riesce a svolgere la dimensione prettamente sociale dell'Aparecida come la Madre che vuole la giustizia e la vita per tutti nel paese. Ora, questa comprensione liberatrice dell'Aparecida stà emergendo nei gruppi della «pastorale sociale», come vedremo subito.

⁴⁰ Cf. in questo senso Lucio PINKUS, *Il mito di Maria*. Un approccio simbolico, borla, Roma 1986 (trad. brasil., Paulinas, São Paulo 1991).

⁴¹ Riferimento di DORADO, *Op. cit.*, p. 63-64.

Un'altra ambiguità di tipo dogmatico

Abbiamo visto l'ambiguità psicologica e sociale dell'Aparecida. Ma ce n'è un'altra⁴². Essa si riferisce al ruolo di *mediazione* che giocò l'Aparecida come Madre per riconciliare i vari cattolicesimi esistenti in Brasile: quello romanizzante del clero e quello portoghese tradizionale del popolo; quello della devozione ai santi e quello della fede e adorazione a Gesù Cristo; e persino il cattolicesimo ortodosso e quell'altro più sincretizzante.

Comunque, anche se il culto dell'Aparecida si è man mano trasferito dalle mani del popolo e quelle del clero, passando per il controllo dello Stato, il popolo tuttavia ha sempre conservato una certa sua devozione all'Aparecida.

Così l'Aparecida, nella figura della «Madre Signora», ha fatto capire e accettare al clero le «esteriorità» dei devoti, mentre essi stessi ricevevano con rispetto la dottrina e la disciplina del clero. Anche se «il popolo e il clero mai pregarono esattamente alla stessa immagine», Maria è stata un «anello di collegamento» tra i due. Sotto la sua invocazione, le opposizioni nella chiesa se compongono, giustamente come tra i figli in conflitto, sotto lo sguardo della madre. In tutto questo regna la «logica dell'inclusione», l'integrazione del diverso. Le opposizioni appaiono complementari e non antitetiche.

Dal punto di vista teologico, è da riconoscere che questa logica minaccia seriamente di rompere i limiti del dogma, poiché opera in modo così includente da concepire la coesistenza dell'Aparecida con «Mamãe Oxum» o «Iemanjá»⁴³. Lo vedremo più avanti in dettaglio. Questo costituisce uno dei problemi teologici e pastorali più complessi che la chiesa è chiamata a affrontare.

⁴² Prendiamo qui avvio dallo studio antropologico di R. C. FERNANDES. *Op. cit.*, p. 24-34.

⁴³ Cf. R.C. FERNANDES, *Op. cit.*, p. 34-39.

Tuttavia nell'incontro dell'Aparecida con i culti afro-brasiliani, sono in corso processi sani e promettenti, anche se ancora in embrione. Ne ripareremo.

3. «Sguardi» particolari sull'Aparecida

Oltre i due significati fondamentali dell'Aparecida: Aparecida = Nazione Brasile e Aparecida = Popolo brasiliano, ne stanno emergendo altri, aventi una dimensione più ristretta, anche se non del tutto particolare. Sono sviluppi che hanno preso avvio negli ultimi anni in circoli sociali e ecclesiali particolari.

Ci riferiamo all'Aparecida come rappresentazione del popolo *oppresso e liberatore* e come icona del popolo *afro-brasiliano*. Ritroveremo queste due dimensioni socio-religiose più avanti, quando parleremo più a lungo dell'inculturazione di Maria nelle Comunità di Base, di modo che per ora ci contenteremo appena di alcuni accenni.

a) Maria: icona del popolo oppresso e liberatore

Questa visione è quella dei cristiani impegnati nelle Comunità Ecclesiali di Base (CEBs) e nelle diverse Pastorali sociali. In essa vale l'equazione: Aparecida = Popolo oppresso e liberatore.

In questa istanza si fa una rilettura «liberatrice» dell'evento-Aparecida. Si sviluppano tutti gli elementi suscettibili di avere in questo evento un senso libertario. Così, si pongono in evidenza i tratti seguenti:

- l'ambiente in cui è «apparsa» la Vergine era carico di tensione sociale;
- erano poveri pescatori la gente a cui Maria è apparsa;
- la figura di Maria prese il colore della razza più disprezzata dell'epoca e così si è mantenuta;
- è stata l'umile gente del popolo che ha incominciato a onorare la nuova immagine «apparsa»;

– è stata questa medesima gente che ha «amministrato» quella devozione nei primi anni, fino alla costruzione della capella (1745), quando la devozione è passata in mano al clero;

– è stata gente laica e sconosciuta che ha propagato attraverso il paese quella devozione;

– è stato uno schiavo il primo a essere favorito da una grazia straordinaria da parte della «Santa»; ecc.

È consolidata la tradizione dei pellegrinaggi della pastorale operaia ad Aparecida. Per esempio, lavoratori delle parrocchie della periferia di São Paulo si recano al Santuario nazionale entro un'ottica spiccatamente popolare-liberatrice e persino sindacale. Esibiscono striscie con rivendicazioni di classe e denunce sociali, redatte in stile socio-religioso: «Madre, guarda il tuo popolo che ha fame!» «Nostra Signora Aparecida, libera i tuoi figli dalle grinfie degli sfruttatori!», ecc.⁴⁴.

Allora risuonano cantici pieni dello spirito della Vergine. Così l'inno «Maria cantò il Magnificat»⁴⁵. Vi si parla del «tenerci per mano» dei lavoratori, si chiede «pesce e pane», come anche il «vino e il pane – il corpo del Signore». Ecco il ritornello semplice, ma essenziale:

«Aparecida è la Madre del lavoratore,
è la madre del Salvatore,
è la Madre di tutti noi»⁴⁶.

Il canto si chiude con l'addio tanto tenero quanto concreto:

«Stretti per mano, un anno ancora passeremo

⁴⁴ Ci sono anche pellegrinaggi di classe media urbana ad Aparecida, studiati da Francesco Viana PIRES in una grande tesi di licenza (più di 500 pp.) e le cui conclusioni sono apparse nell'articolo *O Romeiro urbano: um estudo de caso*, in «Vida Pastoral» n. 122 (1985), p. 9-16.

⁴⁵ *Maria o Magnificat cantou*: nel libro di canti religiosi «Canta, meu Povo» (Diocesi di São Mateus - ES), n. 395.

⁴⁶ «Aparecida è a Mãe do trabalhador, / e a Mãe do Salvador, / E a Mãe de todos nós».

E mai più ci scorderemo
Di questa Madre che ci ha uniti»⁴⁷.

Qui si supera nettamente il carattere individualistico-massiccio che hanno la maggior parte dei pellegrinaggi popolari, ove migliaia di persone, ognuna con la sua richiesta particolare, si reca all'altare della Vergine per baciare il nastro che scende dalla sua miracolosa immagine.

Ma anche per i cristiani liberatori il rapporto profondamente personale di ogni devoto con la «Santa» si mantiene sempre. Esiste una canzone, di grande forza poetica, di una famosa cantante brasiliana, Elis Regina, che esprime giustamente questo rapporto devozionale del povero con l'Aparecida e che viene cantato anche nelle Comunità di Base. Parla di un pellegrino «caipira» (contadino), in una situazione di abbandono estremo fino alla disperazione, e che, arrivato davanti all'immagine santa, si limita a dire:

«Come non so pregare,
Vorrei appena mostrare
Il mio sguardo, il mio sguardo, il mio sguardo...»⁴⁸.

Qui il povero, al di là di una visione pauperistica, emerge come simbolo della condizione umana trovata in situazioni-limite: il «caipira» è ogni persona che chiede salvezza.

Per ora non ci attarderemo più su questo punto, che sarà affrontato in dettaglio nell'ultima parte del nostro lavoro.

⁴⁷ «De mãos dadas mais um ano passaremos / E jamais esqueceremos / Dessa Mãe que nos uniu».

⁴⁸ «Como não sei rezar, / Só queria mostrar / Meu olhar, meu olhar, meu Olhar...»: *Romaria*, in Diocese di Volta Redonda / Barra do Pirai, *Caminhando e Cantando* (libro di canti religiosi), 1993, n. 439.

Maria, icona degli afro-brasiliani

Aparecida = Brasile nero. Già il colore dell'immagine dell'Aparecida porta facilmente alla suddetta identificazione. Infatti, i colori originali della statuetta in terracotta dell'Aparecida erano quelli di Nostra Signora della Concezione, patrona ufficiale del Portogallo, ossia, l'azzurro e il rosso. Ma l'immagine ha preso un colore cenere-chiaro e poi moro o castano brillante per il fatto di essere stata per un tempo sommersa nel fango in fondo al fiume Paraíba (da dove è stata «pescata») e anche a causa del fumo delle candele dei primi tempi del suo culto privato nei successivi oratori popolari dei pescatori.

Questo evento, pur fortuito, può essere interpretato come il «battesimo» brasiliano di Maria. Era il colore predominante nell'epoca, cioè il nero della maggioranza della popolazione brasiliana: gli schiavi.

Il fatto del colore nero della «santa» ha favorito diverse leggende che mostrano l'identificazione Aparecida = Negri e specialmente Aparecida = Donna nera⁴⁹.

Certo è che il primo grande miracolo, dopo quello della «pesca miracolosa», ha beneficiato proprio uno schiavo. Le leggende del miracolo presentano, come sempre, molte varianti, tanto di carattere particolaristico, come drammatico. Il nucleo ci racconta che, pochi anni dopo l'«apparizione», uno schiavo, portan-

⁴⁹ Si racconta, per esempio, la storia di quella famiglia ricca che aveva ricevuto dalla «Santa» la grazia della guarigione della figliuola cieca. Per ordine del sacerdote, i genitori dovevano dare, come pagamento della promessa, un cordone d'oro alla prima donna che avessero incontrato sulla via. Siccome fu una donna nera e povera, gli diedero solo un'elemosina. Incontrato di nuovo il sacerdote, gli raccontarono il caso e vengono a sapere che quella donna era in verità Nostra Signora Aparecida. Per cui la bambina rimase cieca di nuovo. L'immaginario popolare va fino a raccontare la storia dell'Aparecida come una bambina schiava e negra martirizzata dai suoi padroni. Con queste leggende si giunge all'identificazione Maria = razza nera, cf. Paulo Carneiro de ANDRADE, *Devoção a Nossa Senhora Aparecida*, in «Vida Pastoral», n. 122 (1985), p. 17-22.

do una pesante catena al collo, stava passando davanti al santuario. Desiderando entrarvi, lo chiese al padrone. Impedito, gli cadono subito le catene e egli si vede libero. Le grandi catene (7 kg!) si mostrano ancora oggi ai pellegrini nella «Basilica vecchia». Stanno lì, spiega il cronista sacro, Pe. Claro de Vasconcellos, nell'anno 1828,

«per essere un monumento e testimonianza che Maria SS. possiede la suprema autorità per liberare dalle prigioni i criminali peccatori pentiti – *solve vincla reis*».⁵⁰

Si deve peraltro dire che furono gli schiavi che, per ordine del loro padrone, costruirono la cappella del *Morro dos Coqueiros* (1745). Parecchi schiavi furono offerti in donazione al santuario per i servizi. Uno di essi, di nome Bonaventura, divenne perfino l'organista della cappella (1805). Più tardi gli schiavi «offerti» furono intestati nel catasto dei beni dello Stato, impedendo così di essere affrancati. Bisogna anche dire che l'unica scuola esistente nei dintorni per l'alfabetizzazione degli schiavi era quella del santuario⁵¹.

Pare che l'appello alla Vergine di Aparecida non sia stato invocato nel movimento della liberazione degli schiavi nella seconda metà del secolo scorso; e che il fatto del colore nero della Vergine non abbia avuto un speciale significato (al contrario) agli occhi dei responsabili della pastorale della chiesa. Ciononostante, è certo che attualmente l'affermazione socio-religiosa dei negri e meticci del Brasile passa in grande parte per quel simbolo nazionale e popolare. Sono soprattutto i gruppi e i movimenti dei cristiani «liberatori» che vi si ispirano⁵².

⁵⁰ Cf. J. BRUSTOLINI, *Op. cit.*, p. 50.

⁵¹ Cf. J. B. M. TERRA, *Op. cit.*, p. 379-380.

⁵² Pensiamo specialmente ai gruppi «Agenti Pastoralis Neri» (APN), «Gruppi di Religiosi Neri» o al movimento «Unione e Coscienza Nera», dei quali ripareremo.

Illustrativa è la rilettura che stanno facendo gruppi di nuovi *paria* che sono nelle metropoli brasiliane i *papeleiros*, ossia, quelli che raccolgono rifiuti per poi «reciclarli». La stragrande maggioranza di loro è nera. Organizzati in gruppi cristiani di base, incominciano a vedere l'Aparecida come la *Mãe Preta* (Madre negra) e a interpretare la sua storia come quella di un rifiuto che è stato «reciclato»...⁵³.

Ma è soprattutto la *donna* di colore che rivendica con più forza il simbolo dell'Aparecida negra, per affermare la sua dignità. Più avanti avremo l'opportunità di analizzare alcune espressioni – quelle dei canti religiosi nelle CEB – di questa appropriazione culturale-religiosa in favore degli afro-brasiliani.

Infine, in forza dell'identificazione Aparecida = Brasile-afro, è stato favorito il processo di sincretizzazione di Maria con una o altra dea delle religioni afro-brasiliane (come Oxum e Iemanjá). L'immagine dell'Aparecida si trova in molti altari della Umbanda, fenomeno che studieremo più avanti. Basta qui col segnalare quanto sia spontanea nella cultura brasiliana l'identificazione della «madre-di-santo», sacerdotessa afro-brasiliana, con la Grande Madre di Dio in forza del colore comune e di un'analogia funzione spirituale, di tipo medianico-materno⁵⁴.

⁵³ Cf. l'articolo dell'animatore di questi gruppi nel sud del Brasile, il fratello marista Antonio CECHIN, riflettendo sulla loro presenza nell'incontro nazionale delle Comunità Ecclesiali di Base del Brasil nel settembre 1992: *O oitavo encontro intereclesial de CEBs e a ecologia*, in «Revista Eclesiástica Brasileira», 52 (1992), p. 856-876, qui p. 872-874: «Comare Aparecida». C'è persino la proposta di un'«Inno Nazionale dei *Catadores* (raccoglitori) delle CEB»: «Madrina dei senza madrina / negra Mariama Venerata / Spezzata dagli oppressi / Rifiuto nel fiume buttata / Ritrovata nella rete dei pescatori / Da mani sofferenti «reclicata» / Salve Regina dei *Catadores* / Signora nostra annerita» (p. 874).

⁵⁴ Cf. Leni M. SILVERSTEIN, *Mãe de todo o mundo*, in «Religião e Sociedade», 4 (1979), p. 143-170. Aggiungiamo che tra le tribù africane trasferite in Brasile la donna godeva di un posto importante, sia come custode della tradizione, sia come mediatrice del sacro. Per i bantu in particolare, cf. P. Raul de ASUA, *Cultura Tradicional Bantu*, Luanda, 1985, p. 255-262.

CONCLUSIONI DI QUESTA PARTE

Come abbiamo visto, l'icona dell'Aparecida rappresenta quattro identificazioni fondamentali:

- Aparecida = Nazione brasiliana (cattolica),
- Aparecida = Popolo brasiliano,
- Aparecida = Brasile povero,
- Aparecida = Brasile afro.

Sono i tratti essenziali, ancora in formazione, del volto di «Santa Maria del Brasile». Le due espressioni che studieremo in seguito si riferiscono ai due ultimi livelli: Maria afro-brasiliana e Maria liberatrice. Il «battesimo culturale» della Madre del Messia nel Brasile è in processo vivo.

Queste identificazioni non sono escludenti. Al contrario, determinano, in forma crescente, un preciso contenuto socio-culturale: dalla nazione in generale fino agli afro-brasiliani.

Questa diversità di significati della Vergine Aparecida è l'effetto del processo sociale d'inculturazione al quale fu sottoposta la figura di Maria in un contesto culturale complesso come è quello del Brasile.

Valgano qui alcune considerazioni teologiche.

Prima. Sappiamo che la mariologia tipologica ha approfondito l'identificazione Maria = Chiesa. In base ad essa è arrivata anche a estenderla in termini di Maria = Umanità. Orbene, qui siamo di fronte a un tipo di identificazione più complessa. Essa contiene due componenti principali: uno, basilico, di tipo teologico, e un'altro, di carattere socio-culturale. Maria rappresenta non semplicemente la Chiesa o una chiesa, ma precisamente una nazione (cattolica) e un popolo (cristiano); perfino la massa dei poveri (che sono anche credenti) e una razza (religiosa e incluso sincretica).

Potrebbe essere differente? L'inculturazione non implica infatti l'assunzione delle rappresentazioni culturali di un determi-

nato popolo? Questo processo non porta a sintesi successive tra contenuti di fede e forme culturali?

Certo, nell'inculturazione la base dogmatica deve essere intesa come asse portante e come istanza critica. Eppure, essa solo può essere recepita entro le forme culturali preesistenti.

Seconda. Ciò che abbiamo detto significa che, dal punto di vista storico-salvifico, la «storia di Maria» non è per nulla chiusa. Di questa storia, Maria di Nazaret rappresenta appena il primo capitolo, anche se decisivo. Aparecida è un altro capitolo teologico-culturale della storia di Maria, nel nostro caso, in Brasile.

Ora, questo suppone che la comprensione del mistero totale di Maria rimane aperta alle successive espressioni culturali nella storia. In analogia con la cristologia, possiamo dire che solo la totalità delle inculturazioni mariane ci offre una pur relativa pienezza della figura di Maria⁵⁵.

II.

IL SINCRETISMO MARIA-IEMANJA'

Questo è un fenomeno che merita un'analisi perché mostra come si realizzò l'incontro tra Maria e la cultura afro-brasiliana, ossia, come si è svolta l'inculturazione della figura di Maria non solo presso gli ambienti neri del Brasile ma nell'istanza nera che attraversa tutta la cultura brasiliana. Ora, quasi la metà (43%) della popolazione brasiliana è nera o meticciana. In alcune regioni il coefficiente di sangue nero ha particolarmente alto, come a Rio de Janeiro e Salvador. I neri sono il 70% in Salvador e nel *Recôncavo baiano*. Sono precisamente i posti dove i culti afro-brasiliani si sono più sviluppati.

⁵⁵ Cf. Karl RAHNER, *Alternancia de la imagen de Maria en el mundo de hoy*, in «Razón y Fe», 192 (1975), p. 227-235, qui p. 234.

Per capire questo processo, dobbiamo premettere qualche spiegazione sulla storia e la natura del sincretismo afro-brasiliano in genere. In questa sede e per il pubblico internazionale che è il nostro, siamo tenuti ad essere schematici, anche se essenziali, lasciando da parte i dettagli e le questioni troppo complesse. Il lettore è pregato di tenere in conto questo: tutto ciò che diremo qui è infinitamente più problematico e al medesimo tempo più ricco di quanto possiamo fare intendere in queste pagine.

PANORAMA DEL SINCRETISMO AFRO-BRASILIANO

a) *Livello storico*

L'evangelizzazione degli schiavi neri in Brasile fu un processo forzato e superficiale. A questo riguardo, un grande specialista del settore parlò dell'«illusione della catequesi» (Nina Ribeiro). Ora, questo giudizio raccoglie il consenso di tutti gli attuali studiosi della cultura afro-brasiliana. Questo significa che i neri in Brasile, malgrado si dicano cristiani, continuano ad essere attaccati alla loro religione di origine. Chiamarli cristiani sarebbe cadere in «pericolosa illusione», in una «finzione»⁵⁶.

L'origine di questo sincretismo è normalmente attribuita al meccanismo di dissimulazione, di trucco, al quale furono costretti gli schiavi: invocavano le loro divinità sotto il nome dei santi cattolici e danzavano le loro danze sacre come se fossero forme di diversioni. Così sembravano nella forma cristiani, ma nel fondo si mantenevano religiosamente africani. I popoli neri in Brasile subirono una violenza concentrata: quella della schiavitù economica sul loro corpo e quella della proibizione della loro cultura e religione sulla loro anima.

⁵⁶ Cf. uno dei più informati studiosi delle religioni afro-brasiliane Boaventura KLOPPENBURG, *Ensaio de uma nova posição pastoral para a Umbanda*, in «Revista Eclesiástica Brasileira» 48 (1982), p. 506-527, riprendendo uno studio pubblicato nella medesima rivista in 28 (1968), p. 404-417; qui p. 520.

Un altro focolare di sincretizzazione, questo più efficace, furono le molte diffuse «Confraternite del Rosario degli Uomini Neri». Esse operarono una reinterpretazione più spiccatamente cattolicizzante della religione afro. Qui il cristianesimo è più di una mera vernice, ma costituisce veramente una prima forma d'inculturazione, già che il nucleo religioso di assimilazione era quello cattolico.

Abbiamo infine, i «Quilombos» – ville di libertà, costruite nell'Hinterland da schiavi fuggitivi. Questo fu un altro luogo di sincretizzazione nel senso che lì il cattolicesimo serviva come una specie di religione franca per le diverse razze e culture trovatasi insieme.

Come si può vedere, l'incontro delle religioni afro e il cattolicesimo non risultò appena in un sincretismo strategico, ma anche in forme di combinazioni spontanee e creative, dove operava la logica della libera associazione, della corrispondenza sciolta degli elementi dei sistemi religiosi in gioco. Di modo che parlare semplicemente di sincretismo è troppo stretto, a meno che non si dia a questo termine un'accezione più ampia, secondo la tendenza attuale dell'antropologia.

b) *Situazione attuale*

Fino al Vaticano II la Chiesa cattolica adottò una posizione polemica verso le espressioni religiose afro-brasiliane. Lo Stato stesso, fino agli anni 70, controllava perfino poliziescamente i culti afro³⁷. Nell'attuale contesto di pluralismo religioso afro si espandono fortemente.

Di queste religioni troviamo tre correnti principali:

³⁷ Fino al 1976 i culti afro-brasiliani avevano bisogno del permesso formale della polizia per poter funzionare. Nel Museo della Polizia militare di Rio de Janeiro si possono ancora oggi vedere oggetti di culto sequestrati dalla polizia nelle sue incursioni repressive sui *terreiros*.

1) Il *Candomblé*, particolarmente in Bahia, che cerca di recuperare le sue radici africane, specialmente *yuruba* o *nagô* e, dagli anni 80, si sforza di purificarsi dal sincretismo. Questo culto è in crescita, incluso il suo influsso sul mondo artistico: su scultori e pittori (Mario Cravo, Carybé, Amanoel Araújo), su musicisti (Dorival Caymi, Gilberto Gil, Caetano Veloso), su registi di cinema (Gláuber Rocha, Néelson P. dos Santos) e su scrittori (Jorge Amado)⁵⁸.

2) La *Umbanda*, soprattutto a Rio de Janeiro, che assume un atteggiamento sincretico deliberato in relazione non solamente al cattolicesimo, ma anche allo spiritismo kardecista, alle religioni indigene come pure a correnti orientali, esoteriche e perfino massoniche. L'importanza numerica di questa religione, che si considera l'unica veramente «brasiliiana», è fuori discussione⁵⁹.

3) La *Quimbanda*. E' una forma di religione afro degradata, diffusa, selvaggia, che utilizza procedimenti propri della stregoneria o magia nera. E' chiamata dalla gente *Macumba*, confondendola con le due correnti sopra.

Per capire come funzionano in concreto queste tendenze, dobbiamo fare una distinzione molto importante: una cosa è l'*istituzione* o sistema religioso, rappresentato e sostenuto dalla sua cupola o vertice; e un'altra cosa sono le *persone* di questa istituzione, cioè la sua base. La prima istanza, in concreto la gerarchia dell'istituzione, cerca normalmente di custodire l'ortodossia e la disciplina proprie al suo sistema religioso, rifuggendo dal sincretismo. Diversamente si comportano le persone o i «fedeli» che

⁵⁸ Cf. l'antropologa americana Leni M. SILVERSTEIN, *Mão de todo Mundo: modos de sobrevivência nas Comunidades de Candomblé da Bahia*, in «Religião e Sociedade», n. 4 (1979) 143-169, qui nota 34, p. 165-166.

⁵⁹ Le statistiche ufficiali disponibili sono quelle del 1973. Allora l'Umbanda contava con 45.000 luoghi di culto nello stato di Rio de Janeiro (28.000 nella città); 32.000 in quello di São Paulo; 28.000 nel Rio Grande do Sul, ecc. E la tendenza era di crescita. Cf. Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, Vozes, Petrópolis 1978, p. 51.

partecipano in vari modi e misure a un sistema religioso. Ora, il sincretismo opera avanti tutto a quest'ultimo livello. Perciò, il sincretismo deve essere visto secondo due prospettive: quella istituzionale e quella personale.

Nelle religioni afro-brasiliane Iemanjá viene identificata in gradi e forme diverse con Maria. Ma prima di esaminare questa combinazione, dobbiamo dire due parole su quella divinità.

Chi è Iemanjá?

E' una divinità femminile della tribù Ioruba, la cui cultura si è sviluppata nella cosiddetta «Costa degli schiavi». Ha preso origine nel Sud-Ovest della Nigeria, ma si è diffusa nei paesi vicini come il Daomé, Sudan e Costa d'Avorio, e più tardi nel Brasile e a Cuba, estendendosi perfino agli Stati Uniti.

Iemanjá è una figura centralissima nella religione ioruba e certamente la divinità femminile più importante in quel panteon. E' la protettrice delle religioni afro-brasiliane. E' la madre per eccellenza. Secondo un mito, molto controverso, Iemanjá sarebbe la madre degli «orixás» – divinità che personificano forze della natura e allo stesso tempo strutture mentali. Esse si incorporano nei «fedeli» durante il «trance» culturale.

Nei culti afro-brasiliani Iemanjá appare con queste caratteristiche:

– la *maternità*. L'etimologia sarebbe «madre dei pesci». E' il simbolo della Grande Madre primordiale. Anche se alcuni miti africani gli danno uno sposo (Aganjù), il suo culto, specialmente in Brasile, sottolinea la qualità materna tanto da apparire piuttosto come Madre-vergine e da preferire ugualmente «figlie-di-santo» vergini. L'iconografia africana la rappresenta gravida e coi seni voluminosi, i quali avrebbero dato origine a due grandi fiumi africani;

– la *protezione*. Iemanjá difende ogni forma di vita. Protegge gli uomini del mare. Concede salute fisica e mentale a quelli che si bagnano nelle sue acque lustrali;

– la *seduzione*. Simbolo dell'incanto del mare e identificata con la sirena, Iemanjá è affascinante, persino sensuale e capricciosa. Per fargli piacere, i suoi fedeli gli offrono specchi, pettini, profumi, fiori, gioielli, nastri e bibite pregiate. E' invocata per i «casi d'amore» e per ottenere fortuna. Ma bisogna dire che questo tratto è piuttosto tipico della Umbanda.

L'importanza sociale e culturale della figura di Iemanjá cresce nella società brasiliana. Appare con frequenza nelle telenovelle e incluso nella letteratura. Ne è esempio il romanzo *Mar morto* (1936), di Jorge Amado, uno dei più noti romanzieri brasiliani e che fu tradotto in molte lingue e adattato per il cinema, teatro, radio, TV e fumetti. Iemanjá ha tanta importanza nella religiosità brasiliana che esiste una vera e propria religione di questa dea in Brasile – il «Iemanjismo»⁶⁰.

IL FENOMENO SINCRETICO IEMANJÁ-MARIA

Nelle religioni afro in Brasile questa identificazione è corrente. La dea africana viene spesso invocata sotto differenti titoli mariani e celebrata nelle feste corrispondenti. Il principale titolo è quello di Nostra Signora della Concezione (8 dicembre); dopo, quello di Nostra Signora della Gloria o Assunta (15 agosto); dipendendo dai posti, abbiamo anche Nostra Signora della Candelora o Nostra Signora dei Naviganti (2 febbraio), Nostra Signora dei Dolori (15 settembre), Nostra Signora Aparecida (12 ottobre). Inoltre, il sabato, come per Maria, è il giorno della settimana dedicato a Iemanjá.

⁶⁰ Cf. P. IWASHITA, *Op. cit.*, p. 35, nota 72.

a) *La prospettiva istituzionale*

Poniamoci prima dal punto di vista istituzionale e in seguito in quello personale. Ora, per capire i diversi gradi e forme di questo sincretismo, dobbiamo distinguere, in primo luogo, il Candomblé e la Umbanda.

Per il *Candomblé*, l'identificazione Iemanjá – Maria è un fatto. Il santuario più visitato dai seguaci del Candomblé della Bahia è la celebre chiesa di Nostra Signora della Concezione della Spiaggia. E la sua festa più frequentata è precisamente l'8 dicembre.

Tuttavia, dalla parte dei grandi rappresentanti (*Mães-de-santo* o *Ialorixá*) dei luoghi di culto (*terreiros*), c'è uno sforzo di «desincratizzazione», ossia, un progressivo allontanamento da questa identificazione⁶¹. Però, permangono legami profondi di questo culto con il cristianesimo. Per esempio, per essere iniziata, una persona deve essere prima stata battezzata; di più, il rito d'iniziazione si conclude spesso in chiesa, attraverso la partecipazione di una messa.

Nel caso della *Umbanda*, il sincretismo Maria – Iemanjá è più sostenuto, sia a livello istituzionale che individuale. Oltre le feste di Iemanjá che sono quelle di Maria, ci sono le diverse immagini di Maria sull'altare dei *terreiros*. La stessa immagine popolare di questa divinità porta tratti di Maria.

Ma è soprattutto nei canti o *pontos*, che appare in modo più chiaro il sincretismo in questione. Esempio:

La stella brillò
Là nel mare alto
Chi viene a salvarci
È la nostra madre Iemanjá

⁶¹ Questa posizione è stata presa nella Seconda Conferenza Mondiale della Tradizione degli Orixás e Cultura, avvenuta a Salvador (Bahia) nel 17-23 luglio 1983 e che radunò più di 1.500 persone.

Sia benvenuta
 Nostra madre carissima
 Viene a salvarci
 Per la croce del Signore.⁶²

Oggi è giorno di Nostra Signora
 Di Nostra Madre Iemanjá.
 Viene portando i fiori dell'Umbanda
 Colti nelle onde del mare.⁶³

Ma in questa sincretizzazione, chi incultura chi? Pare che sia Iemanjá che assume caratteri di Maria e non il contrario. Afro è la radice, il sistema di partenza; cattolico invece è il nome e l'elemento avventizio. Nel sincretismo Iemanjá=Maria si tratta di una «copertura nera su contenuti bianchi».⁶⁴

Infine, ciò è un'adattamento marginale della religione afro-brasiliana al contesto cattolico, religiosamente egemone. Chi è allora Iemanjá-Conceição? E' una forza naturale – quella delle acque del mare – che è stata «soprannaturalizzata» sotto il nome di Maria.

b) *La prospettiva personale o della base*

Esaminando adesso il sincretismo «dal basso», cioè, dal punto di vista dei «clienti» dei culti africani in Brasile, cosa vediamo?

⁶² «A estrela brilhou / Lá no alto do mar / Quem vem nos salvar / E nossa Mãe Iemanjá. / Sejas bem-vinda / Nossa Mãe de muito amor / Venha nos salvar / Pela cruz do Senhor»: cit. por P. IWASHITA, *Op. cit.*, p. 100.

⁶³ «Hoje é dia de Nossa Senhora / De nossa Mãe Iemanjá, / Vem trazendo as flores de Umbanda / Colhidas nas ondas do mar»: cit. Valdeli Carvalho da COSTA, *Umbanda. Os seres superiores e os orixás/santos*, Loyola, São Paulo 1983, vol. I, p. 195 (è la tesi di laurea nella PUG, Roma).

⁶⁴ Renato ORTIZ, cit. da Lisias Nogueira BRANDAO, *A Umbanda como expressão de Religiosidade Popular*, in «Religião e Sociedade», n. 4 (1979), p. 180.

In primo luogo, tanto nel Candomblé come nell'Umbanda, il sincretismo è evidente. Lo si vede sia nel linguaggio che nelle rappresentazioni e nella esperienza psico-religiosa. Lì c'è una fusione di queste due figure, una simbiosi indiscindibile. Ora, quale sia la figura dominante in questa combinazione, dipende molto da ogni «fedele» che frequenta il *terreiro*. Importa osservare che la grande maggioranza dei frequentatori dei culti afro-brasiliani si dice cattolica. Vivono «cattolicamente» una esperienza afro-brasiliana.

Dunque, il culto di Iemanjá si svolge sotto nome e forma cattolica. Ma la sostanza religiosa è e continua africana. Però questo sincretismo non è tanto superficiale da costituire una semplice omologazione, poiché la figura dell'*orixá* del mare si è alterata in termini morali e spirituali in forza della sua simbiosi con Maria, almeno a livello individuale, come vedremo più tardi.

D'altra parte, quando operano all'interno delle differenti istituzioni e dei rispettivi culti, il popolo non fa confusione: Maria è Maria, Iemanjá è Iemanjá. Quando sono in chiesa, seguono il codice cattolico e quando sono nel *terreiro*, il codice afro. Esiste così una «alternanza di pratiche» religiose, alla quale corrisponde una doppia o anche tripla appartenenza religiosa. Nella chiesa coi santi e nei *terreiros* con gli *orixás*⁶⁵.

Questo atteggiamento corrisponde ad una forte tendenza della cultura brasiliana in generale, che è quella di mescolare tutto. I cattolici del Brasile vivono e praticano un cattolicesimo molto particolare. Anzi, essere cattolico per loro significa precisamente accogliere, con la più grande liberalità, ogni forma di religione, perché – dicono – «tutto ciò che parla di Dio è buono»⁶⁶.

⁶⁵ Cf. DANTE, *Inferno*, XXII, 14-15.

⁶⁶ Andando sulla spiaggia il 15 agosto, festa di Iemanjá-Assunta e chiedendo ad una donna cattolica che passava di là cosa pensasse delle offerte fatte a Iemanjá, cioè, se fossero permesse ai cattolici, rispose: «Nella Chiesa Cattolica niente è proibito, grazie a Dio!». E aggiunse che per questo trovava il cattolicesimo «la migliore di tutte le religioni».

c) *Una interpretazione recente*

Iwashita, nella sua tesi di laurea (1987)⁶⁷, ha studiato il sincretismo popolare Iemanjá – Maria, partendo dalla teoria junghiana degli archetipi e dalla loro polarità costitutiva. Difende l'ipotesi seguente: dogmaticamente Maria e Iemanjá sono due realtà assolutamente distinte. Tuttavia, dal punto di vista della esperienza psico-religiosa, queste due realtà sono vissute insieme. Maria rappresenta la polarità celeste, di «luce», dell'archetipo femminile (è la «madre buona», la donna salvatrice), mentre Iemanjá quello ctonico, «d'ombra» (è la madre che può diventare cattiva, la donna seduttrice). Pertanto, nell'economia della psiche, queste due figure si completerebbero: Maria è la luce che manca in Iemanjá e questa è l'ombra che manca in Maria.

Ma, si potrebbe obiettare, l'«esigenza di polarità dell'archetipo» può perfettamente comprendersi come *interna* alla figura stessa di Maria in quanto persona storica e credente, nella quale la fede e la grazia sono comprese agonicamente, cioè, come dolore, prova e persino tentazione, superate e vinte in forma radicale. La mariologia post-Vaticano II, specialmente la *Redemptoris Mater* (1987), ci orientano in senso dialettico. Così la figura di Maria non ha bisogno di una polarità psichica al di fuori di se stessa, poiché la negatività della vita l'ha attinta in pieno e perciò è stata da lei pienamente trasfigurata.

D'altra parte, dal punto di vista pastorale, l'interpretazione di Iwashita si mostra estremamente problematica. Quali sono le implicazioni concrete di questa (ipo)tesi? Eccoci pienamente in mezzo al problema. E' che, dal punto di vista della teologia cristiana, esiste in realtà una sincretizzazione di due elementi eterogenei: Maria è un personaggio storico e soprannaturale (nel suo

⁶⁷ P. IWASHITA, *Op. cit.*, specialmente IV parte, cap. 6: p. 318-364.

significato), mentre Iemanjá è una figura mitica e cosmico-naturale⁶⁸.

CONSIDERAZIONI TEOLOGICHE

La problematica del sincretismo è estremamente complessa, sia dal punto di vista teorico che pratico. Inoltre, quello riferente a Iemanjá-Maria è un fenomeno in pieno corso. Parlando, per esempio, della Iemanjá «carioca», tale come appare nella grande festa del passaggio dell'anno sulle spiagge di Rio de Janeiro, Edison Carneiro ha stabilito che la sua immagine sincretizza niente meno che le sei figure seguenti: Kianda, dea marina bantu; la Iemanjá ioruba; Iara, divinità indigena delle acque; la Sirena europea; Maria Assunta; e, infine, la femmina sensuale di Rio. Prevedendo un'ulteriore evoluzione, conclude con questa affermazione: «I forni sono accesi sotto il *melting-pot* delle credenze e pratiche religiose popolari»⁶⁹.

Vogliamo qui indicare alcune considerazioni di fondo su questo fenomeno.

1. *Sincretismo: oggi socialmente inevitabile*

Nelle nostre società moderne, e per ciò stesso pluraliste, il sincretismo è un processo libero, spontaneo e organico. Le istituzioni religiose non hanno più il controllo sociale dei loro simboli e dogmi. Non hanno le condizioni e i mezzi di esercitare questo

⁶⁸ Infatti, quando IWASHITA, *Op. cit.*, nella V e ultima parte (p. 381-408), cerca di trarre le «prospettive e suggerimenti pastorali» della sua tesi di fondo, dimentica praticamente il sincretismo Maria-Iemanjá e la sua interpretazione archetipica. È che questa interpretazione non può essere che *mediazione* teorica di un discroso che va determinato dal dato di fede e non dalla psicologia. Cf. la sintesi P. IWASHITA, *Clamores na cultura e teologia marial*, in «Espaços» (São Paulo), 1-2 (1993), p. 97-112.

⁶⁹ Edison CARNEIRO, *A divindade brasileira das águas*, in «Revista Brasileira de Folclore», 21 (1968) 143-154, qui p. 153.

controllo se non all'interno delle loro comunità e sui membri più legati al rispettivo sistema religioso.

In particolare, la Chiesa in Brasile non ha sufficienti quadri per l'attendimento pastorale dei cattolici, specialmente nella catechesi. Questi restano in grande parte disponibili ad altre offerte nell'attuale «libero mercato dei beni religiosi». Il monopolio religioso non è più nelle mani della chiesa cattolica, anche se l'egemonia religiosa continua ad esserlo. Però, questa medesima egemonia viene fortemente minacciata dalla crescente presenza delle religioni afro e dal pentecostalismo protestante.

Certo, il processo d'inculturazione non è affare di «alcuni poco esperti» – come dice la *Redemptoris Missio* -, ma «coinvolge tutto il Popolo di Dio», perché frutto in certo qual modo spontaneo del *sensus fidei* (RMi 54b). Però, quando il senso di fede è debole o non integro e l'identità cattolica è in crisi, l'inculturazione lascia naturalmente posto al sincretismo.

2. Come giudicare l'attuale sincretismo brasiliano?

Su questa questione si presentano due posizioni: una più negativa e altra più positiva.

La prima parte dal punto di vista della fede. Giudica la sincretizzazione come una degradazione della figura immacolata della Vergine. Nella pratica, privilegia rapporti di distinzione e separazione netta⁷⁰. Pertanto, quanto meno si presenta Iemanjá come apertura verso Maria, tanto più facile sarebbe evangelizzare la gente, perché tanto meno equivoca si presenta l'identificazione⁷¹.

⁷⁰ «Il Candomblé di là e il Cattolicesimo di quà». Così si è espresso una volta il Card. Lucas Moreira Neves, vescovo della capitale del Candomblé: Salvador.

⁷¹ È la posizione del teologo, specialista dell'Umbanda, Valdeli C. da COSTA, *Op. cit.*, p. 197 e 434.

La posizione più positiva parte dal secondo polo del sincretismo: Iemanjá. Preferisce un sincretismo cristiano piuttosto che un paganesimo puro. Una Iemanjá «marianizzata» costituirebbe una grandezza morale più alta. La figura di Maria obbliga Iemanjá a cambiare ed evolvere, tanto dal punto di vista analitico-psicologico che religioso. La luce di Maria avanza sull'aspetto d'ombra di Iemanjá. Essa perde in grande parte il suo carattere mitico e culturale di donna sensuale e incantatrice, per diventare, a contatto con Maria, «la grande purificatrice delle passioni terrestri».⁷² Dunque, l'icona di Maria esercita su quello di Iemanjá un effetto di fermentazione etica e spirituale.

In questo caso, il sincretismo si presenta come *cammino di evangelizzazione* per l'Africa che sta in Brasile. Può essere compreso come una tappa del disegno providenziale di Dio per gli afro-brasiliani verso la piena rivelazione di Gesù Cristo. Lo stesso Paolo VI ha definito la religione africana come «base provvidenziale» per l'annuncio del Vangelo⁷³. Così, una Iemanjá mariana non potrebbe essere intesa come una via di accesso alla conoscenza della Madre di Dio e per essa a quella del Messia?⁷⁴.

Comunque, questo ultimo cammino esige una «conversione» dell'immagine di Iemanjá nel senso della sua purificazione ed elevazione. Avrebbe Iemanjá quell'apertura dinamica per svilupparsi in una figura più alta del punto di vista etico e spirituale? Il processo di questo passaggio Iemanjá-Maria non è senza analogia con l'assimilazione da parte della Theotokos di tratti simbolici delle divinità femminile nei primi secoli⁷⁵. In questo caso, come nel nostro, i criteri sono analoghi:

⁷² R. BASTIDE, cit. da P. IWASHITA, *Op. cit.*, p. 317, nota 319. Per la «metamorfosi de Iemanjá in Brasile», in particolare per la moralizzazione di quella dea a partire della sincretizzazione con Maria, cf. p. 55-60.

⁷³ PAULO VI, Messaggio *Africae Terrarum* (1967), n. 14.

⁷⁴ Si tratta evidentemente qui della posizione di P. IWASHITA.

⁷⁵ Per questo cf. P. IWASHITA, *Op. cit.*, p. 224-282. «Dopo gli studi di Karl Prümm e F. J. Dölger, si può considerare come punto pacifico il fatto che il cristiane-

– primo, la *disdivinizzazione* di Iemanjá. Essa non è una dea autonoma, ma una realtà creazionale, pur mediatrice della divinità;

– secondo, la sua *dessensualizzazione*. Iemanjá non è una realtà in parte ammalatrice, ma totalmente benevola⁷⁶.

Tutto questo vale a riguardo dell'Orixá del mare. Ma cosa fare con il mare dell'Orixá? Bisognerebbe ancora pensare al rapporto Maria-Mare, il quale appartiene alla tradizione (Maria: *stella maris*), ma che potrebbe arricchirsi con lo spoglio simbolico di Iemanjá. Ma siamo qui davanti a un lavoro tutto da fare.

3. La pastorale della Chiesa e l'inculturazione

Cosa significa, per la pastorale della Chiesa, l'attuale sincretismo afro-brasiliano? Significa *la necessità oggettiva e la domanda soggettiva di inculturazione della fede cattolica, e in specie mariana, nella matrice afro-brasiliana*.

Infatti, il sincretismo Maria-Iemanjá è un debito da scontare che il popolo afro-brasiliano passa alla chiesa Cattolica. Si può anche dire, in altre parole, che è una protesta per la mancanza di una vera indulturazione dell'immagine di Maria sul ceppo culturale afro nella figura di Iemanjá.

Ora, questo suppone la chiara distinzione tra il *contenuto dogmatico* su Maria e le sue *forme culturali*. E' ciò che ci hanno insegnato gli ultimi Papi, da Giovanni XXIII (cf. GS 62c) a Giovanni Paolo II⁷⁷. Ora, questa distinzione implica logicamente la relativizzazione delle attuali forme d'inculturazione di Maria, for-

simo, una volta affermatosi sul paganesimo, comincio a utilizzare la ricchezza dei suoi simboli, per esprimere attraverso questi le verità rivelate...», incluso quelle mariane: p. 274.

⁷⁶ Criteri posti da IWASHITA, *Op. cit.*, p. 276. Questo autore sottolinea pure una preconditione, indicata dalla nota anteriore: essersi affermati nella propria differenza, ossia, a partire di una identità forte, pur aperta.

⁷⁷ Cf. citazioni in V. C. da COSTA, *Op. cit.*, p. 416-418.

me in grande parte europee, in beneficio di nuove forme, più adeguate alle diverse culture locali.

Ma a questo punto, diventa immediatamente evidente che la questione dell'inculturazione dell'immagine di Maria nella cultura afro-brasiliana è solamente parte di una questione molto più ampia e generale: quella dell'inculturazione della fede cristiana in generale nelle altre culture, nel caso, nella cultura afro-brasiliana⁷⁸. La questione di come Maria vi si può inculturare può essere risolta solamente quando si è capito il sistema generale della cultura in questione e si è colto, in seguito, i punti d'inserzione della figura di Maria all'interno di quel sistema⁷⁹.

Quale è il contributo della cultura afro-brasiliana al cristianesimo in Brasile? Qui possiamo solo tracciare linee di principio. Cominciamo distinguendo contributi a due livelli, che sono poi quelli di ogni cultura: il livello del *significante* (simboli o espressioni esterne) e quello del *significato* (valori e concezioni di fondo)⁸⁰.

L'inculturazione al primo livello è meno problematica. Potrebbe chiamarsi inculturazione «in tono minore». Qui si tratta di assumere, all'interno della fede cristiana, elementi meramente *expressivi* o simbolici delle religioni afro: foglie, fiori, terra, cibi,

⁷⁸ Cf. gli orientamenti, anche se scarsi, della IV CELAM, *Documento di Santo Domingo*, n. 136-138, 246-248 e 249-251; e ancora GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio agli afro-americani* (12/10/1982), in CELAM, *Santo Domingo*, Vozes, Petrópolis 1992, p. 161-164.

⁷⁹ Nel messaggio *Africae Terrarum* Paolo VI ha sintetizzato le religioni africane come aventi una «visione spirituale della vita» (...). La teologa-antropologa del Candomblé, Juana Elbein dos SANTOS, presenta 11 «elementi basici» del «sistema nero» nagô: *A percepção ideológica dos fenômenos religiosos*, in «Vozes», 71 (1977), p. 23-34, qui p. 28-34.

⁸⁰ La distinzione di Clifford Geertz tra *sensi* e *simboli* di una cultura è stata ripresa da Marcello de Carvalho AZEVEDO, *Modernidade e Cristianismo*. O desafio à inculturação, Loyola, São Paulo 1981, p. 20-24. Lo stesso autore discute questa distinzione nella sua tesi di laurea nella PUG (1985), *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação de fé*, Loyola, São Paulo 1986, p. 323-331.

danze, colori, musiche, ritmi, strumenti musicali, pettinature, lingua e linguaggio. Così, si mantiene il significante e si cambia il significato.

Un'altra cosa, in verità più seria, è l'inculturazione a livello dei significati, ossia, dei *contenuti* stessi dei culti afro. E qui abbiamo una inculturazione «in tono maggiore». Ma se non si può naturalmente assumere tutto, è possibile appropriarsi di *atteggiamenti* profondi, di un spirito, di una tipica sensibilità afro, come: il forte senso della dimensione comunitaria, la valorizzazione della tradizione, la viva memoria degli antenati, la sensibilità per l'energia vitale che percorre il cosmo, l'importanza della condivisione, l'apprezzamento per la saggezza della figura sacerdotale, ecc.⁸¹.

Per far avanzare praticamente le cose e per coprire il deficit pastorale della Chiesa a riguardo degli afro-brasiliani è stato suggerito, tra l'altre cose, la creazione di un *rito afro-brasiliano*⁸². Ma questa proposta non ha avuto continuità, né a livello teologico, né a livello pastorale ufficiale.⁸³ Un'altra posizione teologico-

⁸¹ Per la distinzione di inculturazione in due «toni» e per le indicazioni offerte, cf. A. A. da SILVA, *Op. cit.*, p. 115 e 118-119.

⁸² Questo suggerimento fu lanciato dal teologo, esperto in materia, Mons. Boaventura KLOPPENBURG in un articolo considerato ancora oggi rivoluzionario: «Ensaio de una nova posição...», *art. cit.*, p. 519-524. «Per sua natura – scrisse l'autore –, l'uomo nero esige un rito liturgico proprio». Kloppenburg considera questa proposta come il «punto nevralgico» della «nuova posizione pastorale» che la Chiesa dovrebbe prendere in relazione ai neri in Brasile. Sa peraltro che è una proposta difficile da accogliere e concretizzare, per cui dice di provare, per il fatto stesso di formularla, un vero e proprio «timore».

⁸³ Fatto, nel 1982, vescovo-ausiliare de il Salvador, capitale del Brasile afro, Mons. Kloppenburg non si è affatto distinto a riguardo della questione in foco, al contrario di ciò che s'aspettava da lui il direttore di allora della *Revista Eclesiastica Brasileira*, L. Boff, che aveva proprio per questo ripubblicato il suo provocativo studio. Comunque continua a situarsi su una linea di apertura: Cf. Dom Fr. B. KLOPPENBURG, *O sincretismo afro-brasileiro...*, in CELAM, «Indiferentismo y sincretismo», CELAM, Santafé de Bogotá 1992, p. 139-152. Tra l'altro afferma: «Il popolo dei credenti (pentocostali) odia la Chiesa (cattolica). Il popolo-dei-santi (afro-

pastorale, più moderata ed anche più realista, pensa piuttosto in termini di uno «stile» liturgico brasiliano (sempre di rito latino) e non tanto di un «rito» proprio⁸⁴.

Nella sua pratica pastorale ordinaria, la Chiesa oggi non condanna apertamente il sincretismo, ma neanche lo accompagna. Appena lo tollera. Possiamo dire che questo atteggiamento per se stesso non è del tutto negativo.

Effettivamente, la chiesa gerarchica, da una parte, continua a proclamare positivamente la sua identità. Su Maria in particolare, persevera nell'annuncio della dottrina rinnovata dal Vaticano II. Ora, così facendo, la Chiesa sta lavorando su uno dei poli del sincretismo Maria-Iemanjá. Obbliga così i fedeli a coniugare quelle due figure in base ad una identità cristiana forte. Ciò facendo, costringe la figura di Iemanjá a definirsi partendo dall'identità cristiana stessa.

D'altra parte, va pure riconosciuto che la figura di Maria (come, del resto, tutto nella dottrina cristiana) continua ad essere predicata entro le forme d'inculturazione già stabilite, che sono quelle occidentali-europee, perciò relativamente estranee alla cultura afro. E questo costituisce un limite evidente della pastorale

brasiliani) l'ama. (...) Il nostro popolo-dei-santi ha la capacità e il diritto di essere autenticamente cristiano».

⁸⁴ È la posizione dei sacerdoti e vescovi negri del Brasile, come testimonia il più conosciuto teologo negro brasiliano Antonio Aparecido da SILVA, *Evangelização a partir da realidade afro-brasileira*, in Márcio Fabri dos ANJOS (org.), *Inculturação: desafios de hoje*, Vozes/SOTER, Petrópolis 1994, p. 95-119, qui p. 115-116. Cf. anche Marcelo BARROS, *Celebrar o Deus da vida*. Tradição litúrgica e inculturação, Loyola, São Paulo 1992, cap. II: p. 29-37: «Dal rito allo stile». Questa posizione si situa all'interno delle possibilità, almeno teoriche, della legalità istituzionale, come si può costatare dal documento della Congregazione per il Culto divino e i sacramenti, *La liturgia romana e l'inculturazione* (1994), ove, nei nn. 36 e 37 se insiste sul «mantenere la sostanziale unità del rito romano», facendone appena «adattamenti» a riguardo della lingua, musica, canti, gesti, arte e danza, cose però che dipendono sempre dell'autorità della chiesa: in A. A. da SILVA, *Op. cit.* 117-118.

cattolica. Qui non si tratta di un'omissione effettiva quanto di una difficoltà disciplinare.

Infatti, a livello ufficiale, la Conferenza Nazionale dei Vescovi del Brasile (CNBB) ha intrapreso più di una iniziativa per favorire l'inculturazione della liturgia nelle differenti culture popolari, inclusa quell'afro-brasiliana. La prima, iniziata nel '75, fu quella del «Direttorio per messe con gruppi popolari». Quel documento, approvato dall'Episcopato nel '77 e posto in applicazione, fu quasi tre anni dopo totalmente disapprovato dalla Santa Sede⁸⁵.

La seconda iniziativa, in rapporto diretto al nostro argomento, fu la creazione di una messa inculturata nello stile afro-brasiliano: la «Messa dei *quilombos*, dopo quella inculturata alla maniera indigena: «Messa della terra senza mali» (1972). Il testo poetico della «Messa dei *quilombos*» era di Mons. Pedro Casaldaliga e di Pedro Tierra, e la musica, quella di uno dei più grandi compositori e cantori neri del paese: Milton Nascimento. Fu celebrata a Recife il 20 novembre 1981 dall'arcivescovo nero D. José Maria Pires. Mas anche qui la Santa Sede è intervenuta proibendo in modo assoluto che quelle due messe fossero in seguito celebrate⁸⁶.

Se a livello ufficiale ogni tentativo pubblico d'inculturazione afro-brasiliana è praticamente proibito, nella base della chiesa brasiliana lievitano più a meno informalmente alcune esperienze che fanno cammino. Gruppi organizzati di cristiani neri, di cui abbiamo parlato sopra, mettono a prova nei loro incontri un nuovo linguaggio religioso, una nuova simbologia e nuove esperienze liturgiche⁸⁷.

⁸⁵ Cf. José Oscar BEOZZO, *A igreja do Brasil. De João XXIII a João Paulo II*, de Medellín a Santo Domingo, Vozes, Petrópolis 1994, p. 219-222.

⁸⁶ Cf., J. O. BEOZZO, *Op. cit.*, p. 223-224.

⁸⁷ Parliamo specialmente del GRENI (Gruppo di Religiosi Negri e Indigeni), promosso dalla Conferenza dei Religiosi del Brasile, e degli APN (Agenti di Pastorale Negri). Per essi cf. il loro libro *Agentes de Patoral Negros: Conscientização, Fé e Luta*

Ugualmente, alcuni pochi sacerdoti s'inseriscono in modo più profondo nell'universo afro, facendosi perfino «iniziare» ritualmente nei loro «misteri», col fine di scoprire cammini di evangelizzazione inculturata in quel modo tanto ricco quanto misterioso⁸⁸.

Così, sulla questione dell'inculturazione, queste persone e gruppi riempiono come possono, nella Chiesa, lo iato posto dalle autorità tra la teoria (permessa) e la pratica (proibita).

4. Cosa può offrire alla fede la figura di Iemanjá?

Il processo d'inculturazione è dialettico: si fa in due sensi. Ora, prima di chiedere cosa può offrire Iemanjá a Maria in particolare, possiamo domandarci che contributo generale quell'*Oriá* può offrire al cristianesimo brasiliano.

Su una linea junghiana, si potrebbe dire che Iemanjá, indipendentemente del suo rapporto con Maria, aiuta a fertilizzare il sostrato psichico della fede, in quanto attiva i grandi archetipi dello stesso inconscio – quelli della grande madre e della donna. Questa base non cosciente costituisce l'«eterno paganesimo» della nostra anima (Drewermann). Ora, Iemanjá è un simbolo che potenza e attiva questo strato profondo. Aiuta così a «maternalizzare» e a «femminizzare» la figura di Dio. Quest'energia «femminizzante» e «maternalizzante» di Iemanjá si accresce e si purifica quando assunta dalla figura di Maria. I dogmi mariani stessi s'arricchiscono quando vengono a radicarsi su que-

(1983-1993), São Paulo 1993. Interessanti esperienze e proposte nel «Relatório do VII Encontro de Religiosos, Seminaristas e Padres Negros do Rio de Janeiro», in *Revista Eclesiástica Brasileira*, 50 (1990), p. 685-692.

⁸⁸ L'esempio più noto fu quello del Padre francese, di Salvador, François de l'Espinay, che ha raccontato, in modo criterioso, la sua esperienza in due articoli: *A religião dos Orixás - outra Palavra do Deus único?* e *Igreja e religião Africana do Candomblé*, in «Revista Eclesiástica Brasileira», 47 (1987), p. 637-650 e 861-890.

sta base. Così, l'esperienza dell'inconscio viene integrata, non eliminata, nel campo della coscienza della fede⁸⁹.

Venendo adesso al caso specifico di cui ci occupiamo, possiamo chiedere cosa guadagna la figura di Maria ad essere inculturata sul ceppo africano de Iemanjá. Ci sono per caso alcuni *semina Verbi* presenti in questa figura? Se sì, come onorarli e riscattarli? Che profilo avrebbe una Maria afro-brasiliana?

A livello dei *significati*, Iemanjá potrebbe sottolineare e sviluppare in Maria alcune dimensioni fondamentali che le sono già connaturali, ma che potrebbero arricchirsi con nuove tonalità:

– la dimensione di *maternità*, portata alla sua dimensione ampia di «madre dei viventi», di ogni forma viva, anche naturale e cosmica, alla quale è sensibile l'ecologia d'oggi, ma che ha un aggancio sicuro nella tradizione della «Nuova eva», madre dei viventi, la cui dimensione soteriologica ricupera quella creazionale;

– la dimensione di *protezione* di fronte a tutti i pericoli che ci minacciano nel «mare della vita» e nel «mare dell'inconscio». Anche qui il livello soprannaturale può coinvolgere quello naturale – la liberazione dai pericoli concreti che minacciano l'esistenza umana, anche sotto l'aspetto della sua integrità psichica;

– la dimensione dell'«eros» in Maria, come essere corporale, affettivo e sessuato, sia nella sua condizione storica, che in quella gloriosa. Ecco un punto estremamente delicato. Ma, chissà, Iemanjá potrebbe servire di correttivo ad un certo docetismo mariologico, che annulla in Maria ogni dimensione dell'eros creazionale, senza transfigurarla attraverso la grazia, ma sopprimendola. La tradizione cavalleresca non aveva coltivato l'immagine di Maria come la Donna amata, la Signora del cuore? Iemanjá non aiuterebbe a riscattare, nelle forme della cultura moderna, la figura originaria della «Ma-donna»? Maria non potrebbe così ridiventare attraente senza seduzione, bella senza essere allettante, affascinante senza sensualità?

⁸⁹ Cf. P. IWASHITA, *Op. cit.*, p. 388-393.

Quanto al livello dei *significanti*, cioè dei *simboli* o forme concrete, c'è tutto un lavoro da fare per esprimere in forme plastiche e artistiche i contenuti sopra riferiti. In questa linea, merita un posto particolare l'adozione di strumenti (gli *atabaques*, per esempio), ritmi e danze afro, specialmente nel culto mariano.

Va da sé che tutto questo lavoro d'inculturazione deve essere portato avanti col protagonismo delle stesse comunità ecclesiali afro-brasiliane. E, nel caso di Maria, un ruolo particolare tocca evidentemente alle donne cristiane nere⁹⁰.

RIEPIOLOGO: TRE MODELLI DI RAPPORTO MARIA-IEMANJÁ

Desiderando fare il punto di questa questione complicata, presenteremo in seguito i tre modelli che sono in corso riguardo al rapporto tra Maria e Iemanjá:

1. *Iemanjá «marianizzata»*. E' quella che si trova soprattutto nel Candomblé. Si tratta qui di un sincretismo *soft*. Partendo da un nucleo o base afro, Iemanjá incarna un linguaggio, rappresentazioni e certi valori mariani (omologazione e moralizzazione).

2. *Iemanjá – Maria*. E' la forma dell'Umbanda Siamo davanti a un sincretismo *hard*, dove c'è una decisa mescolanza di figure. Ma l'asse o base dominante continua quella afro, come è afro il sistema generale e la sua logica.

3. *Maria «iemanjizzata»*. E' il modello dell'*inculturazione*. Dove si trova? Forse in certe esperienze psico-religiose di federati cattolici quando si rivolgono alla Madonna (è possibile che niente di Iemanjá rimanga in questo rapporto di fede?). Si trova pure in

⁹⁰ Cf. Silvia Regina de Lima SILVA, *Mulher negra: memória e desafios*, in AA.VV., *Agentes de pastoral negros, op. cit.*, p. 38-42. La dimensione femminile è ben presente nella riflessione teologica afro, ma riferita quasi direttamente a Dio, ossia, scarsamente mediata da Maria, mentre nel vissuto, come nei canti religiosi che analizzeremo in seguito, la Madre di Dio si mostra come un sostenuto punto di riferimento.

certi tentativi di gruppi di cristiani neri. Infine (e almeno), si trova nelle possibilità teologico-pastorali del Cristianesimo.

Ora, solo attraverso il modello di inculturazione si può offrire una soluzione pastorale al sincretismo dei due modelli anteriori, che i fedeli, da parte loro, vivono come un sincretismo successivo, identità alternative o molteplici appartenenze.

III.

LA FIGURA DI MARIA NELLE COMUNITÀ ECCLESIALI DI BASE

Ecco qui un terzo campo specifico d'inculturazione della figura di Maria in Brasile.

Dobbiamo subito premettere che le Comunità Ecclesiali di Base (CEB) creano una nuova cultura religiosa⁹¹. Essa può essere caratterizzata da alcuni tratti:

– *l'impegno sociale*. Si tratta infatti di una cultura di liberazione, che parla il linguaggio della denuncia delle oppressioni sociali e dell'annuncio di una società nuova. Qui si utilizzano concetti collettivi, come: società, storia, popolo, movimenti, ecc.;

– *la pratica partecipativa*. La cultura delle CEB è nella sua radice democratica. Ognuno assume la sua «parte» negli affari comuni. Nelle CEB si sveglia lo spirito comunitario e sociale, fatto di comunione e solidarietà. Da esso si costruisce l'unione e l'organizzazione;

– *l'attività riflessiva*. Accanto alla celebrazione e l'impegno liberatore, le CEB sviluppano la coscienza critica delle persone, l'abito dell'analisi e della discussione sui problemi sociali. In una

⁹¹ Cf. BOFF, *CEBs e a questão da cultura*, in «Revista Eclesiástica Brasileira», 51 (1991), p. 167-175, qui 168-169.

parola, la razionalità fa parte costitutiva della vita delle CEB. In questo senso, sono «moderne».

Questa è la nuova matrice culturale in cui le CEB inculturano l'immagine di Maria. Certo, questi sono i caratteri distintivi delle CEB, ma non esclusivi. Perché le CEB mantengono un forte radicamento nella tradizione cristiana e rapporti organici con la grande Chiesa.

Vogliamo qui esaminare come Maria appare nei canti religiosi delle CEB e solamente in essi. Potevamo scegliere altri filoni: le pitture, le celebrazioni, i testi di riflessione, i titoli mariani delle comunità, le testimonianze, ecc.⁹². Ma sono espressioni culturali troppo diffuse, mentre i canti costituiscono una forma più chiara oltre che più disponibile.

Dunque, analizzeremo gli inni religiosi più cantati nelle CEB, per vedere che figura mariana ne scaturisce⁹³. Dobbiamo aggiungere che in genere non si conoscono i compositori di questi inni. Sono di solito gli operatori pastorali che lavorano nelle CEB. Perciò, i canti riflettono più la loro mariologia che quella della base popolare delle CEB.

Quattro sono i tratti di Maria sottolineati dalle CEB nei loro canti:

⁹² Cf. José MARINS, Teolide M. TREVISAN e Carolee CHANONA, *Maria, Mulher Libertadora*. Dinamismo mariológico na Comunidade Eclesial de Base, Paulinas, São Paulo 1979.

⁹³ Abbiamo scelto quattro libri di canti: tre appartengono a diocesi ove il movimento di CEB è molto espressivo e che sono diffusi anche in altre chiese: *Canta, meu povo*, di São Mateus (ES); *Caminhando e cantando*, di Volta Redonda/Barra do Pira (RJ); *Caminhando e cantando em Comunidade*, di Juazeiro (BA). Il quarto libro di canti è quello del VIII Incontro Interecclesial delle CEB a Santa Maria (RS) nel settembre 1992. Nelle referenze, abbrevieremo questi innari con le lettere (seguite dal numero rispettivo): JZ, ST, VR e VIII. Abbiamo identificato in tutto una trentina di canti tra i più cantati nelle CEB e espressivi della loro immagine di Maria. Inoltre, il contatto personale che abbiamo con moltissime CEB del Brasile ci ha aiutato in questo discernimento e analisi. Lasciamo qui da parte lo studio della musica per restringerci al solo testo dei canti.

- Maria liberatrice
- Maria, compagna
- Maria, donna popolare
- Maria nera.

1. *Maria liberatrice*

Il tema biblico che più ribadiscono i canti mariani delle CEB è quello del Magnificat. Più della metà dei canti esaminati (una trentina) si riferiscono da vicino o da lontano al Cantico della Vergine. Alcuni seguono da molto vicino la falsariga di quell'inno evangelico.

Si sottolinea Maria come profetessa:

«Scelta tra i piccoli
Madre-profetessa della liberazione»⁹⁴.

Si dà una netta enfasi alla dimensione sociale del Magnificat. La denuncia assume toni drammatici:

«...troni elevati
Col sangue e il sudore
Del suo popolo oppresso»
«Abbatte gli oppressori
I ricchi e i malvagi»⁹⁵.

L'annuncio profetico invece prende forti colori utopici:

«Lodiamo i fratelli
Che lottano con valore

⁹⁴ «Escolhida dentre os pequenos/Mãe-profeta da libertação»: *Maria de Deus, Maria da gente*: JZ 94; SM 378; VR 434.

⁹⁵ «... Tronos erguidos / Com sangue e suor de seu povo oprimido». «Arrasa os opressores / Os ricos e malvados.»: *Virá o dia em que todos*: SM 408; Vr 431; VIII 12.

Fermentando la storia
Per il grande giorno»⁹⁶.

«Tu sei l'immagine della nuova città
Senza il dominio dei grandi o nobili»⁹⁷.

A livello utopico, Maria è messa in rapporto con l'idea di «Regno». Nell'inno *Imaculada*, per tre volte Maria è identificata col Regno, inteso come lo stesso mondo trasformato:

«Regno di Dio rinnovando questo suolo.
(...)
Mani tese che i troni rinnegano,
Regno di Dio che rinnova questa terra.
(...)
Regno di Dio attuando nella storia»⁹⁸.

Qui il Regno presenta un contenuto molto concreto: è «giustizia» e «uguaglianza»:

«Coi fiori e il pane condivisi
Prepariamo la mensa della storia»⁹⁹.

«Dona oggi il pane impastato
Nella mensa dell'uguaglianza»¹⁰⁰.

⁹⁶ «Louvemos os irmãos / Que lutam com valia / Fermentando a história / Pré vir o grande dia»: *Idem*: ibidem.

⁹⁷ «Es a imagem da nova cidade / Sem dominio dos grandes ou nobres»: *Maria de Deus...*: ibidem.

⁹⁸ «Reino de Deus renovado este chão. (...) Mãos estendidas que os tronos renegam / Reino de Deus que renova esta terra. (...) Reino de Deus atuando na história»: in SM 385; VR 440.

⁹⁹ «Com as flores e o pão partilhados / Preparamos a mesa da História»: *Maria de Deus...*: ibidem.

¹⁰⁰ «Dá hoje o pão amassado / Na mesa da igualdade»: *Caminheira com teu povo*: JZ 88; SM 375; VR 423.

L'idea di «croce» è poco riferita come simbolo delle sofferenze sociali, anche se se ne parla tanto. Maria sotto la croce non è certo assente, ma non costituisce un'immagine centrali¹⁰¹.

Il discorso qui è nettamente sociale: subentrano macroconcetti come Storia, Popolo, Società, Brasile, America Latina, Terra, Mondo. Ma vedremo che, attraverso l'idea di «madre», il rapporto persona-società si mantiene stretto.

2. *Maria compagna*

Ecco un titolo mariano nuovo che appare con certa frequenza nei canti delle CEB. In un inno, che vuole proclamare l'identità della Vergine, si risponde col ritornello:

«E' Maria, è Maria, compagna notte e giorno»¹⁰².

Così pure nel canto, significativo già per il suo titolo: *Camminante con il tuo popolo*:

«Compagna di lotta,
Maria dell'unione...»¹⁰³.

In un canto afro-brasiliano, dedicato all'Aparecida, si parla di «compagna» e anche di «sorella»:

«Nella condivisione dell'amore e dell'*axé*,
Compagna, Guerriera, Madre, Donna.

Sorella nera nella lotta e nel colore,

¹⁰¹ «Mãe dos aflitos que estão junto à cruz» (Madre degli afflitti che stano preso la croce): *Imaculada*: Ibidem.

¹⁰² «E Maria, é Maria, companheira noite e dia»: *E Maria! E Maria!* (di Zé Vicente): SM 400; VR 106; VIII 109.

¹⁰³ «Companheira de luta, / Maria da união»: JZ 88, SM 375; VR 432.

Pellegrina fanciulla Yaô»¹⁰⁴.

Un altro canto afro-brasiliano dice di Maria: «nostra compagna chiama ad andare avanti»¹⁰⁵.

Di Maria compagna si fa memoria anche nella comunione, come testimonia un inno diffusissimo nelle CEB del Brasile *Ricevere la comunione con questa gente sofferta*. Nell'ultima strofa si dice:

«Cammina pure accanto a noi, in questa santa eucaristia,
La compagna di lotta, la Santa Vergine Maria.
Custodirà nel cuore, del suo popolo l'agonia»¹⁰⁶.

Quest'appellativo – «compagna» – è intimamente legato ad una idea centrale nel vocabolario delle CEB, quella di «cammino» (*caminhada*). La vita e, in particolare, la storia è intesa come marcia. Per cui si rappresenta Maria camminando col popolo che è il suo:

«Vieni a camminare, vieni col tuo popolo,
Di cui sentisti il dolore».
(...)
Sei la madre dei nostri cammini»¹⁰⁷.

Questa stessa idea si ritrova nel canto diffuso anche al di fuori delle CEB: *Santa Maria del cammino*:

¹⁰⁴ «Na partilha do amor e do axé, / Companheira, Guerreira, Mãe, Mulher. / Irmã negra na luta e na cor, / Peregrina menina Yaô.: *Mãe negra Apacida*: SM 405.

¹⁰⁵ «Nossa companheira chama prá avançar»: *Negra Mariama*: VR 443; VIII 30.

¹⁰⁶ «Vai também ao nosso lado, nesta santa Eucaristia, / A companheira de luta, a Santa Virgem Maria. / Guardará no coração, de seu Povo a agonía»: *Receber a comunhão*: JZ 73; SM 261; VR 91, VIII 33.

¹⁰⁷ «Vem caminhar, vem com teu povo, / De quem provaste a dor»: *Maria de Deus...*: JZ 94; SM 378; VR 434.

«Con te per il cammino
Santa Maria va.

Oh, vieni con noi, vieni a camminar
Santa Maria, vieni»¹⁰⁸.

Un canto, che sottolinea la dimensione femminile della Madonna, incomincia proprio così:

«Vieni, Maria donna,
Il tuo canto nuovo a insegnarci».

E l'ultima strofa riprende questa stessa idea:

«Vieni, Maria dei poveri,
Con il tuo popolo, vieni a camminare»¹⁰⁹.

Maria è chiamata a «entrare nella marcia» della gente per guidarla al regno di giustizia e liberazione:

«Guida questo popolo latino,
Che ha fame di pace, giustizia e unione,
Che va pellegrino alla ricerca
Del Regno del Dio della liberazione»¹¹⁰.

Questo tema raggiunge quello di «socia» della mariologia classica. Ma nelle CEB non si tratta più di Maria come socia di Cristo ma socia del Popolo in cammino. Maria appare non tanto al di sopra del Popolo di Dio, ma insieme con lui, in mezzo a lui. Non stà al posto del Popolo, come intercedente o mediatrice, ma accanto a lui, come ispiratrice e guida. Questa rappresentazione si

¹⁰⁸ «Contigo pelo caminho, / Santa Maria vai. / Oh! vem conosco, vem caminhar, / Santa Maria, vem»: *Santa Maria do caminho*: JZ 99; SM 397; VR 430.

¹⁰⁹ «Vem, Maria mulher, / Teu canto novo nos ensinar / (...) Vem, Maria dos pobres / Con o teu povo, vem caminhar»: *Vem, Maria mulher*: JZ 363; SM 406; VR 432.

¹¹⁰ «Guia esta povo latino, / Faminto di paz, justia e união, / Que vai peregrino em busca / Do Reino do Deus da libertação»: *Maria, Mãe do Universo*: SM 393.

addice a gente che assume le sue responsabilità storiche e che sente la Vergine, non attuando al suo posto, ma con lui, in una «sinergia» profonda.

Del resto, nelle rappresentazioni plastiche delle CEB l'immagine di Maria più raffigurata è quella della Madonna con il Bambino nelle braccia, camminando in mezzo al popolo in marcia, in posizione sopraelevata. In questo senso, il più noto biblista brasiliano, Carlos Mesters, stabilisce il *locus theologicus* privilegiato della mariologia popolare nell'atto del Popolo dei poveri di portare la Vergine in processione. Lì si realizza l'identificazione Maria = Popolo di Dio. Infatti, nelle interminabili avemmarie, il Popolo dei poveri si nasconde dietro il nome di Maria. E portando Maria, portano la loro più alta Speranza¹¹¹.

3. *Maria donna, e donna popolare*

Ecco un'altra enfasi nella mariologia delle CEB: il riscatto della dimensione femminile di Maria e, attraverso Maria, il «volto materno di Dio».

Illustrativo è il canto già citato *Vieni, Maria donna*. Dalla sua ispirazione nel Magnificat, parla di Dio che «rovescia dal trono il potente, *maschilista*, oppressore». Il ritornello dice:

«Vieni, Maria donna,
Il tuo canto nuovo insegnarci!
Un Dio con volto di madre
Vieni ai poveri annunciare!»

L'ultima strofa si riferisce, oltre che ai Patriarchi, alle Matriarche del Popolo di Dio:

¹¹¹ Cf. Carlos MERSTERS, *Maria, a Mãe de Jesus*, Vozes, Petrópolis 1977, p. 14 e 107 per il senso teologico della processione popolare di Maria.

«Vieni, o Dio di Abramo,
Dio di Sara, Dio di Agar,
Dio di Elisabetta e di Maria,
Dio Padre e Madre...»¹¹².

Un altro canto espressivo di questa linea è *Io ti saluto, Maria*. Anche qui l'ispirazione è quella del Magnificat, ma in chiave femminile. Il tono concreto di denuncia è molto forte. La poesia è calda e la musica è vivace e leggera. Ogni strofa si chiude con questi versi:

«Donne nella storia oppresse
Da un'immensa discriminazione
Alzano la voce e proclamano:
E' ora di liberazione!»¹¹³.

In questo canto Maria è presa come personificazione di tutte le donne povere e sofferenti. La Madonna è qui una «personalità corporativa». Non stà al di sopra delle donne e neanche accanto a loro. Stà piuttosto in loro, identificata in ognuna delle donne emarginate, incarnata in ogni donna. Il canto saluta Maria presente «in ogni donna... che non teme il potere del Drago»; presente, in particolare, nelle donne oppresse in vario modo.

«Io ti saluto nella Madre del Nordest, donna del *sertão*, Madre contadina, operaia – rosario di dolore e afflizione.

(...).

Io ti saluto nelle madri: indigena, nera – donne di colore, Razze che portano il segno... della mano dell'oppressore»¹¹⁴.

¹¹² «Vem, Maria mulher, / Teu canto novo nos ensinar! / Um Deus com rosto de mãe / Vem aos pobres anunciar! (...) Vem, ó Deus de Abraão, / Deus de Sara, Deus de Agar, / Deus de Isabel e de Maria, / Deus Pai e Mãe...»: *Vem, Maria Mulher*. *Ibidem*.

¹¹³ «Mulheres na historia oprimidas / - Tamanha discriminação - / Levantam a voz e proclamam: / É hora de libertação!»: *Eu te saúdo, Maria*: SM 382; VR 441.

¹¹⁴ «Eu te saúdo nas mães: índia, negra - mulheres de cor, / Raças que trazem a marca... da mão do opressor»: *gu te saúdo, Maria*: SM 382; VR 441.

Qui siamo già al di là dell'idea di «sinergia»: abbiamo una comunione porofonda, una identificazione quasi sacramentale tra Maria e tutte le donne, in particolare, le povere. Esse sono viste non semplicemente come vittime delle diverse oppressioni, ma come soggetti attivi che annunciano la liberazione e l'istaurano.

D'altra parte, questa identificazione di Maria con ogni donna non annulla la sua singolarità storica e dogmatica. La Vergine continua ad essere chiamata, nel ritornello, «Madre del Liberatore».

È da notarsi una canzone che non è propriamente religiosa, ma che vien spesso cantata negli incontri delle CEB. Si chiama *Maria, Maria*, del cantante brasiliano nero, Milton Nascimento¹¹⁵. A quale Maria si riferisce il canto? Se non è il canto stesso, è al meno la sua interpretazione nelle CEB che gioca sull'ambiguità: si tratta di Maria, donna del popolo, più precisamente una donna nera («è il colore», «chi porta nella pelle questo segno») e parimenti di Maria di Nazaret. O meglio, si parla della prima sulla filigrana della seconda.

Effettivamente, si pensa a Maria, donna del popolo, quando si canta:

«Maria, Maria, è il suono, è il colore, è il sudore,
E' la dose più forte e lenta,
Di una gente che ride quando dovrebbe piangere,
E non vive, solamente sopporta»¹¹⁶.

D'altra parte, la prima strofa si adatta meglio a Maria di Nazaret:

«Maria, Maria, è un dono,
Una certa magia, una forza che ci sveglia»¹¹⁷.

¹¹⁵ VR 429; VIII 98.

¹¹⁶ «Maria, Maria, é o som, é a cor, é o suor, / E a dose mais forte e lenta, / De uma gente que ri quando deve chorar. / E não vive, apenas agüenta».

L'ultima strofa si rapporta ad una Maria popolare, molto vicina a quella di Nazaret:

«Ma bisogna avere grinta,
bisogna avere grazia, bisogna avere sogno sempre.
Chi porta nella pelle questo segno,
Ha la strana mania di avere fede nella vita»¹¹⁸.

Nei libri di canto delle CEB si trovano altri inni mariani di forte contenuto femminile, anzi femminista, anche se meno cantati o diffusi. Così *Ritratto di donna* e *Lode a Maria* («Dopo te, Maria, è più bello essere donna»)¹¹⁹. Ma basta quello che abbiamo detto per mostrare quanto sia ferma la linea femminista-popolare della nuova pietà mariana nelle CEB. Senza dimenticare che il femminismo dei canti delle CEB ha un forte contenuto ideale, poiché riflette piuttosto il pensiero delle agenti pastorali donne, perché sono esse che compongono queste musiche.

4. *Maria, donna negra liberatrice*

Questo è un tema che spesso si lega alla figura dell'Aparecida. Si realizza così un'inculturazione di Maria nella cultura afro-brasiliana, ribadendo il colore nero di quell'immagine, ma accresciuto adesso da un'ottica spiccatamente liberatrice. A questo punto l'Aparecida incomincia a cantare il *Magnificat*.

In questo campo abbiamo alcuni inni veramente molto riusciti. Vediamone alcuni.

In primo luogo *Nera Mariama*¹²⁰. «Mariama» è un tentativo di trovare un nome afro-brasiliano alla Vergine. Il ritornello canta:

¹¹⁷ «Maria, Maria, é un dom, / Uma certa magia, uma força, que nos alerta».

¹¹⁸ «Mas é preciso ter manha, / E preciso ter graça, é preciso ter sonho sempre. / Quem traz na pele esta marca, / Possui a estranha mani de ter fé na vida».

¹¹⁹ VR 460 e 450.

¹²⁰ VR 443. L'autrice è Maria C. Domezal.

«Negra Mariama,
Negra Mariama chiama».

E allora seguono le strofe, ognuna delle quali inizia con l'ultima parola del ritornello: «Chiama per abbellire..., per cantare..., per danzare..., per lottare...». Sono motivi propri della cultura afro-brasiliana.

Ma il contenuto di queste azioni è di tipo liberatorio:

– «abbellire... l'immagine dell'Aparecida nella nostra schiavitù»;

– «cantare che Dio ha unito i deboli... e rovesciato dal trono i latifondisti»;

– «danzare..., nel samba stà presente il sangue versato, il grido e il silenzio dei martirizzati»;

– «lottare nei nostri movimenti, senza scoraggiarsi»¹²¹.

Come si vede, anche qui spunta il tema del Magnificat. Anzi si potrebbe qualificare questo cantico come un «Magnificat nero». Parla dell'Aparecida come Vergine «dal volto dei piccoli, colore di chi è fratello»¹²². Oltre il linguaggio, è il ritmo di questa musica che è tipicamente afro-brasiliano.

Un altro canto espressivo dell'inculturazione afro di Maria, nel caso, l'Aparecida, ha per nome «Madre negra Aparecida»¹²³. Qui il linguaggio africano, anche religioso, è più pronunciato. Si trovano espressioni come: «Yaya carina»¹²⁴, «Sovrana *quilambo*

¹²¹ «Enfeitar... a imagem Aparecida em nossa escavidão»; «cantar que Deus uniu os fracos... e derrubou do trono os latifundiários»; «dançar..., no samba está presente o sangue derramado, o grito e o silêncio dos martirizados».

¹²² «Com rosto dos pequenos, cor de quem é irmão».

¹²³ «Mãe negra Aparecida»: SM 405 (titolo trovato altrove). L'inizio è «Senhora negra, Yayã querida».

¹²⁴ «Yayá querida»: nel linguaggio degli schiavi brasiliani *yayá* significava «fanciulla».

*la*¹²⁵, «*Olorum* nostro Dio»¹²⁶, «condivisione dell'amore e del *axé*»¹²⁷, «Fanciulla *Yaô*»¹²⁸.

Siamo dunque davanti ad uno sforzo innegabilmente coraggioso d'inculturazione della fede, specialmente della pietà mariana, nella visione afro-brasiliana.

Si deve aggiungere che, oltre questo linguaggio afro, esiste pure un'altro tipicamente brasiliano, puntando verso un'approvazione nero-liberatrice dell'icona dell'Aparecida: «Signora negra», «negra povera»¹²⁹, «patrona dei negri del Brasile», «sorella nera nella lotta e nel colore»¹³⁰.

La teologia che stà dietro questo canto non è meno ricca: è decisamente cristocentrica («con il suo Figlio Gesù andiamo avanti»¹³¹; proclama l'opzione per i poveri, nel caso, i negri («*Olorum* nostro Dio ci ha preferiti») ¹³²; afferma la vittoria escatologica anticipata nella nostra («Annuncia felice: Abbiamo già vinto»¹³³).

Infatti, l'Aparecida è stata un luogo privilegiato dell'inculturazione della pietà mariana nella cultura afro-brasiliana. Maria negra è Maria Aparecida, anche se Maria Aparecida non è solamente Maria negra.

Riferiamo ancora, senza attardarci sopra, alcuni inni nel senso suddetto. Padre Zezinho, le cui musiche sono molto diffuse

¹²⁵ «Soberana quilambola»: quest'ultima parola significa un abitante dei «quilombos»: ville libere, fondate da schiavi fuggiaschi.

¹²⁶ «*Olorum* nosso Deus»: nome del Dio supremo nella religione nagô, la più influente tra quelle afro-brasiliane.

¹²⁷ «*Partilha do amor e do axé*»: quest'ultima parola segna la forza di realizzazione, comunione e vita. Concetto centrale nella religione nagô, s'avvicina all'idea cristiana di «grazia».

¹²⁸ «*Menina Yaô*»: Fanciulla *iniziata* (nei misteri afro).

¹²⁹ «*Preta pobre*»: espressione popolare in genere peggiorativa, ma qui utilizzata in chiave di pietà.

¹³⁰ «*Padroeira dos negros do Brasil*», «irmã negra na luta e na cor».

¹³¹ «*Com seu Filho Jesus vamos seguir*».

¹³² «*Olorum nosso Deus nos preferiu*».

¹³³ «*Anuncia feliz: Nós já vencemos*».

nelle Comunità cristiane del Brasile, ha composto almeno due canti sul tema dell'Aparecida nei quali sottolinea la dimensione «nera» o «morena» di quest'icona e il suo messaggio sociale.

Il primo canto è *Madre Aparecida*¹³⁴. Li si dice in particolare:

«... in una nazione dove imperava la macchia della schiavitù,
Nostra Signora scura ci dice que Cristo ci vuole fratelli»¹³⁵.

L'Aparecida è presentata come un fenomeno di opzione per i poveri:

«Oggi quando vedo la gente ritornare felice da Aparecida,
Penso alla mia Chiesa, accanto ai piccoli impegnata,
Penso alle differenze che feriscono ancora il mio paese,
Chiedo che la Madre di Cristo conduca il popolo al finale felice»¹³⁶.

Il secondo canto di Padre Zezinho è *Signora d'Aparecida*¹³⁷. Basta qui riferire il ritornello per sentire la forza del «nero rivoluzionario» che s'impodessa di tutto il popolo:

«Signora d'Aparecida
Vidi il tuo colore effondersi
Nella vita di nostra gente
Come grido di giustizia
Per il tuo popolo liberare»¹³⁸.

¹³⁴ *Mãe Aparecida*: SM 407 (versione incompleta); VR 433. L'autore ha composto pure un inno su Guadalupe *Madre del cielo morena* («Mãe do céu morena») in chiave culturale-liberatrice: VR 464.

¹³⁵ «... Numa nação onde imperava a mancha da escravidão, / Nossa Senhora nos diz que Cristo nos quer irmãos».

¹³⁶ «Hoje que eu vejo gente voltar contente de Aparecida, / Penso na minha Igreja, com os pequenos comprometida. / Penso nas diferenças que ainda ferem o meu País, / Peço que a Mãe de Cristo conduza o povo ao final feliz».

¹³⁷ SM 404; VR 743.

¹³⁸ «Senhora d'Aparecida, / Vi tua cor se esparramar. / Na vida de nossa gente / Como grido de justiça / Prá teu povo libertar».

E così altri canti¹³⁹. Nello stesso senso di una Maria negra liberatrice, si riscontrano riferimenti sciolti in canti diversi, come, per esempio, *E' Maria, è Maria*, di un noto musicista delle CEB, Zé Vicente¹⁴⁰. L'ultima strofa mescola Guadalupe e Aparecida, con espressioni di squisita tenerezza e allo stesso tempo di dignità:

«Signora di Guadalupe,
O vergine della Concezione,
Negra piccina del mio Brasile,
Madre Santa della Liberazione»¹⁴¹.

OSSERVAZIONI CONCLUSIVE DI QUESTA PARTE

1. Conviene dire che nelle CEB si cantano pure altri inni mariani, come quelli più *tradizionali* o meno. Esse ereditano la pietà mariana tradizionale. I canti «d'impegno» si aggiungono a quelli antichi. Se in questa sede ci siamo limitati all'analisi dei primi, è solamente per mostrare i nuovi tratti che riceve l'immagine di Maria quando inculturata in questo preciso luogo ecclesiale. E ciò è precisamente opera – lo ripetiamo – di agenti pastorali educati.

2. Ma la concezione di Maria intesa come *madre*, caratteristica della cultura brasiliana, continua viva e detiene un posto centrale anche nella pietà mariana delle CEB. E ciò è così vero che

¹³⁹ Per esempio: «Regina mora» (Rainha morena): VR 446; «Madre nera carina» (Mãe neguinha), anche questa, piena di espressioni di estrema tenerezza: JZ 302; «Salve, Madre mora, Regina di questo paese» (Salve, Mãe morena, Rainha deste país): VR 446 e così via.

¹⁴⁰ *E Maria, è Maria*: SM 400; VR 106; VIII 109. Cf. anche dello stesso musicista «O, che cosa bella!» (*Ó que coisa bonita!*): «Madre da Dio scelta, / Nera Aparecida, / Oh que cosa bella!» (Mãe por Deus escolhida, / Negra Aparecida. / O que coisa bonita!): SM 12; VR 707; VIII 81. Il ritmo e il linguaggio di questo canto sono in stile afro-brasiliano.

¹⁴¹ «Senhora de Guadalupe, / ó Virgem da Conceição, / Negrinha do meu Brasil, / Mãe Santa da libertação».

proprio quello è il titolo più comune con cui gli stessi cristiani «liberatori» si rivolgono alla Madonna.

3. Ugualmente, la dimensione di rapporto *affettivo*, anzi «viscerale» con la Madre di Dio può essere facilmente attestato nelle CEB dagli stessi canti che abbiamo esaminato. Anche quando Maria è compresa come liberatrice, è sempre veduta attraverso una prospettiva «cordiale», ossia, in un'ottica di grande sentimento e allo stesso tempo di distinzione.

4. Ma se il profilo di Maria è questo, cioè, di essere liberatrice, compagna, donna e nera, come rimangono le *altre dimensioni* della fede, come le dimensioni: soteriologica, pneumatologica e escatologica? Certo l'accento nelle CEB non è posto in quei «luoghi teologici». Ma ciò non significa che siano negati o non curati. Rimangono, senza dubbio, come il sottofondo della prospettiva liberatrice, perché più urgente, anche se la pastorale deve riconoscere, a questo riguardo, la necessità di una più grande integrazione.

Allo stesso modo, la visione di Maria come *Credente*, che «avanzò nella peregrinazione della fede... fino alla croce» (LG 58) non è certamente la più sviluppata nelle CEB, anche se possiede lì un suo posto innegabile.

Ma si può chiedere se questi limiti non potrebbero essere capiti all'interno dell'economia totale della testimonianza di fede che la Chiesa nel suo insieme è chiamata a dare. In questo senso, se alcune chiese (o anche alcune epoche) testimoniano più Maria *Madre*, ed altre, Maria *Credente*, l'America Latina, da parte sua, può offrire oggi la testimonianza di Maria *Liberatrice*. Ora, solamente la *communio* di tutte queste testimonianze sulla Madre di Dio è garanzia che il suo mistero integrale è adeguatamente offerto al mondo.

Ed a questa missione la Chiesa del Brasile cerca di dare il suo proprio, pur umile, contributo.

IMAGES OF MARY AMONG THE SLAVS:
LIVING THEOLOGY IN HISTORICAL PERSPECTIVE¹
GROUP-PICTURE WITH AND WITHOUT LADY

EDWARD G. FARRUGIA, SJ
Pontificio Istituto Orientale, Roma

Is there anything new that can be said about Mary of Nazareth? Admittedly, there is a problem here. Once again, "cherchez la femme" may give us a lead! Fortunately, we do not have to search long: it is Mary herself who, in prophesying that "all generations shall call me blessed" (Lk 1:48) - as we are doing now -, left little room for creativity two thousand years afterwards. Consequently, it seems more than justified to follow another path and reflect on what has been said about Mary. This is the method of cultural analysis; it reflects on amalgams of faith and culture, fruitful as well as dubious ones, which nowadays are likely to be discussed in connection with "inculturation." Sensitivity to these manifold cultural expressions as bearing upon faith and dogma is a relatively new phenomenon so that an attempt to sort them out into one picture is a veritable Herculean task.

Precisely the depth of this problem suggests adopting a particular approach. (1) The first part of the present conference discusses the implications of talking of "images" instead of "the image" of Mary among the Slavs. (2) This methodic clarification in

¹ ABBREVIATION: *La Chiesa del Silenzio* = Accademia Mariana Internazionale, *Maria e la Chiesa del silenzio*, Roma 1957.

turn opts, as a second step, for a phenomenological approach, i.e., to describe some salient cultural manifestations without pressing too much the point about subsuming them under more general principles, and yet reaching some general conclusions. (3) Even when we come to strictly theological factors, in themselves more readily amenable to generalizable patterns, we cannot overlook the overriding viewpoint that even theological approaches cannot prescind from culture, i.e., we have to discuss theology itself in function of culture. (4) Finally, in the fourth section, we select what we consider to be a congenial Slavic cultural-theological principle with a sufficiently universal appeal and try to work out some implications of it.

1. IMAGES AND THE IMAGE OF THE MOTHER OF GOD IN SLAVIC CULTURE

Since the theme of the kind of image that best expresses what a culture has managed to understand of a figure of faith like Mary, Mother of Jesus Christ, revolves around the question of inculturation, we have first to see how this general question is rendered specific by the concrete subject-matter.

1.1 *Mary and Inculturation.*

The post-conciliar term "inculturation" has its theological anchoring in Vatican II, as when an appeal is made for an incarnational approach to spirituality and mission² in line with the universal nature of the Church, known as catholicity.³ In spite of the novelty of the term "inculturation", the problem is as old as christianity, for in the *Acts of the Apostles* we see nascent

² *Ad Gentes* 22.

³ *Lumen Gentium* 1.

christianity concerned about implanting a religion with a Jewish background among pagans.⁴

All this belongs so much to the post-conciliar ethos that some aspects of the problem might escape us. First, if the image that is sought is seen in function of inculturation, and this in turn is considered a necessary consequence of the incarnation, it seems that the question about the Mary-image has something specific about it, because the incarnation of God has an intrinsic link to the Mother of God. This in turn sheds a light about the nature of the image sought: it is not simply a sociological image, but one that bears a relationship to the image written in humans due to their incarnation. Secondly, if the problem of inculturation has to do with culture, we must know what culture means and what implanting in it something which is specifically related to the image of God in human beings amounts to.

Thirdly, if there exists a mutuality between the image sought, the image of God in the human and the image of God in Mary, must we not at least in principle leave a margin that cultural expressions of interest in Mary may reveal something about Mary, and not simply be dismissed as what others say about her? Fourthly, the relationship between image or symbol and thing or person symbolized surely goes both ways, so that our interest has to do not only with the image of Mary insofar as it reveals something about her, but also as an image which as a symbol of humans enjoys a certain independence and reveals something about the human. It is with this last point that we are going to start.

1.2 Inculturation and Slavic Culture

Culture is not simply a fitting or an unfitting subject of inculturation but leads a life of its own, and it is this independent

⁴ In Acts 15:1-29 we see the Church at grips with the problem of whether to Judaize nascent Christianity or not.

life that interests us. As such, culture bears a certain relationship to tradition, which I have elsewhere described as follows: "The Contents of Tradition and the Discontents of Culture."⁵ There I distinguished between the positive and negative uses which a dead language, a silent language and a public language may be put to. And yet, one cannot simply say that culture accounts only for discontinuity, for there never has been, nor will ever be, an evangelization without inculturation.⁶ In broaching the topic of culture, therefore, it is in its possible dual relationship to tradition that we have to consider it: as a memory-bank and interpreter of tradition, and as a possible deviation from it. All this calls not only for a cataloguing of phenomena, but also for their theological evaluation.

Even then, just the first step of cataloguing proves to be a well-nigh impossible task. Surveying Slavic cultures we are faced with such a vast array of cultural phenomena with a myriad variations on the same theme and the interlocking of many themes that it would take a lifetime just to arrive at a proper understanding of what is at stake. One need only throw a glance on the pertinent literature to see how true this is, - to cite but one example, the many contributions on liturgy, art, literature, hagiography, Marian devotion in various Slavic countries that are found in D'Hubert du Manoir's eight-tome anthology.⁷ In turning to the problems involved in cataloguing and evaluating Marian phenomena in one Slavic country, we may form an idea what pitfalls to avoid in order to be able to carry on the concern of mariology in a scientifically responsible way.

We may thus start with Russia.

⁵ Conference given at the International Scientific Congress, «*Orthodoxy and Modern Culture*,» held at Varna, Bulgaria, July 2-3, 1993; published in *Melita Theologica* 26 (1994) 1-17.

⁶ E.G. FARRUGIA, «*Within Living Memory: Tradition, the Shape of the Future*,» P. Pallath (ed.), *Catholic Eastern Churches*, Rome 1994, p. 221.

⁷ D'HUBERT DU MANOIR, SJ (Ed.), *Maria: Etudes sur la Sainte Vierge*, I-VIII, Paris 1949-1964.

1.3 Geographical Pluralism

Russia has been time and again characterized by its immensity,⁸ and, indeed, immense are its perspectives and vistas. Naturally, Russia was not that immense right from the start. It was Rus' with its capital in Kiev which first accepted christianity in 988; thus, what nowadays is called the Ukraine⁹ was really at the origin of a movement which was to embrace the whole vastness of the Russian steppes. Again, when the kingdom of Rus' fell under the invading Tartar hordes with the destruction of Kiev in 1240, other cities were only waiting their opportunity to take her place. Thus, in 1281, metropolitan Kirill died in Peresl'jav and his successor, metropolitan Maxim moved his seat there while retaining the title of metropolitan of Kiev and of all Rus'.¹⁰ Already in the period of Kiev's decline, it was Vladimir-Suzdal's and Novgorod's turn, until, under Ivan III (1440-1505), it was Moscow which rapidly concentrated all power in her hands. Afterwards, and especially with Catherine II (1729-1796), expansion of Russian territory reached new epic heights, surpassed only when, in our century, Soviet Russia consolidated its power by swallowing whole countries and organizing them, under Russian hegemony,¹¹ into one huge empire. The influence exercised then by Russian culture is part of the deal.

Russia is only one of the countries which form part of the places included under the title "images of Mary among the Slavs."

⁸ "«Nous sommes immenses, immenses,» se plaisait à répéter Dostoievskij, «aussi immenses que notre mère, la Russie...»" I. Kologrivof, *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges 1953, p. 12.

⁹ S. SENYK, *A History of the Church in Ukraine*, Roma 1993, pp. 27-81.

¹⁰ G. PODSKALSKY, *Theologie der Kiever Rus'*, München 1982, pp.299-301. For the role played by Marian devotion in Kiev Rus' see *ibid.*, p.345. See, also, G. FEDALTO, *Le Chiese d'Oriente II*, Milano 1992, pp. 99-101.

¹¹ H.T. WILLETTS, «*Soviet Russia*,» R. Auty and D. Obolensky (ed.s), *An Introduction to Russian History*, Cambridge 1976, pp. 272-314.

The Slavic world includes many other countries where christianity was preached. They are usually divided into Eastern, Western and Southern Slavs, subjected to various influences, which in turn account for various products along the various areas of culture. Western European influence was perceived in Kievan Rus' in quite a different way through the priests sent to Princess Olga (c. 879-969) even before the official baptism of Rus' in 988 than through the raids of the Teutonic knights in the early thirteenth century. Again, in Western Europe itself, there was a chequered history characterizing the relationship between Moravia and her next-door neighbour, the Carolingian empire. Bulgaria was caught in between Rome and Byzantium, owing also to its geographical position. Indeed, since Bulgaria, whither the disciples of Sts Cyril and Methodius fled after being thrown out of Moravia, received christianity before Russia, it was she who first exercised influence on Russia, not the other way round.

Moreover, several of these Slavic countries have had an Orthodox enclave which developed on somewhat independent lines. Thus, Bulgaria¹², Serbia¹³ and Russia¹⁴ had monasteries on Mount Athos, "the garden of the Mother of God,"¹⁵ with a tradition

¹² One of the twenty autonomous monasteries on Mount Athos, Zographou, is a Bulgarian foundation, and, as far as we can make, has been Slavonic in nationality throughout its existence; see F.W. HASLUCK, *Athos and Its Monasteries*, London 1924, pp. 138-140.

¹³ Chilandari, another of the twenty autonomous monasteries on Mount Athos, has been reportedly founded by the Serbian King Stephan Nemanja and his son St Sabbas. Always Slavonic in nationality, it was mainly peopled by Serbian or Bulgarian monks; *IBID.*, pp. 141-145.

¹⁴ The only Russian autonomous monastery on Mount Athos is *Aghios Panteleimonos*, St Panteleïmon's, as shown by its popular designation of *Russikò* («Russian»). It is one of the twenty autonomous monasteries on the Mount; see *ibid.*, pp. 122-125.

¹⁵ For legends of the Theotokos associated with Mount Athos see E. AMAND DE MENDIETA, *Le jardin enchanté et le miroir déformant de la légende Athonite, L'art au*

of their own, which could go on in spite of changes in their mother countries, and not only because of communism, e.g., in the matter of the calendar reform, which some Orthodox countries adopted, albeit reluctantly, only in this century. Most of all, the Russian diaspora during Communist rule after the Russian revolution brought many Russian intellectuals especially in Paris and in North America in contact with Western culture in a way which accounted for a big difference in the perception of values by these countries.

We think that already the geographical setting would make us wary against adopting a one-way standard to judge them all, which inevitably faces us with the problem of an irreducible pluralism. Something which is confirmed when we turn to the matters of mariology itself.

1.4 *Qualitative Pluralism and Purism*

There is, for instance, no icon of the Mother of God which more readily comes to mind when we speak of Russia than the *Vladimirskaia*.¹⁶ And yet this icon is a Byzantine icon from Constantinople, sent to Kiev as a wedding-gift in 1131, only to be re-located, in 1155, under Prince Andrej Bogoljubskij, in the city of Vladimir, where it remained in the cathedral of the Dormition, until it was moved, in 1395, to the cathedral of the Dormition in the Kremlin, Moscow.¹⁷ Naturally, this may drive cultural purists into

Mont-Athos, Thessalonique 1977, pp. 40-57; for Chilandari, *ibid.*, p. 20; for Zographou, *ibid.*, p. 23-24.

¹⁶ G. GHARIB, *Le icone mariane*, Roma 1987, pp.157-159.

¹⁷ The dates reproduced here are from M. DONADEO, *Icone mariane russe*, Brescia 1988, p. 15; cf those given by M.J. ROUËT DE JOURNEL, *Marie dans l'iconographie russe*, D'Hubert du Manoir, *Maria: Etudes sur la Sainte Vierge* II, Paris 1952, p. 459, who says that, in spite of its attribution by tradition to St Luke, we know only that the patriarch of Constantinople gave it to prince G. Dolgorouki, who brought it with him to Kiev in the first half of the twelfth century, and who later had it translated to Bogolioub, in the region of Souzdal, and then, in 1160, to Vladimir.

panic. What do we mean by Slavic image as an element of our theme, "Slavic images"? Would one have to exclude the Vladimirskaja just because it is not of Slavic origin? One need only think of the place of honour this icon has enjoyed in Russia itself - there is, for instance, the famous Russian icon of the Vladimirskaja in procession,¹⁸ to see how unfortunate such a conclusion would be. However, the point has to be made all the same against purism in interpreting culture. For one thing, nothing excludes a priori that what is typical of a culture is its openness to foreign influences, just as, politically, some countries welcome foreigners more than others, and some languages assimilate more readily new loan-words as welcome guests to be naturalized as soon as possible than others with a more classical ideal of normative language.

This problem of purism has played an unduly large part when it comes to such classical problems as the Slavophile and the Occidentalists debate which, in one form or another, may recur in other countries as well, without leaving unmentioned a different but cognate issue: panslavism.¹⁹ True, it has been stated, and not without a measure of truth, that both groups loved Russia, but either as a daughter or as a mother; and both of them loved the West.²⁰ Be it as it may, the debate itself shows that no one culture is

¹⁸ «Sretenie», *Russian icon of the procession with the Vladimirskaja*, in H. Skrobuchka, in *Maria: Russische Gnadenbilder*, Recklinghausen 1967, p. 42.

¹⁹ In the elation following the victory over Napoleon I (1812) there eventually arose a debate between those who looked towards Western Europe for progress (Occidentalists) and those who aimed at exploiting innate Slavic forces in Russian culture (Slavophiles); F. ROULEAU, *Ivan Kiréievski et la naissance du slavophilisme*, Namur 1990, pp.87-134. Especially after the 1860's, Slavophiles tended to become panslavists, who envisaged a greater political union among all Slavs. The word, employed first by the Slovak historian J. Herkel in 1826 to designate purely linguistic phenomena, assumed its current political meaning in the Prague congress in 1848; G. PIOVESANA, *Storia del pensiero filosofico russo (988-1988)*, Milan 1992, pp.213-214.

²⁰ T. ŠPIDLÍK, *L'idée russe: Une autre vision de l'homme*, Troyes 1994, p.190: «Herzen disait que les Slavophiles et les Occidentalistes 'aimaient la même chose, mais de façon différente,' et il les comparait à 'Janus aux deux visages.' Les uns comme les

hardly ever so homogeneous as we are not infrequently led to believe. This has now mariological relevance, because, while the debate itself goes back to the mid-nineteenth century, inner dynamics of Russian culture pit the Kievian Academy, more in favour of the Immaculate Conception, against the Moscow Academy, completely set against it in part due to the influence of the Likhudes brothers²¹ in the seventeenth century. Here we see a qualitative pluralism at work, that is to say, different and irreconcilable positions with regards to theology.

1.5 First and Second South Slavic Influence

The problem of pluralism is aggrandized when we come to the reciprocal influences exercised - or the revulsions produced - by the various Slavic countries. Thus, wars between Poland and Russia and between other Slavic countries have completely re-oriented icons, as Russians themselves did in their fights between one city and another, as when the Mother of God of the Sign ("Znamenie") wept when hit by an arrow from the Suzdal' troops invading Novgorod and thus gave the sign that she was on Novgorod's side.²² Whence the full name of the icon: "the Mother

autres aimaient la Russie, les Slavophiles comme on aime une mère, les Occidentalistes comme on aime un enfant.»

²¹ Joannikos (+1717) and Sophronios (+1730) Likhoudes indulged heavily in polemics with Jesuits after they arrived in Moscow in 1667 to set up a school and a printing-press; G. MALONEY, *A History of Orthodox Theology since 1453*, Belmont, Massachusetts 1976, pp. 148-151.

²² M. DONADEO., *Op. cit.*, p. 21. However, the sign in question is generally taken to be the prophecy in Isaiah 7:14, which is why the Mother of God of the Sign is usually placed in the second tier of the iconostasis next to prophet Isaias. «Like Isaias's prophecy itself, the icon of the Sign is a manifestation of prophetic predictions of the Divine Incarnation. This is evidently why on some iconostases ... the prophet Isaias himself is missing. This is not an omission, but shows a specially deep understanding of the meaning and content of the icon of the Sign: so long as the Sign given by the Lord is present, the image of the prophet with his prediction is a superfluous repetition;» L.

of God of the Sign of Novgorod."²³ Even in our days, certain Marian places of pilgrimages have acquired a certain political character, like Czestochowa after the victory of 1655.

On the positive side, as the First and Second South Slavic influence on Russia and the Eastern Slavs generally played a decisive role, we have first to see what these terms mean. The first major wave of South Slavic influence on the Eastern Slavs may be traced back, ultimately, to Sts Cyril (826-869) and Methodius (c. 815-885), but the actual transfer took place at the time of the conversion of Kievan Rus' in 988. In effect, Rus' was baptized under Byzantine auspices with Byzantine culture as a baptismal gift, but a Byzantine culture transmitted through Cyril and Method's disciples who had fled to Bulgaria. When we remember that these two saints had deposited, in the presence of Hadrian II (Pope, 867-872), the liturgical books which they had translated into Church Slavonic in the Church of Santa Maria Maggiore, Rome,²⁴ we may

OUSPENSKY AND VI. LOSSKY, *The Meaning of Icons*, trans. by G.E.H. Palmer and E. Kadloubovsky, Crestwood, N. York 1982, p.77; see also pp.61-63.

²³ M. DONADEO, *Op. cit.*, p. 21. On a related phenomenon G.P. FEDOTOV, *The Russian Religious Mind I*, Belmont, Massachusetts 1975, p. 297, writes: «In 1169 the allied armies of 'all Russian' princes sent by ... Andrew of Vladimir against Novgorod underwent a resounding defeat under the walls of that city. This victory was ascribed by the Novgorodians to the miraculous intervention of their icon of Our Lady, which received from that time the surname of 'the Sign' or 'the Miracle.' As Vladimir's army stood, as usual, under the protection of Our Lady of Vladimir, it looks as if, to the naïve imagination of the Middle Ages, Our Lady of Vladimir must have been defeated by Our Lady of Novgorod. Yet, it is important for the fair appreciation of Russian religion, that no trace of such a pagan idea can be found. This time the chronicler of Vladimir keeps silence about the heavenly protectress of his city and frankly acknowledges the miracle of Our Lady of Novgorod.»

²⁴ The two brothers lived very close to St Mary Major's, the Church of the Theotokos, and it is in the immediate vicinity of this basilica that St Cyril died. For practical purposes, the Roman liturgy considered this church to be Christ's crib («*ad Praesepe*»); the popes used to celebrate their first Christmas mass - the midnight mass - in it.

rightly surmise that right from the inception of Christian Slavic culture the Mother of God formed an important point of reference.

As for the Second South Slavic influence, an interpretation associated with D. Likhačev, it affected the two Eastern Slav principalities which contended among themselves the cultural inheritance of Kiev Moscow and Lithuania. Whereas the influence on the former was in terms of monasticism and iconography, that on the latter expressed itself in scribal practice.²⁵ Behind the move was the Paleologan Renaissance at the end of thirteenth-century Constantinople,²⁶ which Likhačev calls instead "Eastern European pre-Renaissance," (*Predvoztro-zdenie*)²⁷ and which in turn has been related to hesychasm.²⁸ Given the fact that hesychasm soon became practically identified with the followers of St Gregory Palamas (c. 1296-1359),²⁹ and that these were well-known for their Marian devotion, we have yet another area of study for the images of Mary.³⁰

²⁵ Robert MATHIESEN, *South Slavic influence*, V. Terras (ed.), «Handbuch of Russian Literature», N. Haven 1985, p.440; J. Meyendorff, *Society and Culture in the Fourteenth Century*, London 1974, VIII, pp. 63-64.

²⁶ G. MATHEW, *Byzantine Aesthetics*, London 1963, pp. 138-141.

²⁷ «The introduction of the term pre-Renaissance instead of the traditional Palaeologan Renaissance to signify the last phase in Byzantine art history, and the extension of the concept to literature, form part of Likhačev's comprehensive vision of unity in the cultures of Eastern and Western Europe during the fourteenth and the fifteenth centuries;» J. BØRTNES, *Visions of Glory*, trans. by J. Børtnes and P. Nielsen, Oslo 1988, p.94.

²⁸ «The question of how Hesychasm influenced Russian culture around 1400 has only recently come to the fore in modern scholarship. The point of departure has usually been precisely the Novgorod frescoes of Theophanes the Greek...» J. BØRTNES, *Visions of Glory*, p.93.

²⁹ F. CHR. FELMY, *Orthodoxe Theologie*, Darmstadt 1990, pp.96-97.

³⁰ A point of reference may be Theophanes the Greek, whose *Deesis* in the Annunciation Cathedral in the Kremlin and the *Donskaja*, or the Mother of God of Tenderness carried during the battle of Kulikovo by the troops of Dmitri Donskoy, may be compared with similar themes executed by Roublev and his school; see L. BOUYER, *Vérité des icônes*, Milan 1984, pp. 54-64. «What Likhačev defines as a specifically Russian pre-renaissance is ... seen by him as the result of two interacting factors:

Admittedly we tread on heavily hypothetical grounds once we start talking of First and Second South Slavic influences, but, at any rate, we cannot dismiss the historical manifestations associated with them and are thus faced with a qualitative pluralism of a religious kind. Though unrelated to these two types of influence, modern cross-currents among Slavs exist. Thus, the line followed by St Maximilian Kolbe (1894-1941) and John Paul II (Pope, 1978-..) is quite different from the position of the Orthodox on the Mother of God, and yet Kolbe himself held theses, with regards to Mary as, "in a certain kind of way,"³¹ the incarnation of the Spirit, reminiscent of those of Sergius Bulgakov (1871-1944) but not quite the same as those of John Paul II.³² In conclusion, given these various pluralisms, it would be methodically safer to avoid reducing every Marian phenomenon to a principle or two, but try instead to respect the pluralism of which we, in the context of this conference, can only give a very fragmentary version.

influence from the South, from the Balkans and from Byzantium, and the reawakening of cultural traditions from pre-Mongolian times. The preponderance of the latter factor in the works of Andrej Rublev and Epiphanius the Wise gives them, according to Likhačev (1962), a typically national character, in contrast to the frescoes by Theophanes the Greek and the *Lives* of saints written by Pachomius the Serbian, a professional hagiographer working in Russia in the second quarter of the fifteenth century;» J. BØRTNES, *Visions of Glory*, p. 95.

³¹ «The Most Blessed Virgin is the one in whom we venerate the Holy Spirit, because she is his spouse....The third person of the Trinity did not become incarnate. Nevertheless, the expression, 'Spouse of the Holy Spirit,' is much more profound than merely human usage. In a certain kind of way, we can say that the Immaculate one is the incarnation of the Holy Spirit;» St M. Kolbe, as quoted by M. O'Carroll, *Kolbe, Maximilian, O.F.M., Conv. Blessed*, idem, *Theotokos: A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary*, Wilmington, Delaware 1988, pp. 214-215.

³² M. O'CARROLL, *John Paul II* (Pope, 1978- ...), *Theotokos*, pp. 383-384, but he does not mention the pope's *Redemptoris Mater* (1987), in which the basic idea that prevails is: Mary's maternity.

2. THE CULTURAL SETTING

In view of this qualitative and quantitative pluralism, we can offer here no more than a bouquet, a somewhat selective choice, which, though with no pretence to be systematic, can nonetheless give some idea of the whole picture on the principle of the part for the whole. Afterwards, we shall try to draw some general conclusions.

2.1 *An All-Slavic Bouquet*

In Bielarus', which corresponds to the Grand Duchy of Lithuania, we come across the phenomenon of a Marian sanctuary which absorbs all of the attention, a sort of Lourdes and Fatima in one, due to an apparition of the Mother of God in 1470: Žyroviči.³³ Besides, the famous Hodeghitria in Polak, the ancient capital of Bielarus', and that of Smolensk, patroness of Minsk, the modern capital, cannot be left unmentioned.

Marian devotion assumes special tinges in Bohemia. Already the "Father of the Country," Karl IV, nourished a great devotion. The Angelus Domini is called *klekání* (genuflection), because it is said kneeling. While the most popular feast is perhaps that of the Assumption - there are some 200 churches bearing this title, and another hundred in Moravia - the truly national title may be said to be that of the Visitation. Nonetheless, the first Marian Congregation, founded by St Edmond Campion, SJ (1540-1581), in Prague, full thirteen years before the "prima primaria" was set up in Rome, was dedicated to the Immaculate Conception.³⁴ Among the sacred images are those of Stará Boleslav, Svatá Hora and Hostyn in

³³ P. TATARYNOVIČ, *La Chiesa del Silenzio nella Biancorutenia e il culto mariano*, in «Chiesa del Silenzio», p.24.

³⁴ T. ŠPIDLÍK, *La pietà mariana salvezza dei Ceki*, in *La Chiesa del Silenzio*, p. 30.

Moravia. Bohemian devotion has left its trace in Rome, too: in the church of Our Lady of the Victory, a name which celebrates Ferdinand II's victory over Protestants on the White Mountain near Prague in 1620, besides a fresco in S. Maria in Trastevere and a bas-relief in the Biblicum.³⁵

Bulgaria has its churches to offer; the cathedrals of Plovdiv, Varna and Trnovo are dedicated to the Mother of God, and so are Rila, the most famous Bulgarian monastery, founded by St John of Rila, and Batskovo, the monastery sought after by childless women. Besides, in Trnovo there is a church dedicated to *Neopalima Kapina*, the Burning Bush, the title under which Bulgarians venerated, according to G.M. Gagov, the Immaculate Conception.³⁶

Croatia's long-standing devotion to Mary, who counts among her titles "Advocata Croatiae," also has a special interest in this country. According to a pious legend, Mary's house put in for a rest at Trsat on May 10, 1291, on her way to Loreto, where she arrived on December 10, 1294.³⁷

It is with primacies that Poland crowns Our Lady. Polish literature started with a hymn to Mary - and the first church on Unites States soil built in honour of the Immaculate Conception, in 1848, was due to the generosity of Polish migrants, and is known as "Panna Maryja."³⁸ Not to say anything of the first Polish Pope, one aspect of whose magisterium has been attention to Mary.³⁹

³⁵ The fresco in S. Maria in Trastevere, ascribed to Pietro Cavallini, was apparently commissioned by a Bohemian pilgrim, whereas the bas-relief in the chapel of the Pontifical Biblical Institute is the work of the Bohemian sculptor I. Weirich (1856-1916); *IBID.*, p. 31.

³⁶ G.M. GAGOV, *Pietà mariana in Bulgaria*, in *La Chiesa del Silenzio*, p. 36.

³⁷ G. MAGJERIC, *La Madonna: 'Advocata Croatiae Fidelissima'*, in *La Chiesa del Silenzio*, p. 54.

³⁸ G. GAWLINA, *Polonia: 'Regnum Mariae'*, in *La Chiesa del Silenzio*, p. 73.

³⁹ See, besides the Marian encyclical, John Paul II's homily on March 25, 1988: «E voi popoli slavi, che appartenete alla tradizione bizantina, ad una cultura tesa verso l'immensità, che mal sopporta il limite, che ama raffigurare il grande respiro delle

A peculiarity of Russia which distinguishes her even from other Slavic Orthodox Churches is that it celebrates particular icons on certain days; in the course of the year, there are 230 feasts of icons in all;⁴⁰ thus, "Joy of all the afflicted" is celebrated on October 24.⁴¹

Slovaks could always seek refuge in Marian sanctuaries, chief among which is Marianka, near Bratislava. In Western Slovakia there is Our Lady of Sorrows in the city of Šaštín; in central Slovakia there is "Our Lady of the Slovak Mountains," Staré Hory; and, in the East, there is Our Lady of the Visitation at Levoča.⁴² And the first religious hymn in the vernacular was "Maria Matko." Recently, John Paul II raised the sanctuary of L'utina to the rang of a minor basilica. All these are Latin Churches; for Greek Catholics there is the sanctuary of Klokočov.

In Slovenia, one finds strewn along the valley of Isonzo many parish churches dedicated to the Assumption.⁴³ Devotion to Mary served like a rallying-cry in times of national danger. In recent history, the most distinguished prelates, such as cardinal J. Missia

stagioni, le distanze sconfinite nello spazio e nel tempo, come anche le infinite aspirazioni del cuore umano, voi avete accolto e amato questo inno alla Madre di Dio...» «Matutino con l'Akathistos in rito bizantino-slavo» presieduto da Sua Santità Giovanni Paolo II nella festa della Annunciazione alla Santissima Madre di Dio, Basilica di S. Maria Sopra Minerva 1988, in: *Liturgie dell'Oriente cristiano a Roma nell'anno mariano 1987-88*, Città del Vaticano 1990, p. 469.

⁴⁰ A. KOREN, *Russia e la Madonna*, in *La Chiesa del Silenzio*, pp. 87-88.

⁴¹ An example of a feast and its icons may be seen in the articles on the Annunciation Cathedral in the Kremlin, Moscow, and of the Annunciation Church in Kiev; M. WINOKUR AND M.A. NELSON, in P.D. STEEVES (ed.), *The Modern Encyclopedia of Religions in Russia and the Soviet Union 2*, Gulf Breeze Fl 1990, pp. 1-10 and 10-13, as well as D.M. Fiene's two entries, «Icons of Annunciation» and «Uistiug Icon of Annunciation,» *ibid.*, pp. 13-18 and 18-21 respectively.

⁴² St. NÁHALKA, *Slovachia mariana*, in *La Chiesa del silenzio*, p. 94.

⁴³ G. VODOPIVEC, *La Vergine Immacolata nella spiritualità del popolo sloveno*, in *La Chiesa del silenzio*, p. 100.

and archbishop G. Rożman of Lublin, were also great promoters of devotion to Our Lady.⁴⁴

In the Ukraine, the first church which Volodimir built in 991 was dedicated to the Assumption, whereas Jaroslav the Wise dedicated his church to the Annunciation in Kiev 1037. The very president of Soviet Ukraine, P. Tyčyna, wrote a beautiful poem to Our Lady, "Skorbna Maty" ("Mother of Sorrows").⁴⁵ Among the associations bearing the name of the Mother of God we mention the Żyrovyci confraternity.⁴⁶ Nor should we forget the Stauropegian Assumption Brotherhood of Lviv, whose charter was confirmed in 1589, and one of its predecessors, the Annunciation Brotherhood (1542).⁴⁷

2.2 *Some general Traits*

Among the elements of culture and piety which recur are the literary, the iconographic, and the liturgical cultures.

2.2.1 *The literary culture*

As an intermediate between a purely profane culture and a strictly theological one, literary productions often cut through ages, denominations and regional cultures. They may hold the "missing link" to the various ways in which tradition is present, as a mystery, in living cultures.

⁴⁴ G. VODOPIVEC, *Ibid*, pp.100-101.

⁴⁵ A.G. WELYKYJ, *Il culto della Madonna SS.ma in Ucraina*, in *La Chiesa del Silenzio*, p. 107.

⁴⁶ S. SENYK, *Marian Cult in the Kievan Metropolitanate XVII-XVIII Centuries*, in *De cultu mariano saeculis XVII-XVIII VII*, Roma 1988, p. 526.

⁴⁷ G. GAJECKY, *The Stauropegian Assumption Brotherhood of Lviv*, O.W. Gerus and A. Baran (ed.s), in *Millennium of Christianity in Ukraine: 988-1988*, Winnipeg 1989, pp. 128-129.

One such example is what F.M. Dostoevskij (1821-1881) recounts at the beginning of the chapter on "The Grand Inquisitor."⁴⁸ After mentioning theatre performances in France in which God, Christ, the Madonna and other saints are brought on the stage, Ivan Karamazov refers to a legend according to which the Mother of God visited hell and pleaded for the release of the damned with her Son. Through her intercession she managed to gain them a respite from suffering from Good Friday to Trinity Sunday. Interestingly enough, Dostoevskij calls the legend "poemka," a depreciative term for a verse presentation, and adds that it is from the Greek, probably because he knew that it was a Bulgarian legend but despised Old Slavic works as Occidentalists did at this time.⁴⁹ Much points out that the legend reached the Eastern Slavs over the Balkans, since there existed both a Serbian and a Bulgarian translation of the Byzantine apocryphal story.⁵⁰ This apocryphal story has been used as a term of comparison with Margarita's visit to Satan's ball, at least in the interpretation T.R.N. Edwards, who here follows B.A. Beatie and Ph.W. Powell, gives of Michail Bulgakov's *The Master and Margarita*.⁵¹

Polish literature presents an interesting example of Marian saga, in which image, sanctuary, national aspiration and poetry find their sublimation point. As already pointed out, the first literary monument is the *Bogurodzica* ("Mother of God"), composed at the

⁴⁸ F.M. DOSTOEVSKIJ, *The Brothers Karamazov* I, London 1947, pp. 252-253.

⁴⁹ F.M. DOSTOJEWSKIJ, *Der Großinquisitor*, übersetzt v. M. Ackermann, hrsg. u. erläutert v. L. Müller, München 1985, p. 39; idem, L. Müller, *Die Offenbarung der Gottesmutter über die Höllenstrafen*, in «Die Welt der Slaven», München 1961, pp. 26-39; see A. d SANTOS OTERO, *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen*, Berlin 1978, pp. 188-195.

⁵⁰ *Xodene na Bogoroditza no Mbkite*, in B. St. Angelov et alia, in «Ctara Bblgarcka Literatura» I: Apokriphi, Cophia 1981, pp.239-247; see A. de Santos Otero, *ibid.*, pp.188-195.

⁵¹ T.R.N. EDWARDS, *Three Russian Writers and the Irrational*, Cambridge 1982, pp. 174, 204.

end of the thirteenth century.⁵² Hymns in praise of Our Lady were to flow from the pens of Klamens Janicki (1516-1543) and Mikolaj Husowoski (1475-1532), who belong to the Golden Age of Polish Renaissance and wrote in Latin.⁵³ If we except the anonymous poet of the *Bogurodzica*,⁵⁴ the first poet to sing Our Lady in Polish is Nikolaj Szarzynski (1550-1581).⁵⁵ In the times of the Counter-Reformation we come across the great orator Pjotr Skarga, SJ (1536-1612), defender of the Catholic position on Mary, and M. Sarbiewski (1595-1640), the greatest poet of the outgoing Polish renaissance, who dedicated to Mary many works.

For the intertwining of Romantic motifs and folklore we have to turn to Adam Mickiewicz (1798-1855), especially in his *Pan Tadeusz*, a poetical saga which begins with a magnificent poem to Our Lady which Polish schoolchildren learn by heart⁵⁶ and ends with a hymn to "Our Lady of the Flower," a para-liturgical feast especially cherished by the Poles, a poem recalling Napoleon's march through Poland in 1811, yet steeped with love of nature.⁵⁷ The relevance of this poem is that it introduces, besides the hallowed images of Mary as Virgin, Queen and Mother of God, that of Protectress of fields, meadows and nature⁵⁸ - the ecological image. In modern literature, it is the name of Noble Prize winner Henryk Sinkiewicz (1846-1916) that stands out. In his novel, *Ogniem i Mieczem (With Iron and Fire)*, Longinus dies praying the Laurentan litany, whereas *Potop (Deluge)* revolves around the theme

⁵² St. PIEKUT, *La Madonna nella letteratura polacca*, in «Enciclopedia Mariana "Theotócos"», Genova 1959, pp. 719-720.

⁵³ *IBID.*, p. 721.

⁵⁴ Among the many conjectures to which his anonymity gives risen it has been suggested that the poem could be a translation of a Byzantine poem.

⁵⁵ *IBID.*, p. 722.

⁵⁶ And which Pope John Paul II repeated on his visit to Lithuania, because it starts by invoking that country.

⁵⁷ *IBID.*, p. 725.

⁵⁸ *IBID.*, p. 727.

of Częstochowa,⁵⁹ which, with its heroic defense, tied to the name of the prior, Fr Augustyn Kordecki (1633-1700), against the Swedes under Gustavus Vasa in 1655, becomes a saga in itself.⁶⁰

2.2.2 *The iconographic culture.*

Icons present a difficulty because they are likely to be mistaken for a mere expression of culture or of piety, but actually they are, given the union of theology and spirituality, eminent carriers of theology, which in turn is the culture of dogma. In this sense, the noted paradox of a "long prologue of Russian thought"⁶¹ finds a satisfactory answer, as G. Florovsky has noted. Interestingly enough, in Florovsky's monumental *Ways of Russian Thought*, there are few references to Marian themes in Russian culture.⁶² Icons represent here the intuitive moment in a way that later reflection finds hard to catch up with. True, icons often repeat themes taken over from the Byzantines, but that is quite normal, and it cannot be

⁵⁹ IBID., p. 726.

⁶⁰ As for the national significance for Poland, John Paul II has well brought it out in a homily at Jasna Góra (4.6.1979): «Tante volte siamo venuti qui, in questo santo luogo, in vigile ascolto pastorale, per udire battere il cuore della chiesa e quello della Madre. Jasna Góra è, infatti, non soltanto meta di pellegrinaggi per i polacchi della madrepatria e del mondo intero, ma è il santuario della nazione. Bisogna prestare l'orecchio a questo luogo santo per sentire come batte il cuore della nazione nel cuore della Madre;» quoted by J. Tomziński, «Częstochowa,» ST. DE FIORES e S. MEO (a cura di), in *Nuovo dizionario di mariologia*, Milan 1986, p. 461. H. PFEIFER, in his «Is Our Lady of Czestochowa a Byzantine Icon?,» in: Pontifical Lateran University and Catholic University of Lublin (ed.s), in *The Common Christian Roots of the European Nations II*, Florence 1982, pp. 657-661, answers his question in the negative, without excluding that the famous icon could very well be the work of Simone Martini (1284-1344).

⁶¹ G. PIOVESANA, *op. cit.*, pp. 9-41.

⁶² I myself could find in the main text (i.e., excluding the copious footnotes) only two references. G. FLOROVSKY, *Pyti Ryskovo Bogoclovja*, (1937), Paris 1981, pp. 53-54 and 56. See also A. Blane (ed.), G.H. WILLIAMS, *The Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky*, in *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, Crestwood, N. York 1993, p. 301.

ignored that Russian icons in turn influenced the Byzantines and other Orthodox groups,⁶³ and not only through Mount Athos. Besides, Russian icons played a key part in the fin-de-siècle revival of Russian culture, to which Old Believers made a decisive contribution.

This said, we notice at once a number of particulars about icons of the Bogoroditza. One of the motives that accelerated the development of many icons of the Mother of God were Balkan heresies, such as Bogomilism, which denied the dogma of the Orthodox Church.⁶⁴ One of the interesting signs is that, even on Russian and Slavic icons generally, the abbreviated form of the Mother of God's name, appears always in Greek. Precisely this reference to the Mother of God has an "iconic" or symbolic reference to Russian culture in general. This is indeed the most common name for Our Lady in Russia; G.P. Fedotov thinks that *Bogoroditza* came to replace the pagan goddesses of birth.⁶⁵ It was not virginity that was particularly esteemed, but motherhood.⁶⁶

It is noteworthy that the most common name of Mary among Russian people is *Bogoroditsa*, the literal translation of the Greek *Theotokos*: not Blessed Virgin (or "La Sainte Vierge"), not our Lady (though the "Queen of Heaven" also is common), not "Liebe Frau," but "Mother of God." The Theotokos, in which name the Greek theology of the fifth century celebrated its great triumph over Nestorianism, was adopted by the West, in a Latin translation of *Deipara*. But it never really became popular in the

⁶³ For the international link of icons see the «Mother of God *Iverskaja*.» It was a copy, ordered to be made for Moscow, by Patriarch Nikon in 1648, of a miraculous image in Iverskij (=Georgian) Monastery on Mount Athos; see M. DONADEO, *op. cit.*, p. 27.

⁶⁴ K. ONASCH, *Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche*, Vienna 1981, p. 141.

⁶⁵ G.P. FEDOTOV, *The Russian Religious Mind* I, Belmont, Massachusetts 1975, p. 360.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 103.

Catholic West. In Russia it has no abstract, theological flavor, but it is full of emotional power. It speaks directly to the heart because it touches the very core of the Russian religion: divine Motherhood. Differing from Greece where Theotokos was once the object of discussion, Russia laid the stress not upon the first but upon the last part of the compound name: not "theo" but "tokos," the Parent, the Birthgiver, the Mother. The Russian Mary is not only the Mother of God or Christ but the universal Mother, the Mother of all mankind.⁶⁷

This love for the Mother led to a proliferation of her images. There are many types, but the essential ones may be reduced to four: 1. the Orante (in Greek the Blacherniotissa), in Russian the *Znamenie*; 2. the Greek *Hodegetria* (in Russian *odigitrija*) the "one who shows the way" by pointing to Christ; 3. the Greek *Eleousa*, Russian *Umelénie*; 4. the *Platytera* (Greek, "wider than heaven"), the Russian *Kiprskaja*,⁶⁸ the "one sitting on the throne."⁶⁹ Since these types repeat themselves in many variants it is usually the regional variants and the miraculous images connected with certain sites and personages that really characterize icons.

It would be interesting to pursue here the study of one image in detail, such as the canonical Christmas image. Through the detail of the replacement of the donkey by the horse in Slavic cultures and through the reclining or kneeling positions of Mary and variants,

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 360-361.

⁶⁸ H. SKROBUCHA, *Maria: Russische Gnadenbilder*, p. 7.

⁶⁹ H. FISCHER, *Die Ikone: Ursprung - Sinn - Gestalt*, Freiburg i.Br. 1989, pp. 182-184. It is interesting that I. Sirota reduces all devotional types to three Lukan prototypes: the *Hodegetria*, the *Eleousa* and the *Chalkoprateia*; *Ikongraphie der Gottesmutter in der russischen orthodoxen Kirche*, Würzburg 1992, pp. 43-44, but Sirota's account, while interesting, is not always critical; see H.M. Biedermann's *Vorwort des Herausgebers*, *ibid.*, p. 5.

there is plenty of material for the study of cultural differences between East and West in dogmatico-spiritual perspective.⁷⁰

2.3. *The liturgical culture.*

In the Byzantine-Slav rite of the *proskomidia* or the preparation of the liturgical bread, the part representing the Mother of God is placed on the right side of the Lamb with the significant prayer: "In honour of our Most Blessed Lady, the Mother of God and ever-virgin Mary, through whose prayers, O Lord, accept this sacrifice upon your altar in heaven."⁷¹

The liturgy contains many feasts of Mary. We have already noted the many feasts of icons. A typically Russian feast, though ultimately linked to the Greek fool in Christ, the legendary St Andrew, is the *Pokrov*, Protection, celebrated on October 1,⁷² which, until 1917, was the Russian national feast. Although there is no music as such in the liturgy, nor polyphony but plain chant, the *Akathistos*, *Akafist* in Russian, is mystical in its repetitive strains. It contains many titles of Mary, which might sound disconcerting even to a devout Roman Catholic. Actually, they are a way of attributing honour to the Son through His Mother: the interest is not so much Marian as Theotokologian, i.e. in Mary insofar as she is the Mother of God.⁷³ Interestingly, however, the word used in Russian to translate the Angel's greetings is *radouicja* ("rejoice!"), and thus a link is created to the Roman Catholic rosary in Russian, where the "Hail Mary!" has not opted for a profane form of salutation, as in

⁷⁰ See R. STICHEL, *Die Geburt Christi in der russischen Ikonenmalerei*, Stuttgart 1990, pp. 27-43.

⁷¹ C. KUCHARÉK, *The Byzantine-Slav Liturgy of St John Chrysostom*, Ontario, Canada 1971, pp. 279-286; see also T. Špidlík, *La spiritualità liturgico-mariana, in Liturgia nell'Oriente cristiano a Roma nell'anno mariano 1987-1988*, Città del Vaticano 1990, pp. 1228-1229.

⁷² The feast may have reached Russia through Novgorod; I. KOLOGRIVOF, *Santi russi*, Milan 1977, pp. 275-276.

⁷³ K. CHR. FELMY, *op. cit.*, pp. 92-93.

Latin, but precisely for the translation of the more expressive Greek form: *Chaire!*

A most important witness for early Slav devotion to Mary is to be found in the homily *De nativitate B.V. Mariae*, which more recent research with considerable probability reckons among the literary productions of St Cyril, Apostle of the Slavs, one of the first homiletic texts in Old Church Slavonic.⁷⁴

2.4 Para-Orthodox Sectarian Culture

One of the most interesting features in Russian culture is the presence of the Mother-of-God mystique among sects. Thus, in the oldest still surviving sect, the Khlysty, this mystique exists in a conspicuous way. Since the Khlysty or God-people believe that Christ was Son of God only in the sense that he was the incarnate Spirit of God, they felt that the Spirit indwelt several members of their community, which came to be known as christs or prophets, or, if a woman, "mother of God."⁷⁵ From the Khlysty there originated a new sect, the *skoptcy*, ("castrated"). The founder of the sect, Andrei Ivanov (c. 1732-1832), soon came to be revered, after Jesus Christ, as the second incarnation of the Son of God. Ivanov was recognized by the prophetess Akulina Ivanovna as her son, conceived without human intervention through the Spirit; for herself, she assumed the title "Mother of God."⁷⁶

The theme of maternity is so deeply ingrained in Russian culture that all Russian spirituality has been claimed to be

⁷⁴ A.A. TUTILOV, *K istorii velikomoravskogo nasledija v literaturach juznyh i vostočnyh slavjan. Slovo O pochvake Bogorodice Kirilla Filosofa v rukopisnoj tradicii XV-XVII vv.*, in «Velikaja Moravja, ee istoričeskoe i kul'turnoe nasledije», Moskva 1985, pp.253-269. I owe this reference to my friend from Bulgaria, Prof. Georgi Minchev, PIO.

⁷⁵ G.E. MUNRO, *Khlysty*, J.L. Wiczynski (ed.) in *The Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History XVI*, Gulf Breeze Fl 1980, pp. 150-154.

⁷⁶ P.D. STEEVES, *Skoptsy*, *ibid.* XXXV, 1983, pp. 171-172.

essentially Marian.⁷⁷ This becomes manifest in the rite of confessing to the earth known to the *raskolniki bezpopovcy*, those Old Believers who were priestless.⁷⁸ Interesting for the relation between Orthodoxy and schismatics is that even among the Orthodox where priests are lacking, as in Siberia, the same confession to the earth is known. In Russian Orthodox culture generally, the first mother is the Mother of God; the second mother is the humid earth; the third mother is one's own parent.⁷⁹

3. THE THEOLOGICAL CULTURE

Thus far, we have come across adjectives like "mariological" and "theotokological." The first designation is actually more typical of Catholic Slavic culture, the second of Orthodox Slavic culture. While the first term is not unknown among the Orthodox, it is far more typical to use the expression central to Orthodox veneration of Mary - Mother of God, *Bogoroditza*, or, in adjectival form, "theotokological." From what has been said about maternity, we can well understand that Mother of God would be the more congenial designation for Mary. And yet, we should not exasperate the distinction. For example, the three stars we usually see on the figure of Mary in icons represent her virginity before, during and after birth. Yet, "mariology" in contradistinction to "theotokology" may be used to designate the tendency to create an independent doctrine on Mary, independent, that is, of a more direct reference to her being Mother of God. An example of such a tendency is the *Boguljubskaja* icon, even though the Virgin, alone, is praying to her Son, depicted in a corner of the icon.⁸⁰ In the West, the tendency to

⁷⁷ I. KOLOGRIVOV, *op. cit.*, p. 176.

⁷⁸ *IBID.*, p. 176.

⁷⁹ *IBID.*, pp. 175-176.

⁸⁰ M. DONADEO, *op. cit.*, pp. 85-86.

depict the Mother without her Child became pronounced after the Renaissance.

3.1 *Within Slavic Orthodox theological cultures*

These two tendencies - theotokology or mariology - have caused discussion among the Orthodox themselves. Referring to V.D. Saryčev and the mariological aspects of his teaching, Felmy describes the more genuine position as implying the absence of an Orthodox mariology.⁸¹ Thus, Metropolitan Makarij of Moscow has only three paragraphs on Mary, and that in the christological part of his dogmatics. Alongside with this reserve there are the exuberant hymns of the liturgy which apparently sing Mary's praises without much restraint. In Felmy's interpretation, an icon which aptly projects Christ's traits on his Mother is the Russian icon of the Burning Bush, cognate to that of "Christ among the Powers."⁸² In both cases, the eight-pointed star refers to the eighth day of creation. Thus, the Mother of God has not simply appeared in the Burning Bush, as she is depicted in one of the icon's corners; rather, she is herself the Burning Bush.⁸³

It is on this background that the polemics with Roman Catholic mariology on Marian dogmas must be understood. However, this need to come to grips with Roman Catholic mariology has in turn influenced Orthodox writers themselves, such as G. Florovsky (1893-1979). Although in good Orthodox manner he declares mariology, even in its ecclesiological aspects, to be a chapter of christology, he not only uses the term mariology but

⁸¹ Felmy says he obtained the term «theotokology» from P. Plank, but A. Knjazeff had already used it in his *The Second Vatican Council and Orthodox Theology*, in S. Agourides et alii, *Orthodox Scrutiny of Vatican II*, Athens 1967 (in Greek), p. 137.

⁸² FELMY, *op. cit.*, pp. 92-93.

⁸³ IBID., pp. 93-94.

entitles his article "The Ever-Virgin Mother of God."⁸⁴ It is remarkable that both G. Florovsky and S. Bulgakov give ample space to the apocryphal episodes in the life of Mary, as does the less critical V. Saryčev.⁸⁵

3.2 *Between Catholic and Orthodox Slavs*

What Felmy says may, first of all, be understood as a useful hermeneutics. As such, it can help us understand why, even in recent times, the amassing of texts from the Fathers and the liturgy which extol Mary's soul free from sin Mary's being taken to heaven did not suffice to convince everybody.⁸⁶ But even in our own more ecumenical times, one may often have the impression that partners in dialogue often talk at cross-purposes.

That this need not be the case may be seen by the extreme clarity with which S. Bulgakov, in no uncertain terms, told ecumenists that no union between the Churches could be attained without agreement on the Mother of God. In an article on the Faith and Order Lausanne Conference S. Bulgakov wrote:

(F)irst the meaning and importance of the veneration of the Mother of God ought to be discussed fully, for it arises directly out of the acceptance of the Nicene Creed. This last question, more than any other, divides the Christian world today and the attitude to it must therefore be defined with complete clarity.⁸⁷

⁸⁴ G. FLOROVSKY, *Creation and Redemption*, Belmont, Massachusetts, pp. 171-188.

⁸⁵ K. CHR. FELMY, *op. cit.*, pp. 103-104.

⁸⁶ Such, for example, is the very learned *Mariologia Orientalis* (Roma 1954) by M. GORDILLO, considered by B. Schultze to be the first of its kind.

⁸⁷ S. BULGAKOV, «The Lausanne Conference and the Encyclical *Mortalium Animos*,» *Put'*, no. 10, 1928; quoted in N. Zernov, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, N. York 1963, p.262; see also p.263 for Bulgakov's clash with the Congregationalist A.E. Garvie over the place of the Theotokos within Christian reunion.

We can here perhaps leave the word to a Dominican, P.F. Kovačević-Duje, who gives a compact synthesis of mariology with its pivot in the two dogmas of the Immaculate Conception and the Assumption. He notes that the feast of the Assumption is the oldest feast of Our Lady (fifth century); marshals patristic and other witnesses, including the Orthodox theologian T. Spassky, who wrote in favour of the dogma shortly after its promulgation (1951).⁸⁸ As for the Immaculate Conception, the Dominican notes how Patriarch Joachim excised references to it from the *Lives* of the Fathers of St Dmitri of Rostov (1651-1709) and comments on the role of Pheophan Prokopovič (1681-1738) in combatting the Immaculate Conception.⁸⁹ All this is impressive, but he fails to enter sufficiently into the mentality of the Orthodox and to understand why, in the words of Mgr. A. Szepticky, one soon discovers that "the East differs from the West even in matters in which it does not differ at all."

(c) The appearance of the new title "Mother of the Church" seems to have opened up a new polemical front. It is clear that the background of the cultural differences over the very same things, terms and mysteries needs to be carefully studied. The ignoring of this East-West analogy wrought havoc on the possibility of reaching agreement. On the contrary, if mysteries are studied in connection with the East-West analogy, precisely this title could serve as a new rallying-point for ecumenism.

A. Kniazeff, former rector of Saint-Serge and observer at the Council, has expressed once more the reserve which Orthodox feel about the title which Paul VI gave to Mary in spite of considerable opposition from the part of the Council prelates.⁹⁰ Kniazeff says

⁸⁸ P.F. Kovačević-Duje, *Sintesi di teologia orientale dei «Pravoslavi»* Roma 1960, pp. 125-127.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 108-109.

⁹⁰ Conciliar opposition to the title did not want to create the impression that the Church derives from Christ and Mary, but conceded that the title can be understood in

that, while Orthodoxy thoroughly recognizes Mary's spiritual motherhood, based as it is on John 19:26-27, it fails to see in Paul VI's title, "Mary, Mother of the Church" something found in tradition. References to Mary as glorified Mother always refer to her divine Motherhood. Certainly, the Orthodox Church does not reduce the relationship of Mary and the Church to Mary's spiritual motherhood, but, all told, Mary is considered to be the personification of the Church, rather than her Mother.⁹¹

One welcomes the less polemical tones Kniazeff adopts, in itself a shift of approach which gives rise to the question whether there could not be a shift in the content. Maybe Felmy's criticism of the shift from theotokology to mariology in recent Orthodox theology may be right, after all, but in a somewhat different sense than that intended by the author. It may show a progress in dialogue.

Indeed, we may ask: even if we accept the term theotokology, can we not compare it to christology itself? Both are ultimately concerned with proclaiming that Christ is the Son of God, but that this one and only Son of God is at one fully divine and fully human, in a way that does not have the precision of the dogma of Chalcedon (451), "one person in two natures," but which is not less incisive for using more images and poetry. Theokology adds only: "and Mary is his Mother," for Ephesus (431), as we all know is a christological council, where Theotokos, in the mind of St Cyril, was used as a test for the hypostatic union in Christ.⁹² And just as there is a christology "from above" and "from below" in the New Testament, cannot we opt for a theotokology from above and from below? After all, in the Gospels themselves Christ is not only

an acceptable way; see K. Rahner and H. Vorgrimler, *Einleitung*, in *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg i.Br. 1981, pp. 121-122.

⁹¹ A. KNIAZEFF, *La Mère de Dieu dans l'Eglise orthodoxe*, Paris 1990, pp. 203-205.

⁹² H. DENZINGER/A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, Barcellona 1976, no. 251.

presented from the viewpoint of the pre-existent Logos (from above) but also from that of his integral humanity (from below).⁹³

4. WITH AND WITHOUT: THE MEANING OF CULTURAL ANALOGY

Images and symbols⁹⁴ have their own way of bringing together seemingly disparate elements; and the same will hold true of East and West in the analogy that lives in the Slavic cultures as within one big family.

Among the literally hundreds of images of Mary of which the Slavs are rightly proud⁹⁵ and of which we could mention here but a few examples, the most remarkable omission, from many collections of icons about the Mother of God, is that of Pentecost. There is a story behind this omission, which in turn is a story of absence. In iconographic history, it was usual to depict Mary present in the cenacle waiting for the descent of the Spirit, but later

⁹³ For a recent essay of «mariology from below» see K. RAHNER, *Maria und das christliche Bild der Frau*, in *Schriften zur Theologie XIII*, Einsiedeln 1978, pp. 353-360. Actually, given the importance of apocryphal stories of Mary in the East, the interest in her as a human person, and not only in her representative role, cannot be claimed to be negligible. For example, the «Feast of the Presentation of Mary in the Temple,» even if exploited for its symbolic value, is given much better coverage in the East than in the West; see L. BOUYER, *Le trône de la sagesse*, Paris 1957, pp. 191-192. For the liturgical feasts of the Mother of God in the Orthodox Church see K. ONASCH, *Einführung in die Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen*, Berlin 1962, pp. 148-156.

⁹⁴ It has been pointed out, time and again, that the Greek word «sym-bol» etymologically means «thrown together.»

⁹⁵ See «Das alphabetische Verzeichnis der wundertätigen Ikonen der Heiligen Gottesgebälerin mit der Angabe des Jahres ihrer Erscheinung oder Übertragung nach Rußland und der Tage ihrer Feiern nach S. Snessoreva, Sankt Petersburg 1898,» lists 461 entries; and «Das alphabetische Verzeichnis der wundertätigen Ikonen der Gottesmutter dargestellt von E. Poseljanin in seinem erwähnten Werk, SPb,» lists 622 entries; both in I.B. SIROTA, *Ikono-graphie der Gottesmutter*, Würzburg 1992, pp. 106-116 and pp. 117-131 respectively.

"the form of the icon without Mary became the norm."⁹⁶ The Russians inherited this, as so much else, from the Byzantines. While the presence of both kinds of icons is a healthy index of pluralism, they together form a theology which is of interest to us here.

4.1 The theology of symbol is a theology of presence and absence

We have already had occasion to examine the theology of absence in connection with the Mother of God of the Sign (see p. 279). With reference to a 15th century icon of Pentecost of the Moscow School P. Evdokimov has furnished some interesting comments:

We see in this Cenacle Paul, Mark and Luke. Their presence has the eloquence of symbol, it prodigiously enlarges the apostolic college which includes the Twelve, the Seventy-Two and the whole body of the Church. This is why the Virgin is absent. She had been present on the icon of the Ascension; figure of the Church, she received from on high the ritual benediction of Christ and his promise of epiclesis-Pentecost. But the day of Pentecost the Church receives the gifts in the form of languages, received *personally* by each Apostle, and the Virgin does not need to redouble the figure of the Church rendered present by the Apostolic corps.⁹⁷

How normative this icon of Pentecost became can be gathered from the fact that icons of the ecumenical councils repeat the same scheme. But again, many cannot bear up with the absence of the Mother of God from the scene of Pentecost, especially if they

⁹⁶ H. Protopapadakis-Papaconstantinou, *The Life of the Virgin Mary in Byzantine Icons*, Translated by G. Cox, Athens 1989, p. 221; and yet, she reproduces, on p. 218, the icon of Pentecost with Mary. Likewise, Vl. Ivanov, in his *Il grande libro delle icone russe*, Milano 1987, p. 119, has Mary occupying the central place.

⁹⁷ P. EVDOKIMOV, *L'art de l'icône: théologie de la beauté*, Bruges 1972, p.288. The translation is my own.

fail to grasp the point of the theology of symbol. But, as the image was in currency centuries before Evdokimov, there must have been a theology behind it then, too. The Russian Christians who admired this icon were fully aware of Acts 1:14; they knew full well that neither Luke nor Mark nor Paul were present at the time. Therefore the icon wants to tell us something specific which does not fly in the face of facts but rather comments those very facts - comments them symbolically.

After all, life shows that there is the absence of the present, as in absent-mindedness, and the presence of the absent, as in memory. These two modes of existing in turn have a religious significance. Forgiven guilt, though it may still characterize my biography, ceases to determine, as guilt, my relationship to God: it is present as something that is absent; it characterizes me just as the scars of war that heal can become a curiosity or even a trophy. And the Eucharist may be taken, on the other hand, as an example of the presence of the absent, the real but sacramental presence of somebody living in the third person, under assumed appearances which may give rise to ambiguities and which certainly do not satisfy profane curiosity.

The icon under consideration, taken against its cultural background, its culture of theology, which includes fully the analogy of symbol, represents a principle of absence and presence at the same time.

Moreover, if taken seriously, the icon would resolve the question of culture as a carrier of tradition. Kniazeff would be hard put to if he had to prove that *homoousion* (consubstantial) is found in scripture; indeed, prior to Nicaea I (325), it was only to be found in heretical tradition, among the Gnostics and Paul of Samosata. So we come back to a point revealed through the Orthodox reactions to the two dogmas of 1854 and 1950. The absence of a pertinent definition in what the Orthodox consider to be an ecumenical council may in fact account for much of the present lack of understanding.

And yet icons, so typical of Russia in its long thought-prologue, was characterized by intuition, a contact with the real through symbol. And intuition thrives (like Oriental theology itself) on paradox, seeming contradiction which reveals the structure of the real. In this sense, Catholic dogmatics may be in danger, at times, of talking of mystery as something that has been too clearly defined and therefore reified; adorable mystery, to be sure, but the truth of a definition is no guarantee that the theology used to express it is the best possible. So both East and West stand to gain by trying to include the other in their comprehension of mystery, and, in this sense, the two images of Pentecost, with and without Mary, which, very roughly speaking, would be more typical of Catholic Slavic and Orthodox Slavic culture respectively, go together, because they unfold fully the mystery of being in its twofold modes of existing in time - presence and absence.

This theological metaphysics of presence and absence, which in turn is not unrelated to the human dilemma of having or not having, and to the creaturely acquiescence in being or not being, has a thoroughly spiritual point to it. Mary was not an angel - and yet she is the queen of angels. She did not die as a martyr, and yet she is held to be the queen of martyrs. Mary does not number among the ordained priests, and yet is rightly venerated as their queen. Indeed, the most amazing thing about Mary of Nazareth is that, while she was not a missionary, an apostle, a theologian, but, let us say, only a housewife, we rightly consider her to have cooperated with grace in such a way as to merit to be placed above all these categories. Mary did not have, in the concrete, many of these charges, and yet she was a Christian in such a full way as to surpass, inclusively, all these categories. And the way she conceived her Son by means of her soul, in faith, before conceiving him in her body (St Augustine), may be seen as the gracious self-disqualification of somebody who is in disposition what she will later acquire in point of fact. "Imagine whether the Almighty will choose me, of all people, for his Mother!" is a genuinely noble and

ennobling act of being and presence before the Almighty and thoroughly worthy of the humility of His Mother.

4.2 *Mother of Wisdom and Mother of Sorrows*

As we see, already the unravelling of a little mystery concerning one of the most popular Russian icons throws us into the arms of metaphysics. But that is the way it should be. All talk of symbol and analogy remains superficial unless it tries to measure up with the whole of reality, and that is, by any standards, a no mean task for anybody.

In view of the rarity of the happy coincidence of the philosopher and the theologian in one person, we should be grateful to the Russian sophiologists for having dared face some of the hardest problems in a theological metaphysics. Among the greatest names we have to mention Vladimir Soloviev (1853-1900), Pavel Florenski (1882-1937) and Sergei Bulgakov (1871-1944). Although their extensive explanations have sometimes been decried as abstruse, the basic intuition is very simple and may be seen in continuity with theotokology itself. Given the accent Russian culture sets on the "-tokos" (bearer) rather than the "Theo-" (God), we are only one step removed from considering all matter as potentially holy and even as having - potentially - an immortal personality of its own.⁹⁸

The cathedrals of Kiev and Novgorod, built in the eleventh century, which still represent some of the greatest achievements in ecclesiastical architecture in the country, were dedicated to St Sophia. Contrary to Byzantine precedent, however, such a dedication was not identified with the Logos, as in Constantinople, but with the Theotokos or Mother of God. This deviation from

⁹⁸ N. ZERNOV, *The Russian Renaissance of the Twentieth Century*, N. York 1963, pp. 286-287.

the long-standing tradition of the Imperial city required originality and independence of thought in the new converts, and indicated an interpretation of Christianity which was distinct from the Byzantine prototype. By their association of the Divine Wisdom with the God-Bearer, the Russians manifested their search for the link between the Mother of the Incarnate Lord and Mother Earth whose chosen daughter was the Virgin Mary.⁹⁹

In Mary, the Russians saw a person who could elicit the best out of the earth and the best out of God. Through perfect purity in her own image of God she could serve as the best representative of humanity before God. As perfect Mother, she could help bring about full reconciliation between God and all human beings.

Because some of the more extreme expressions of Russian sophiologists, who did not always have the opportunity to develop their thought, sophiology has sometimes been viewed in the West as if it were a type of sectarian theosophy. If we restrict ourselves here to statements on the Mother of God, one can easily discern patterns of thought that are, by and large, acceptable. In an insightful work, *Le trône de la sagesse. Essai sur la signification du culte marial*, L. Bouyer has shown an important link between East and West in one of the invocations of the Lauretan litany: "throne of wisdom," showing that Jesus sat on the lap of his Mother, from whom flow wisdom and grace.¹⁰⁰ As further explication of the theme Bouyer mentions Raffaello's "Madonna of Dresden," which by her grace so jolted S. Bulgakov into closeness to God, and the feminine figure, representing wisdom, under God the Father's arm, in Michelangelo's "Creation of the World" in the Sistine Chapel.¹⁰¹

⁹⁹ *Ibid.*, 285-286.

¹⁰⁰ L. BOUYER, *op. cit.*, p. 282.

¹⁰¹ *Ibid.*, *op. cit.*, pp. 293-294; for Bulgakov's changed attitude towards the Madonna of Dresden see G. GHARIB, *Icone mariane*, pp. 65-68.

If the greatest folly is division, we do not know whether the final image of Mary the Mother will be more that of Sorrow¹⁰² or that of Joy of all the Afflicted.¹⁰³ In part the outcome depends on human freedom, which is often tantamount to human folly - whereas the divine wisdom is folly for the love of Christ.¹⁰⁴

CONCLUSION

Part of that folly can help revitalize human reflection on the Mother of God at a time when a cosmic crisis on the role of the feminine makes such a task all the more urgent. But if division is bad folly, the worst folly is the division between East and West. It seems to us providential that within the length and breadth of Slavic culture a Marian pluralism can be found that says not only something about Mary because it has to say something, but has something to say that touches also the heart of the mystery: the picture of the group with and without the Lady, as a meditation on the metaphysics of presence and absence, the metaphysics of complementarity, nay, more, as a reflection on the beauty of God in the multidimensional splendors of being.

¹⁰² See *ibid.*, p. 218. The «Strastnaja» (of the Passion) is an icon in which the angels show the baby Jesus the instruments of the passion while his Mother clasps him tenderly; M. Donadeo, *op. cit.*, p. 67. The corresponding icon is known in Greek as the Mother of God of A. Ritzos and may have served as a model or an inspiration for «Our Lady of Perpetual Succour.»

¹⁰³ *IBID.*, p. 31.

¹⁰⁴ See L. BOUYER, *Sophia ou le Monde en Dieu*, Paris 1994, p. 109.

THE CHANGING IMAGE OF MARY IN UNITED STATES CULTURE

MARY E. HINES. SND
Emmanuel College, Boston

As part of this symposium I have been asked to reflect on the impact of the changing role of women in United States culture on our understanding and imaging of Mary. There are other cultural influences in the years since Vatican II but much of the post-Vatican II writing about Mary in the US has come from or been influenced by the changing role of women.

The need for change in the prevailing understanding of Mary and Mary's role is rooted in both a theological shift evident at Vatican II, the turn to experience as a theological source, and in the social datum of the dramatic change in the roles and expectations of women over the last thirty-five years. I do not mean to imply that this changing consciousness among women is unique to North America or to the United States. There is an increasing body of literature from other continents and countries that indicates that this is a world-wide phenomenon, though with different manifestations in different cultures.¹ I reflect my own

¹ See, for example, VIRGINIA FABELLA and MERCY AMBA ODUYOYE, eds. *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology*, New York: Orbis, 1988; IVONE GEBARA and MARIA CLARA BINGEMER, *Mary: Mother of God and Mot-*

context, however, as a white, middle class woman theologian from the United States, recognizing that those with different experience would have different perspectives.

Post Vatican II theologies, particularly those influenced by Karl Rahner, suggest that theology or church tradition must find an echo in our human experience if it is to be a lifegiving force. We need to reflect on our experience, search for the connections between this experience and our religious tradition, and honestly recognize that sometimes we may find some dissonance. Women in the US began to reflect on their changing understanding and experience of themselves as women and recognized that, while some aspects of the church's teaching about Mary resonated with and helped interpret their experience, other dimensions had become alienating in their lives as twentieth century women. I will first reflect chiefly on the history and importance of the women's movement in the US. Secondly, I will discuss feminist theologies, try to clarify some terms, and maybe clear up some misunderstandings. Thirdly, I will describe some new directions in theology of Mary which emerge from this wider context.

I. THE WOMEN'S MOVEMENT IN THE UNITED STATES

What is called the «Second Wave» of the struggle for Woman's rights in the United States arose in the early sixties of this century. The «First Wave,» had begun in the nineteenth century and was declared concluded in 1920 with the passage of the 19th amendment to the US Constitution granting women the

ber of the Poor, New York: Orbis, 1989; ADA MARIA ISASI-DIAZ and YOLANDA TARANGO, *Hispanic Women: Prophetic Voice in the Church*, San Francisco: Harper and Row, 1988; JOHN S. POBEE and BÄRBEL VON WARTENBERG-POTTER, *New Eyes for Reading: Biblical and Theological Reflections by Women from the Third World*, Oak Park, IL: Meyer-Stone Books, 1986; ELSA TAMEZ, ed. *Through Her Eyes: Women's Theology from Latin America*, New York: Orbis, 1989.

right to vote. This first wave was very much occupied with the Enlightenment agenda of the fundamental equality of all human beings. Women gradually began to realize that the phrase in the US Constitution declaring all *men* to be equal in fact meant that white, land owning men were equal. Women, the poor, people of color and children were in fact excluded from the rights and responsibilities implied in that phrase. A sort of romantic view of woman implied that she would be sullied by any contact with the rough and tumble of political strife and best exercised her authority within the confines of the home. Cardinal Gibbons summed up this view well when he said, «woman is queen, but her kingdom is the domestic kingdom.»² Women, however, felt strongly that they had a contribution to make in the public arena as well as in the private realm of the home. The struggle for the right to vote became the symbolic center of this first phase of the women's movement. Initially there was a strong connection between the anti-slavery movement and the women's movement but this connection was gradually lost and it must be confessed that the movement eventually became largely a concern of white middle class women. Sojourner Truth epitomizes both the relationship and the alienation of black women in her famous «Ain't I a woman» speech. When she spoke before the second annual convention of the women's rights movement in Akron, Ohio, in 1852, «she became one of the first feminists to call their attention to the lot of the black slave woman, who, compelled by circumstance to labor alongside black men, was a living embodiment of the truth that women could be the work-equals of men.»³ This was remarkable in the racist society of the time

² Gibbons as cited in MARIA RILEY, *Transforming Feminism*, Kansas City: Sheed and Ward, 1989, 17. Much of the following discussion of the women's movement is indebted to Riley's analysis.

³ Bell Hooks, *Ain't I a Woman: black women and feminism*, Boston: South End Press, 1981, 159-160.

where, «in the eyes of the 19th century white public, the black female was a creature unworthy of the title woman.⁴

The years between 1920, the passage of the 19th amendment, and the 1960's saw the United States occupied with war and its aftermath as well as a major economic depression. Women's concerns took a back seat to these national issues, although these events themselves were instrumental in bringing more women into the work force.

The 1960's, a period of widespread social unrest, saw the second major emergence of the women's movement in the US. This time the issues were more complex and the movement more diverse. The following brief sketch will serve as background for our discussion of its impact on the church and on Mary. In 1963 Betty Friedan published *The Feminine Mystique* which inaugurated and set the agenda for the second phase of the women's movement. This work critiqued the romantic ideal of the quiet passive woman who found her appropriate place in the home at the service of her husband. It called for a much broader inclusion of women in all aspects of life including the social and political. In the period since the sixties this general agenda has been specified in diverse ways leading to different emphases and voices within the general concern for women's inclusion.

Probably the most common approach continues to be the liberal or Enlightenment goal of equal rights for all.

Liberal feminism focuses its analysis on the historical exclusion of women from access to and equal rights in the traditional spheres where men hold power and control access: politics, economics, religion, education, culture. The goal of liberal feminism is twofold: 1) to dismantle the historical structures of patriarchal law that deny women full legal, political, economic, and civil rights as autonomous adults; and 2) to

⁴ HOOKS, 159.

achieve equal access to all structures of society – society – political, economic, social, and cultural.⁵

In the US there has been considerable progress in achieving this agenda. Women now occupy, in more than token numbers, positions in almost every stratum of US political and economic life. They are judges, astronauts, presidential candidates, soldiers, doctors and the list goes on.... Young women today are routinely told and expect that they have the same opportunities and challenges as equivalently prepared young men. Of course, full equality has not yet been achieved. In particular the struggle for equal compensation for the same work has not yet been won.

There are, however, critics of this approach. Some suggest that this liberal approach actually disadvantages women. It accepts a society structured around the historical roles and expectations of men and merely inserts women into it. It is set up for men to succeed. Women are expected to enter full time into the work force while still fulfilling their traditional expectations of home management and child rearing. This results in the myth of the «superwoman,» who can balance and manage all these competing demands. Some women have done this successfully, most often those economically well enough off to employ help with home and child rearing. However, women have now begun to question the paradigm of equal rights for women within the structures of an unchanged society. The critique has become more radical.

Different observers might employ different labels but I would suggest that most would agree that the following analysis of Maria Riley presents, at least in a general way, three streams of feminism which build on as well as critique the liberal model.

Two I will just mention briefly because, although significant, they do not represent the mainstream. Romantic feminism holds that women possess a natural moral superiority

⁵ MARIA RILEY, 48.

which needs to influence public policy and other dimensions of social reality.⁶ Radical feminism takes this a step further and calls for developing an alternative and often exclusively female culture. I mention these approaches because sometimes feminism is simply equated by its negative critics with this type of radical feminism. In reality feminism is a much more diverse movement including, but not limited to these views.

A more central approach recognizes the limitations of the liberal model and calls for changes in social organization so that familial needs and social roles are seen to be the responsibility of both women and men. «Seeking a society where women and men of all classes have the same opportunities to be active parents and to be gainfully employed, [this approach] situates women's liberation at the center of all social reform.»⁷ US feminism continues to struggle with issues of racism and classism within the movement although most advocates of the women's movement would now recognize the links among all forms of oppression.

A key recognition of US feminism has been the realization that language both of US feminism powerfully shapes and reflects reality. When maleness was considered the normative way of being human, it was logical to assume that the English word "man" stood for all human beings, at least in some situations. This both reflected the reality of society's structure and reinforced it. The changed consciousness of women has demanded that we recognize that man is not in fact an inclusive term and that in order to include all human beings it is necessary either to specify women or to use a truly inclusive term such as person or people. This change in language reflects the change in social reality. This is why the struggle over inclusive language in the English translations of the New Catechism has been so painful for US women. The US hierarchy working on the Catechism recognized

⁶ RILEY, 50.

⁷ RILEY, 62.

this cultural change in the US and presented an inclusive translation. American women and many men were disheartened at the insensitivity which was evidenced by its rejection and replacement with an exclusive language translation. The Canadian bishops wrote a strong protest to that effect. «The publication of such an important Church document with total insensitivity to inclusive language will only serve to demoralize more Catholic women, as well as men, who are working towards equal dignity and respect.»⁸ This is not an issue of radical feminists but a cultural change which has entered the mainstream.

This has been a rather cursory overview of the women's movement in the US, particularly since the 1960's. My primary aim has been to show that the movement is complex and diverse and should not be simply identified with any one of its ideological streams, as critics sometimes do in order to trivialize and dismiss it. I have also wanted to sketch the cultural background out of which feminist theologies and particularly revisionist theology of Mary have emerged.

II. THE WOMEN'S MOVEMENT AND THE CHURCH IN THE UNITED STATES

Catholic women, participating in this societal transformation and influenced by the turn to experience in theology, began to reflect on their experience as women in the church. They began to recognize that they were marginalized within the church as well as within society and that in fact church teaching often legitimated their societal oppression.

Biblical texts were used to condone violence against women as well as to support their exclusion from many dimensions of

⁸ *Canadian Conference of Catholic Bishops*, Letter of April 7, 1994 to His Eminence Angelo Cardinal Sodano.

church life. Feminist theologians came to the conclusion that the Christian tradition as well as society had been deformed by the presuppositions of patriarchy defined as «the manifestation and institutionalization of male dominance over women and children in the family and the extension of male dominance over women in society in general. It implies that men hold power in all the important institutions of society and women are deprived of access to such power.»⁹ This does not mean that women exercise no power. The issue for feminism is public, not private power.

The consequences of patriarchy appear in the Hebrew bible where women are often associated with matter, chaos and evil and in the Christian scriptures where women are enjoined to be silent in church or subordinate to male «headship.»¹⁰ Although some would make the case that the early Jesus movement was unusually sympathetic to and inclusive of women,¹¹ early on Christianity adapted itself to the prevailing social norms concerning women and their relations to men and to wider society.

This initial attitude to women becomes even more explicit and problematic through Christian history. Christian women inhabit a tradition where they are identified with Eve who is called «the devil's gateway» and accused of having brought ruin to humanity (Tertullian, *De Cultu Feminarum*). Augustine wrote, «When [the woman] is referred to separately... then she is not the image of God; but as regards the man alone, he is the image of God as fully and completely as when the woman too is joined with him (*On the Holy Trinity*). Thomas described women as defective and misbegotten so that in the female sex there can be no eminence of degree since she is in a natural state of subjection

⁹ GERDA LERNER, *The Creation of Patriarchy*, New York: Oxford University Press, 1986, 239.

¹⁰ ANNE E. CARR, *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience*, San Francisco: Harper and Row, 1988, 7.

¹¹ See ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, New York: Crossroad, 1983.

(*Summa Theologiae*). Though these figures no doubt reflected the prevailing philosophy and biology of the time, their views have left a legacy of suspicion and distrust of women deeply and maybe subconsciously imbedded in the tradition. Even women themselves often internalized these attitudes.

The present day women's movement in the church reflects a post-Enlightenment view of history, shifting from a classicist understanding of history to a dynamic view which recognizes that human beings create history and are not merely its passive objects. Our tradition is not composed of static unchanging truths, but is a living, growing, changing reality. As women began to recognize their historical oppression they began to claim the power to change this oppressive situation. Feminist theologies, although diverse in many respects, share the conviction that sexism is deeply imbedded in the Christian tradition and that this distortion «overtly or covertly affirms women's inferiority and subordination to men and excludes women from full actualization and participation in the church and society.»¹²

I will review some characteristics of the methods of feminist theology because it is within this context that new approaches to Mary have taken shape. The first movement of feminist theology is critique of the tradition. Feminist theology shares with other liberation theologies a starting point in experience, in this case, women's experience. It shares with Karl Rahner, among others, the conviction that tradition is not just a set of facts to be appropriated, but must find a correlation in experience if it is to be lifegiving. In light of this, women critique the tradition where it has condoned and legitimated their oppression. Feminist theology does not connote a type of theology based on certain stereotypically feminine attributes, nor does it mean the integration of the «feminine» into theology, rather it is a theology which promotes the full equality of women within a single

¹² CARR, 95.

anthropology of the human being, but which takes seriously the specific experience of women. The critique of tradition within feminist theology takes several approaches. I will mention two major streams. There is a radical feminism which declares the Christian tradition irredeemably sexist. These feminists separate themselves from the Christian tradition and often turn to other religious traditions which they consider to be more sympathetic to women. Reformist feminists, on the other hand, acknowledge the problems but also appreciate the positive, liberating dimensions within the Christian tradition. They remain within the Christian tradition while pointing out the need for the corrective from women's experience. Among reformist feminists, biblical and historical theologians take on the second movement of feminist theology, the search for the lost history of women. Biblical scholars search the scriptures for forgotten or suppressed mentions of women and their contributions. They employ a hermeneutics of suspicion which reminds us that the bible is the word of God written in the words of men and from their perspective. Historical theologians continue this task through Christian history. Systematic theologians are turning their attention to the constructive work of revisioning the Christian categories to include the experience of women, feminist theology's third movement. Sin, grace, ethics, Christology, ecclesiology, anthropology until recently have all been interpreted from the perspective of men who have understood their experience to be the normative human experience.

One particular area, sensitive to some, but central to feminist theology in general and to changing understandings of Mary's role is the question of God language. Feminist theologians suggest that representing God in exclusively male images is neither faithful to Catholic tradition nor to women's experience.¹³

¹³ See ELIZABETH JOHNSON, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York: Crossroad, 1992.

Catholic theology has always recognized that talk about God is analogical, limited, never capturing or defining the incomprehensible mystery. Nor are scriptural images of God solely male. Nevertheless, male images have been used almost exclusively in the tradition, leading to a loss of the recognition of their inadequacy and a sense that they are able adequately to describe or define God for us. For many people God *is* male. And, therefore, as the theologians mentioned above believed, women are only secondarily made in the image of God, not God-like as men are. If God is the seat of power and authority, then only those who resemble *him* can exercise authority in this world and in the church. Feminist theologians retrieve female and non-gender specific images for God from the scriptures and suggest that God is more adequately pictured in a variety of images, female, male and non-gender specific. Most do not advocate a mere substitution of female for male images but wish to signal more clearly the analogical nature of God-talk by employing a variety of images.¹⁴

This has been an overview of how the changing North American culture has also altered women's consciousness of their roles in Christian tradition and the church. Within this context, feminist theologians have turned their attention to Mary, the central female symbol of our tradition.

III. CHANGING UNDERSTANDINGS OF MARY

The great German theologian, Karl Rahner, wrote that in every age the image of Mary reflects the dominant cultural

¹⁴ ELIZABETH JOHNSON, «The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female» in *Theological Studies* 45 (1984) 463-465. See also JOHNSON'S, *She Who Is* and Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological Nuclear Age*, Philadelphia: Fortress Press, 1987.

expectations about women.¹⁵ He suggested that there needed to be a change in a theology of Mary so that she could continue to be a compelling figure in the church of the future as in the past. «Mariology today and in the future still has a great deal to do if it wants to have an image of Mary that will really be true also for the religious existence of women as such. *It is an image that can perhaps be produced authentically today only by women, by women theologians* [my underlining].»¹⁶

In the US, a period of decline in interest in Mary followed the Council. This was partly due to a perception by some, men and women, that, in the light of conciliar theology, attention needed to be focused on more central truths of faith. But, on the part of women, influenced by the altered situation of women in US society, the suspicion also grew that the traditional image of Mary had been complicit in their historical oppression. Recently, however, women theologians have begun to reclaim Mary as sister, and the marian tradition as a prophetic, liberating tradition for women. This recovery proceeds by way of a hermeneutics of suspicion since the marian tradition reflects the patriarchal biases of Christian tradition. Written, painted and passed on largely by men it often reflects romantic, idealized images of women or reinforces their negative stereotyping.

The negative critique of Mary was initiated in Simone de Beauvoir's *The Second Sex* (1949). De Beauvoir blames the cult of the virgin for the servile condition of women in countries influenced by Catholicism.¹⁷ Mary Daly brought these ideas to the US in her ground breaking book, *The Church and the Second Sex* (1968).¹⁸ The post Vatican II years coincided with the social

¹⁵ KARL RAHNER «Mary and the Christian Image of Women», in *Theological Investigations XIX* trans. Edward Quinn, New York: Crossroad, 1983, 212.

¹⁶ RAHNER, 217.

¹⁷ SIMONE DE BEAUVOIR, *The Second Sex*, New York: Vintage, 1952, 237.

¹⁸ MARY DALY, *The Church and the Second Sex*, New York: Harper and Row, 1968.

ferment of the sixties in the US. As women became more aware of their historical and contemporary marginalization in church and society the image of Mary became increasingly problematic.

The prevalent marian image of the sweetly submissive maiden appeared to many women the religious legitimation of their stereotypically subordinate role. The privilege centered Mariology dominant since medieval times, and epitomized for many in the dogmas of the Immaculate Conception and the Assumption, seemed to set her apart from women. Venerated as virgin and mother she represented an ideal no real woman could attain. Eve, portrayed as sinful temptress, had become the paradigm for concrete womanhood. Daly wrote, «Mary was glorified, but she was unique. Women in the concrete did not shake off their bad reputation and continued to bear most of the burden of blame.»¹⁹ Whereas Mary, the ideal woman, removed from all sexuality, was regarded with awe and reverence, actual women came to be regarded with fear and suspicion, as temptresses, sources of sexuality. Mary's fiat was often interpreted as passive compliance, a model for the appropriate role of women both publicly and in personal relationships with the opposite sex.

This critique, as well as the theological decentering of Mariology which took place at Vatican II, led to a significant lessening of devotion to Mary among many sectors of the American church in the following years. The fifties had been a high point of marian devotion where Mary, particularly in the religiously pluralistic US society, was often seen as *the* identifying Catholic belief. The seventies and early eighties saw Mary disappear from theological and seminary curricula, little new theological writing, and a dramatic falling off in popular devotions such as May processions, novenas and even the rosary.

¹⁹ MARY DALY, *The Church and the Second Sex*, 3rd edition, Boston: Beacon Press, 1985. 88.

Where popular devotion did continue, it was often little influenced by conciliar directions.

But a recovery is beginning. Cognizant of the negative critique, some feminist theologians are cautiously and tentatively proposing a retrieval and renewal of the marian tradition that can image the new reality of women in our time. Courses on Mary are beginning to reappear in theology departments and seminaries, often taught by women. The feminist reconstruction of the image of Mary draws from a number of sources including church documents, biblical scholarship, wisdom and goddess traditions and women's experience.

Church Documents

The writings of Karl Rahner, among others, paved the way for the theological shift which took place at Vatican II. His interpretation of the dogmas of the Immaculate Conception and the Assumption placed Mary squarely on the human side of the human-divine equation. Rahner emphasized lines of continuity between Mary and human beings, thus moving away from the privilege centered approach of much of recent history. In Rahner's view «the Immaculate Conception refers to the fact that Mary's life was caught up with God's grace right from the first moment of her conception in virtue of the redeeming action of Christ. The Assumption implies the same about the end of her life.»²⁰ Body and soul, Mary is with God, which is, after all, the ultimate hope of all humanity. Far from setting her apart, «these two dogmas offer us the conviction and the hope that our lives too are graced from beginning to end, that ultimately grace will

²⁰ MARY E. HINES, «Mary», in *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, edited by Michael Downey Collegeville, MN: Liturgical Press, 1993, 639.

triumph over sin and we too will find God's ultimate gracious acceptance.»²¹

Lumen Gentium continues this shift from the privilege centered mariology of the past in more historical fashion by portraying Mary as preeminent member of the church, a disciple who heard the word of God and kept it... the one who goes before us in the journey of faith offering us the hope that in spite of doubt or temptation we too will be faithful disciples. This restoration of Mary to her place *within* the Christian community is key for many feminist theologians.

There is only time for a brief mention of some post-Vatican II documents which continue the direction of Vatican II. Most important is the Apostolic Exhortation of Pope Paul VI, *Marialis Cultus*, which develops guidelines for a post-Vatican II renewal of popular devotion to Mary. Paul VI recognizes the need for dialogue with the social and cultural climate of the time in developing new expressions of marian piety. «Certain practices of piety that not long ago seemed suitable for expressing the religious sentiment of individuals and of Christian communities seem today inadequate or unsuitable because they are linked with social and cultural patterns of the past.»²² He goes on to say that the changed reality of women in society is a phenomenon which must be considered in any renewed marian spirituality.²³

The American bishops' pastoral letter, *Behold Your Mother*, continues the theme of Mary as perfect disciple (78; 144) but its treatment is less consistently sensitive to cultural context and reflects a more traditional, romanticized view of the «feminine» and its intrinsic tie to motherhood (145). There is, however, an echo of contemporary views when Mary is described as intelligent, apostolic, inquiring, contemplative, responsive, creative,

²¹ HINES, 639.

²² PAUL VI, *Marialis Cultus*, Washington, D.C.: USCC, 1974, Introduction.

²³ *Marialis Cultus*, 34.

compassionate, courageous and faithful (142). While the bishops suggest this as the beginnings of a sound theology of the role of Christian women, many women would counter that these qualities should serve as ideals for all Christian disciples, women and men, for whom Mary could serve as model. Feminist theologians reject a dual anthropology which ascribes certain qualities by nature to the female and others to the male. Such duality has led to the delineation of certain roles, usually private and secondary, as appropriate to the «nature» of women, while the more public, primary roles are deemed appropriate to men. Feminist theologians call for a single anthropology of the human being which recognizes that specific roles in society and church should be exercised by those most gifted for them, whether man or woman.

John Paul II also recapitulates the theme of Mary as symbol of eschatological hope for the pilgrim church in his encyclical *Redemptoris Mater* (1987).

Biblical Scholarship

Feminist depictions of Mary also draw upon recent New Testament scholarship, which paints a sober picture of the limitations of our knowledge of Mary.²⁴ It offers a corrective to past attempts to so inflate the image of Mary that lines of continuity are hard to draw between the blue-eyed blond queen endowed with all knowledge and the simple Jewish mother who appears briefly in the pages of the New Testament struggling to understand the mission of her son. Scripture scholars sound a caution that, although Mary has indeed had many faces throughout history, her portrayal should at the very least not go counter to the shadowy image which emerges from the pages of

²⁴ See, for example, RAYMOND BROWN, et al., *Mary in the New Testament*, New York: Paulist Press, 1978.

scripture. Within this context, women search for continuity between their lives and the life of their sister in the faith. Finding little resonance with the invocations to the Ark of the Covenant or House of Gold in the Litany of Loreto, they rather call on Mary as, «mother of the homeless – widowed mother – mother of a political prisoner – oppressed woman – liberator of the oppressed – seeker of sanctuary – first disciple...»²⁵ Themselves of ten devalued by society, women can find in these titles roles with which they can identify in their own lives.

Wisdom and Goddess Traditions

Wisdom and goddess traditions are also drawn upon by feminist scholars to enrich our understanding of the meaning of this symbolically significant figure. Some suggest that the figure of Mary points to the survival of devotion to ancient Near Eastern goddess figures. Along with the Wisdom literature of Judaism this testifies to the persistence of the conviction that divinity is not adequately imaged in exclusively masculine language.²⁶

New Directions

Drawing from the theology of Vatican II, contemporary biblical scholarship and the experience of many women that Mary is at best an ambiguous symbol, new directions in theology of Mary are being charted. Her physical motherhood is being decentered in favor of a reflection on her role as disciple who heard the word of God and kept it. Her fiat signifies the active, conscious choice to participate in God's destiny for her rather

²⁵ *Litany of Mary of Nazareth*, distributed for the Marian Year 1987-88 by Pax Christi USA, 348 East Tenth Street, Eire, PA, 16503.

²⁶ See, for example, ROSEMARY RADFORD RUETHER, *Mary The Feminine Face of the Church*, Philadelphia: Westminster Press, 1977, 13-18; 25-30.

than an act of passive submission indicative of the «proper» role of women. «Mary's birth-giving can become a symbol of the Church, the new believing community, because it expresses a free act of faith.»²⁷ The symbol of the prophetic Mary of the Magnificat has become central both for liberation and feminist theology, offering the image of woman crying for justice in the face of powerful oppression.

In addition, there is a recognition that, even in its excesses, past theology and devotion to Mary witnessed to at least a subconscious awareness that exclusively masculine God language is inadequate. Elements of theological and popular devotion to Mary clearly applied to her language appropriate to divinity. «The Catholic tradition gives us thus the opportunity to *experience* the divine reality in the figure of a woman... [It] also provides us with a tradition of *female language* and imagery to speak of the divine.»²⁸

There is some diversity in the feminist response to this past. Some focus on the need to apply a corrective to our God language, as mentioned above. As our God language becomes richer with diverse and inclusive images, women and men will be able to find in God's own reality the experiential knowledge that they are truly made in the image and likeness of God. Theology of Mary will be free to locate Mary firmly on the side of the human\divine equation as faithful disciple, model for all women and men of faith.²⁹

Other theologians are reluctant to let go of the symbolic significance of divine attributes being applied to a female person.

²⁷ ROSEMARY RADFORD RUETHER, *Sexism and God-Talk*, Boston: Beacon Press, 1983,1993, 154.

²⁸ ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, «Feminist Spirituality, Christian Identity, and Catholic Vision», in *Womanspirit Rising* New York; Harper and Row, 1979, 139.

²⁹ ELIZABETH JOHNSON, «Mary and the Female Face of God», in *Theological Studies* 50 (1989), 526.

They ask if the male figure of Jesus as the single carrier of divine attributes in human form will be able to function as liberating image for women?³⁰ Is there a way, without falling into past excess, to keep alive «the redeeming image of God in female being, an image that is salvific for men as well as for women?»³¹ These are just some of the questions and directions being explored by US feminist theologians.

Although there is a good deal of literature now available, I would like to mention specifically two authors who have been creative agents in these new developments, Rosemary Radford Ruether and Elizabeth Johnson.

I have referred to the work of Elizabeth Johnson many times in this paper. Her contribution to the work of renewing and reimagining Mary has been foundational in discerning themes and setting directions.

Rosemary Radford Ruether was an early voice in critiquing traditional images and calling for a remade Mary for today. In her 1977 work, *Mary – The Feminine Face of the Church*, she introduced many of the themes that have continued to be explored by her and other women theologians. Framed in a dialogue with American Protestantism, she suggests that the deemphasis on Mary within those traditions may have left them onesidedly masculine in their images and symbols. On the other hand, those churches which have made Mary central have not been conspicuously open to actual women. In a later work she develops the possibility of an alternative mariology which will be truly liberating for women. She identifies this mariology as a

³⁰ See, MARY E. HINES, «Mary and the Prophetic Mission of the Church», in *Journal of Ecumenical Studies* 28 (1991) 296 and MARY AQUIN O'NEILL, «The Mystery of Being Human Together», in *Catherine La Cugna*, ed. *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*, San Francisco: Harpes San Francisco, 1993, 151-157.

³¹ O'NEILL, 152.

«doctrine of the Church as symbolically female.»³² Mary is identified with the church which is «first of all, the poor and oppressed.»³³ «It is women especially who represent the church by calling others out of bondage into freedom.»³⁴

The renewal of the theology of Mary in the United States is still in its early stages. It will only be truly significant if the reimagined figure of Mary prompts a praxis of justice and equality toward women within the church so that the church can be a more credible voice for liberation in the world.

³² RUETHER, *Sexism*, 152.

³³ RUETHER, *Sexism*, 157.

³⁴ RUETHER, *Sexism*, 158; see also *Feminine Face*, 84-87.

INDIAN CULTURE AND THEOLOGICAL REFLECTION ON THE VIRGIN MARY

DOMINIC VELIATH, SDB
Kristu Jyoti College, Bangalore, India

SITUATING THE ISSUE

Interpretations often are misrepresentations. Apart from positive misunderstandings in assessing a reality, an interpreter is faced with choices to be made regarding the topics treated, modes of presentation etc., whereby he/she docket details which have been lived as one experiential whole. In other words, there is the risk of making what is merely called to serve as a functional scheme of intelligibility into a methodological strait-jacket.

The theme in question has been articulated in two sections. Not infrequently, India has been stereotyped either as the mythical land of the maharajas or (to mention another extreme) as a land of poverty and oppression – both of which are only half-truths and as such, caricatures. With this in mind, the first – introductory – part deals with preliminaries and, as it were, sets the stage by situating the topic in what Péguy would perhaps call its *racinations*¹, which – in this instance – would be the different

¹ This word, coined by Péguy, is cited in P. LEBEAU, *Jean Daniélou*, Paris 1967, p. 13.

facets of the Indian context. The second part focuses on the theme proper with all its implications and ramifications.

1. THE INDIAN CONTEXT

1.1. *Linguistic Pluralism*

In view of the generally recognized fact that language is not merely the external expression of a truth which has been apprehended, but in itself a distinct way of *experiencing* reality – and as such – an inchoate Philosophy², it is not extraneous to the issue to remember that, from a linguistic point of view, seventeen languages are officially in the Indian Constitution: Assamese, Bengali, Gorkhali, Gujarati, Hindi, Kannada, Konkani, Kashmiri, Malayalam, Marathi, Oriya, Punjabi, Sanskrit, Sindhi, Tamil, Telugu, and Urdu.³

1.2. *An Ethnic Mosaic*

The people of the Indian subcontinent are the product of successive migrations and invasions and constitute a mixture of Caucasoid, Mongoloid, Australoid and Negroid ethnic strains⁴.

² See for instance A. PEIRIS, *Towards an Asian Theology of Liberation. Some Religio-Cultural Guidelines*, in V. FABELLA (ed.), «Asia's Struggle for Full Humanity. Papers from the Asian Theological Conference». January 7-20, 1979, Wenneppuwa, Sri Lanka, New York 1980, p. 77. Also R. PANIKKAR, *The Intra-Religious Dialogue*, New York, Ramsey 1987, pp. XXIII-XXVII; ID., *Words and Term*, in «Ermeneutica e Demitizzazione». Volume in onore del Prof. E. Castelli = Archivio di Filosofia, 48, 1980, pp. 117-133.

³ Cf. art., *India* in «The New Encyclopaedia Britannica Macropaedia» 9, p. 285. The author observes: «A British authority, Sir George Grierson who compiled a monumental *Linguistic Survey of India* (1903-28) listed 225 main languages and dialects».

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 285.

1.3. *Religious Pluralism*

The Indian subcontinent is the birthplace of many religions: Hinduism, Jainism, Buddhism and Sikhism. From the earliest times, India has accepted other religions: Christianity, Judaism, Islam and Zoroastrianism. Besides these, there are also the different tribal religions which abound in India. These religions propose themselves (and at times oppose one another) as different ways of experiencing and living reality according to diverse anthropological and soteriological paradigms⁵. Religious pluralism therefore, far from being merely an object of speculation, cuts deeply into the lives and attitudes of the Indian people.

1.4. *Economic Disparity*

Paradoxically India counts among its citizens both some of the poorest as well as some of the wealthiest people in the world.

2. CHRISTIANITY IN INDIA - A HISTORICAL RÉSUMÉ

Christianity – according to tradition – brought to India by the apostle Thomas, has been an integral part of its religious heritage since apostolic times. In the course of their history, the so-called Thomas Christians, concentrated along the southwestern coast of peninsular India, first had links with the Nestorian church of Chaldea and later were subjected to a process of Latinization after the advent of the European powers in the

⁵ This was the theme of the «Wilde Lectures in Natural and Comparative Religions» in the University of Oxford (1954-57), which were subsequently published. See S. G. F. BRANDON, *Man and His Destiny in the Great Religions*, Manchester 1962.

subcontinent⁶. The spread of Christianity to other parts of India dates back to this latter period – the Portuguese missionaries brought Latin Catholicism⁷, and the British, Anglicanism⁸. Subsequently other groups and denominations spread in India.

The Christian reality in the subcontinent presents a bewildering mosaic of diversity and comprises:

- Catholics belonging to three rites: the Latin, the Syro-Malabar (an offshoot of the Chaldaean rite), and the Syro-Malankara (an offshoot of the Antiochene rite).

- Protestants who belonged to a wide variety of denominations, several of which have united as the Church of North India and the Church of South India.

- A few Orthodox Christians.

3. THE CONTEMPORARY SCENARIO IN THE INDIAN SUBCONTINENT

Paradoxically, three of the features which are held to typify the Indian subcontinent, viz. religious plurality, ethnic diversity and economic disparity, are also the wellsprings of many of the problems that beset India on the religious, socio-economic and political level.

3.1. The Indian genius has been characterized by a certain attitude of holism. This has manifested itself in the traditional coexistence of religions. Religious pluralism, in spite of occasional clashes, was a way of living, a praxis expressed in commitment (*Karma*) and

⁶ Cf. A. M. MUNDADAN, *History of Christianity in India*, v.1. *From the Beginning up to the Middle of the Sixteenth Century*, Bangalore 1984, pp. 283-347. Also J. THEKKEDATH, *History of Christianity in India*, v. II. *From the Middle of the Sixteenth Century to the End of the Seventeenth Century*, Bangalore 1982, pp. 64-140.

⁷ Cf. A. M. MUNDADAN, *op. cit.*, pp. 242ff.

⁸ Cf. M. E. GIBBS, *The Anglican Church in India 1600-1970*, Delhi 1972.

devotion (*Bhakti*)⁹. There was a *mythos* which sustained this acceptance; understanding by *mythos*, the collectivity of symbols presupposed and lived by a people. The *mythos* situates in reality, offering a framework of reference; the *logos* instead tends to demythologise the reality¹⁰. While the *mythos* furnishes a margin of tolerance, the *logos* does not tolerate dialectical incompatibility. The transition from *mythos* to *logos*, to some extent inevitable, has had its incidence on the coexistence of religions. One of its expressions has been the rise of religious fundamentalism in the country.

3.2. Ethnocentrism has become another crucial issue for India¹¹. Ethnic groups that during the pre-Independence colonial period, enjoyed a protected existence and a high degree of autonomy, have begun to resent and resist the new situation in which they found themselves as part of a newly independent nation. These groups tend to feel that their freedom and cultural autonomy have been curbed and undue demands are being made on them to share their natural resources. In some cases, intruding groups have not only exploited them in various ways, but have also threatened their traditional identity, the fabric of their social structure, their values and way of life¹². In short, some feel that

⁹ See S. ARULSAMY, (ed.), *Communalism in India. A Challenge to Theologizing. The Statement and Papers of the Eleventh Annual Meeting of the Indian Theological Association, Bangalore, December 28-31, 1987*, Bangalore 1987, for an overall treatment of the topic.

¹⁰ Cf. for instance R. PANIKKAR, *Tolérance, Idéologie et Mythe*, in «Demitizzazione e Ideologia» = *Archivio di Filosofia* 1973, pp. 191-206. Also ID. *Myth, Faith and Hermeneutics, Cross-Cultural Studies*, New York 1979, pp. 4ff.

¹¹ Cf. for instance F. WILFRED, *Asia on the Threshold of the 1990's. Emerging Trends and Socio-Cultural Processes at the Turn of the Century*, in *FABC Papers*, no. 55, pp. 4ff.

¹² Cf. *Towards an Indian Christian Spirituality in a Pluralistic Context. Statement of the Indian Theological Association. Fourteenth Annual Meeting, December 28-31, 1990, Pune, Bangalore 1991.*

the reality of the Nation-State has not acknowledged or respected the experiences and self-perceptions of the various ethnic groups and what they consider to be their legitimate due¹³.

3.3. Economic disparity has been the base of the nation. At times poverty has been institutionalized and even received religious sanction. Post-Independence planned development involved the use of sophisticated technology and intensive capital formation. There was an underlying assumption that technology alone could solve the problem of large-scale unemployment and bring about social change. Services and technologies were made available, without fully taking into account the fact that availability does not necessarily ensure accessibility. In the process, the weaker sections of society tended to get left behind¹⁴. There have been moves to correct this imbalance but they have met with opposition. One observes an increasing number of instances where the repressed groups have begun to organize themselves assertively and demand their rights. And not infrequently, this process has been marked by tension, resistance and violence.

4. THE EMERGING THEOLOGICAL SCENE

Theological reflection in India is gradually coming into its own. A distinctive theological ethos is emerging with specific characteristics, a rich diversity of forms and thought-patterns related to and influenced by the context. The concerns focus primarily on two themes which particularly typify the Indian

¹³ Cf. F. WILFRED, *loc. cit.*

¹⁴ Cf. for instance W. FERNANDES, *The Socio-Economic Bases of Communalism* in S. ARULSAMY (ed.), *op. cit.*, pp. 54-89.

milieu, viz., the issues of poverty and oppression, and religious pluralism¹⁵.

One can discern an underlying experience which the Indian genius has been living and striving to articulate: conversion without alienation, assumption without repudiation, synthesis without syncretism – a movement towards wholeness and a shunning of fragmentation¹⁶, a stance which has been called «non dualistic». This *non-dualistic* stance has its ramifications in different sectors:

– *theologically*, God tends to be seen in relatedness to the Human Being and World.

– *epistemologically*, the inadequacy of the subject-object paradigm of knowledge is highlighted. The «other» is envisaged as a source of self-understanding.

– *anthropologically*, the human being is «person» a set of relationships.

5. MARIOLOGY IN INDIA A NON-ISSUE!

Were literary production to be considered the sole indicator of the Mariological temperature of a nation, as far as India is concerned, Mariology would be a non-issue¹⁷. This can be traced back to several factors:

5.1. Among the Protestants, who have been by and large the pioneers in spearheading the movement for an «Indian theology»,

¹⁵ For instance, the annual discussions of the *Indian Theological Association* for the past few years have consistently focussed on one or the other of these issues.

¹⁶ Cf. in this regard M. AMALDAS, T. K. JOHN, G. GISPERT-SAUCH, (eds.), *Theologizing in India*, Bangalore 1981; also M. AMALADOSS, *An Emerging Indian Theology. Some Exploratory Reflections*, in «Vidyajyoti», (August 1994), pp. 473-484.

¹⁷ Recent years have witnessed a profusion of theological literature on themes connected with «Indian theology». It is indicative however that Mariological studies are conspicuously absent.

Mariology does not figure among the issues considered theologically more relevant¹⁸

5.2. The Thomas Christians have not explicitly focussed their reflection on this theme – partly to be attributed to their links with the Chaldaean Church with its Nestorian heritage¹⁹; and partly to the forced Latinization of this Church, during which period, their theology came to be closely associated to that of the Latin Church²⁰

5.3. For the miniscule group of Orthodox Christians, Mary has never seriously figured as the object of theological reflection. For them, the *locus proprius* of Mariology was the liturgy. While the Marian experience permeates the liturgy of these churches, it has not been articulated. There is a wealth of Marian material in the liturgy but a dearth of reflection on Mary²¹

¹⁸ Several Protestant Communities in India share the attitude common to many Protestant Churches the world over in questioning the theological relevance of Mary.

¹⁹ See A. M. MUNDADAN, *op. cit.*, p. 509. The author observes: «Concluding this analysis of the documents which directly or indirectly speak of the faith of the Christians of St. Thomas, it may be said that Mary was not addressed as ‘Mother of God’, that Nestor was venerated and the East-Syrian anaphora of “Nestor” was used in the eucharistic celebration».

²⁰ The historical events responsible for this state of affairs are described in A. M. MUNDADAN, *Indian Christians' Search for Identity and Struggle for Autonomy*, Bangalore 1984.

²¹ The observation of A. SCHMEMANN regarding the Orthodox Church is pertinent here: «A student of Mariology in the Orthodox Church may be struck by two apparently contradictory facts: on the one hand, a tremendous richness of Mariological material in liturgy, yet on the other hand, a virtual absence of specifically Mariological studies in theology. It is indeed a real paradox of the Orthodox East that the whole of its Mariological experience and piety seems to have permeated its worship, but did not provoke any significant theological reflection». ID. *Mary in Eastern Liturgy*, in «Marian Studies», XI 1968, p. 76.

5.4. In the Latin Church – to which the great majority of Catholics in India belong – the emerging theology, as already mentioned, tended to concentrate on two sectors: the theme of religious pluralism and on the other hand, poverty and oppression.

6. NOT MARIOLOGY BUT MARIAN DEVOTION

The entire discussion would have stopped here, were it not for another opening, viz., the study of the implications of popular Marian devotion in India.

6.1. A clarification is in order the very outset. It is not intended here to oppose Popular Religiosity to the so-called Official Religiosity. Popular Religiosity refers to the entire world of devotions, symbols and religious practices of the people. These devotions help people to cope with daily living, to interpret it and give it a significance. This religiosity mirrors the socio-economic condition of the people, has its own rhythm and consistency and is creative of its own language. Its focus is the person in the concrete with his/her problems and difficulties²².

6.2. Popular religiosity is a characteristic of the different religions which constitute the religious fabric of India: Hinduism, Jainism, Islam, the tribal religions etc. The Indian sensitivity for symbolic expression has enabled this religiosity to express itself in a variety of forms and expressions, e.g. in pilgrimages, fasts, etc²³

²² See for instance K. RAHNER, *Einleitende Ueberlegungen zum Verhältnis von Theologie und Volksreligion* in K. RAHNER and OTHERS (eds.), «Volksreligion-Religion des Volkes», Stuttgart 1979.

²³ See for instance the entire volume P. PUTHANANGADY (ed.), *Popular Devotions. Research Seminar*, Bangalore 1986. Especially: VANDANA MATAJI, *Pilgrim Centres and the Penitential Character of Pilgrimage*, *ibid.*, pp. 51-55; S. FUCHS, *The Importance of Myths and Fairy Tales in the Life of Some Central Indian Tribes*, *ibid.*, pp. 131-135; R. ARATI SNOW, *Popular Devotions in Islam*, *ibid.*, pp. 146-157; T.

6.3. Christianity in India, no exception in this regard, boasts of a variety of popular devotions directed to Our Lord, to Mary, to the Saints etc²⁴.

6.4. Marian devotion occupies, as it were, a place of honour among the popular devotions. It has formed part of the heritage of the Latin Church in particular, to which the Thomas Christians had been subsequently assimilated. Religious Congregations such as the Redemptorists, the Carmelites etc. gave a great fillip to popular religiosity with their own patronal devotions.

There is a decided preference for functional titles of the Mother of God²⁵. There are several sanctuaries dedicated to her e. g. *Our Lady of Health* (Velankanni); *Our Lady of Health* (Bangalore); *Our Lady of Good Voyage* (Bandel); *Mount Mary* (Bandra) etc.

Mary is venerated and honoured with practices which are personal, family and communitarian. Pilgrimages are a characteristic feature of this religiosity. Furthermore there are special prayers, novenas, fasts, etc. linked either to a particular place, time or icon of the Blessed Virgin.

FARIAS, *Some Popular Muslim Ceremonies*, *ibid.*, pp. 215-226; L. MALIEKAL, *Spirituality of Pilgrim Centres and Pilgrimages in India*, *ibid.*, pp. 158-167; F. PARMAR, *Popular Devotions and Dialogue with Jainism*, *ibid.*, pp. 168-171; X. IRUDAYARAJ, *Fast. A Popular Devotion among Tamil Saivites*, *ibid.*, pp. 207-214; A. NAMBIAPARAMBIL, *From the Saranam of the Sabarimalai Pilgrimage to the Saranam of the Dialogue-Pilgrimage*, *ibid.*, pp. 227-233; SWAMI VIKRANT, *Pilgrimage*, *ibid.*, pp. 365-376.

²⁴ Cf. for instance J. VATTANKY, *Devotion to the Sacred Heart*, in *Popular Devotions*, Bangalore 1986, pp. 341-346; H. MORISSETTE, *Devotion to the Infant Jesus*, *ibid.*, pp. 347-355; A. ATHAPPILLY, *Popular Devotion to St. Sebastian*, *ibid.*, pp. 377-381; A. F. X. RODRIGUES, *Devotions to Our Lady*, *ibid.*, pp. 393-401; I. DE CONCEICAO SOUZA, *Popular Devotions in Goa*, *ibid.*, pp. 402-411; Also *A Survey on Popular Devotions*, pp. 621-641.

²⁵ See for instance A. F. X. RODRIGUES, *art. cit.*, p. 400.

7. TRAITS OF POPULAR MARIAN DEVOTION

Popular Marian devotion as practised in India has certain features. Generally speaking, it is not the expression or the consequence of an *articulated theological reflection*, but rather of a *lived experience*²⁶.

The iconological aspect of the figure of the Mother of God tends to be highlighted to the detriment of the historical Mary. She is envisaged as a symbol of God's love and a privileged expression of Providence.

Mary is not a subject for speculation but rather the object of invocation. Mary is encountered above all in the experience of prayer. There is an emphasis on the experiential dimension rather than its logical articulation; this has more often than not resulted in the creation of a symbolic language²⁷. Allowing for instances of exaggeration and superstition, it must be observed that popular religiosity is something fundamentally positive²⁸.

A characteristic feature of Marian devotion in India is that it tends to transcend religious affiliations, castes and cultures. Mary is venerated by all: Hindus, Muslims, Zoroastrians etc. She transcends religious confines²⁹. It is paradoxical that, in an intra-Christian setting, the figure of Mary has at times been viewed as a stumbling block to the reciprocal understanding between Catholics and Protestants; whereas in an interreligious milieu – or

²⁶ Cf. for instance A. AMALDASS, *Theology and Popular Devotion*, in *Popular Devotions. Research Seminar* pp. 67-74.

²⁷ See for instance, F. WILFRED, *Faith without Faith* in «Popular Religion - Challenge to Elitist Theology and Liturgy», in *Popular Devotions*, pp. 584-613.

²⁸ See *A Survey of Popular Devotions*, in *Popular Devotions*, pp. 621-641; 684-688.

²⁹ This will be evident to one who has lived in India and visited any of the Marian centres such as Velankanni, Shivajinagar, Bandra etc. This «interreligious» participation becomes all the more evident and intense when these sanctuaries celebrate their patronal feasts.

ecumenical ecumenism – Mary is considered very much a unifying symbol.

8. IMPLICATIONS OF MARIAN DEVOTION FOR THEOLOGY

8.1. *Marian Devotion: Locus for a Transition from a Lived Experience to an Articulated Theology*

Since the Indian approach is characterized by its holism and includes a lifestyle expressed in commitment (*karma*) and in devotion (*bhakti*), it would be overly reductive to restrict this understanding of the theological enterprise to the intellectual quest. Further, besides the logical, there are also other forms of human awareness, as for instance the *mythos*. Devotion belongs to the sphere of the *mythos*. Both *mythos* and *logos* are attempts to express the reality which one is living³⁰. Theological reflection can be envisaged as the passage from *mythos* to *logos*³¹. Marian devotion is one of the sectors of this interaction where the transition from a *lived experience* to an *articulated theology* is being realized.

8.2. *Marian Devotion and its effects on the Theological Paradigm*

The point of departure for theological reflection is the integral experience of the faith community. In India this experience has been characterized by two dimensions: on the one hand, by

³⁰ See for example R. PANIKKAR, *Tolérance, Idéologie et Mythe*, in «Demitizzazione e Ideologia» (1973), pp. 191-206; ID. *Myth, et Logos*, in «Monchanin», June December 1975, p. 46; also ID., *Myth, Faith and Hermeneutics. Cross-Cultural Studies*, New York, Ramsey, Toronto 1979, pp. 4ff.

³¹ See for instance R. PANIKKAR, *Worship and Secular Man. An Essay on the Liturgical Nature of Man, Considering Secularization as a Major Phenomenon of Our Time and Worship as an Apparent Fact of All Times*, London 1973, p. 93.

the experience of the Judaeo-Christian tradition; and on the other, by the holistic perception of reality – characteristic of the Indian genius. Authentic religious experience, though not independent of all religious articulation (theology), nevertheless transcends it. This experience is interpreted in the light of the living traditions, both Judaeo-Christian and Indian, which in their turn are illumined by fresh events and experiences. These latter include the present context of religious pluralism and poverty³².

Methodologically, this experience has been first confronted with Sacred Scripture and Tradition – the sources of Catholic theological reflection – and then applied to the Indian reality³³. The hermeneutical implications of such a procedure are still being looked into.

What is mooted here is a *dialogical* model. One envisages and hopes for a typically *Indian* paradigm *situated within* the parameters of Catholic theological reflection³⁴.

Marian devotion with its twofold dimension of transcending religious confines and religious praxis has been both a *stimulus* to this process and a *symbol* of the same.

³² See the comment of Sara Grant on the *Statement of the Indian Theological Association*, Nagpur 1983; Cf. S. GRANT, *Popular Devotions and the Mission of the Church. Reflections on Experience in an Ashram Context*, in *Popular Devotions* pp. 548.

³³ See for instance G. SOARES, *Towards an Indian Interpretation of the Bible*, in «Biblehashyam», 6, 1980, pp. 151-170; also ID., *The Historical Critical Method*, in M. AMALDASS, T. K. John, G. Gispert-Sauch (eds.), *Theologizing in India*, Bangalore 1981, pp. 314-367.

³⁴ II See for instance the entire volume M. AMALDASS, T. K. JOHN, G. GISPERT-SAUCH, *Theologizing in India*.

8.3. *Marian Devotion at the Crossroads: Problems and Possibilities*

Marian devotion is among the phenomena responsible for triggering off a process which has both raised problems and offered exciting possibilities. These problems and possibilities do not concern only, nor even principally, sectorial themes of theological reflection; they refer to the presuppositions which so to say form the warp and woof of this articulation. To highlight some of them:

– Does the Christian approach to reality and its articulation, necessarily involve that particular precomprehension which has hitherto, by and large characterized it parametrically, expressing itself at times in an uncritical preference for the intellectual dimension over that of praxis, the implied primacy of the noetic over the ontic, and the emphasis on the logical apprehension and the ultimate logical intelligibility of reality? Would it not allow for for a more integral understanding of Christianity to situate orthodoxy *within* orthopraxis, thought *within* being, to admit besides the logical, *also* a mythical apprehension of reality³⁵?

– Marian devotion in India transcends religious frontiers. Methodologically speaking, Catholic theological reflection has been articulated solely from within what has hitherto been Christianity's own self-understanding. Can. and should the theological enterprise also take into account the wider salvific context which transcends the bounds of visible Christianity, and in which Christianity has a place of privilege?

– Finally there is the issue of the theological value of the Marian devotion of the followers of other religions.

³⁵ See for instance R. PANIKKAR, *Myth, Faith and Hermeneutics. Cross-Cultural Studies*.

8.4. *Marian Devotion in India, a Symbol of the Theological Itinerary*

In India, Marian devotion has contributed to the emergence of new paradigmatic aspects of theological reflection.

New paradigms often bring with them a new system of categories and discourse and cannot be understood nor evaluated merely by using an old paradigm.

New paradigms present both problems and possibilities. In any pioneering attempt, exaggerations, undue emphases and the like are possible and, to some extent, even inevitable. Involved here are issues of precomprehension, perspective, method and hermeneutics and not merely specific points of theological interpretation and application within a common paradigm. The issues mooted touch on the very parameters of theological reflection. Consequently, it would be inadequate, (not to say unfair), to judge one paradigm solely by reference to another, since often what is involved in the different cases are worlds of different assumptions and presuppositions.

New paradigms are as yet untested and cannot be automatically endorsed, nor on the other hand, rejected, unless *obviously* alien to the community experience and its fundamental articulation. This implies patience before judgement. The judgement then in its turn, will be based on the inner coherence and adequacy of the new paradigm to reflect in its own categories, the experience which that old paradigm had striven to understand and articulate.

This testing, acknowledgement, refinement and authentication, at least as far as the Catholic community's selfunderstanding is concerned, has to be an ecclesial task, insofar as the elaboration in question claims to be symbolic of a community experience.

Therefore what is called for, is neither uncritical acceptance, nor hasty rejection, but an encounter *with*, a confrontation – evaluation *within* understanding. This is but

another name for dialogue, which is being increasingly seen not merely as an ecumenical imperative, but as a dimension integral to the philosophico-theological enterprise as such, and a *kairos* of our age. Mary is not symbol of division but of dialogue.

9. THE FAILURE OF MARY AS A SYMBOL OF HISTORICAL LIBERATION IN INDIA

Speaking of the role of Mary in Latin American Christianity, Elizondo has observed that: (She) «stands at the origins of Christianity in the New World. From the very beginning, (Mary's) presence has given dignity to the downtrodden, hope to the exploited and motivation to all the liberation movements»³⁶. He further describes the different dimensions of this liberation as: politico-economic, sexual, socio-psychological and religious³⁷.

While it is true that the same forms of oppression are prevalent in the Indian reality, the figure of Mary has not been equally effective in this regard. Its liberative potential has not been in evidence. This becomes partly understandable when one evaluates the different factors at play.

9.1. *The Indian Approach to the Mythos of History*³⁸

The Indian approach to reality contrasts with (what many Indians would consider) the *over-valuation* of history characteristic of the Western tradition.

³⁶ V. ELIZONDO, *Mary and the Poor: A Model of Evangelizing Ecumenism*, in «Concilium: Mary in the Churches», p. 59. However this affirmation has been contested by some North American (especially Feminist) theologians.

³⁷ Cf. *ibid.*, pp. 62-63.

³⁸ Cf. F. WILFRED, *Inculturation as a Hermeneutical Question*, in «Vidyajyoti», LII (September 1988), pp. 422-436.

In India, religion tends to be viewed as *anubhava* – the inner experience in which the dichotomy between subject and object is overcome and a deep communion with the whole of reality – cosmic, divine and human – is maintained. This stance stresses depth and interiority. While some Western trends have emphasized the need to *objectify* the Mystery, the Indian thrust (in common with many nations of the East), did not seek to comprehend but to *experience* the Mystery.

Truth in this view is more an *ontic* than a *mental* reality. It implies being firmly rooted in the real in contrast to the illusory. The truth-claim does not lie in the persuasiveness of the arguments used, but in the experience undergone.

As a consequence, the more one is in touch with the ultimate reality through *anubhava*, to that extent the historical dimension, its goals, etc. (all of which are seen as relating the Ultimate to us), tend to be *relativized* (not *minimized*, but *viewed from a broader perspective*), not only in *width* (in that every statement refers to a particular context), but also in *depth* (in that the *historical* dimension is not the *whole* of reality).

9.2. Mariological Reflection in Indian Theology

Till a few decades ago, Indian theological culture was by and large confined to translations and interpretations of themes, philosophies and even issues borrowed from the West. This sorry state of affairs is attributable to different factors: Indian theological circles, barring the rare exception, were dominated by a school which had grown up in and assimilated Western thought-patterns; further, theological reflection in India was influenced by a model commonly in vogue prior to Vatican II – which stressed *interpretation* rather than *creativity*; the centuries of colonial rule tended to sap initiative; and finally, there was a tendency to identify the community-faith with a particular system of philosophy or

theology³⁹. The negligible articulated Mariological reflection in India has been very much of a «Christotypical» Mariology.

The Latin American Mariological output with its liberative impetus has not had much of an incidence on the Indian scene, in part because neither Spanish nor Portuguese are easily accessible to the largely English-speaking theological circles in India.

Even the emerging «Indian theology» has not taken up for its consideration the figure of Mary as a symbol of liberation in history. In its treatment of explicitly intra-ecclesial themes, there has been a marked preference for Christology and Ecclesiology.

In short, Mary has not not figured as an effective symbol of the *historical* dimension of liberation in India.

9.3. *An Inadequate Theological Paradigm or a Misplaced Devotional Emphasis?*

On a deeper level, is the failure of Mary as a symbol of historical liberation in the Indian context, to be traced back to an inadequate Mariological paradigm or to a faulty praxis?

The non-dualistic approach is not mere theoretical speculation but involves the whole person; it is an interrelation of theory and praxis which does not and cannot separate discourse and praxis about God/Human Person/World. To most *either/or* alternatives, I suspect India's spontaneous rejoinder would be a typically non-dualistic *both/and* response.

However the non-dualistic paradigm of itself cannot be objected to, because the non-dualistic stance allows for the establishment of concrete priorities in response to particular

³⁹ See for. instance R. PANIKKAR, *L'India, Popolazione, Cultura e Credenze*, Brescia 1964. The Spanish original of this excellent study *India, Gente, Culture y Creencias*, (Madrid 1961 was awarded the «Premio Español de Literatura 1961».

situations; except that it will not permit of their being *objectified* into universal statements⁴⁰. If so, why the misplaced praxis?

9.4. *Dialectical Tensions or Creative Polarities?*

India has had a fairly healthy tradition of living with diversity. The tolerance of differing views, perspectives and practices was generally accepted. There was an underpinning *mythos* which sustained this stance. However the transition from *mythos* to *logos* (to some extent inevitable), has had its incidence on this spontaneous attitude of acceptance – particularly with regard to the coexistence of religions. The anthropological and soteriological paradigms characteristic of Hinduism, in the process of their articulation, have had to confront the semitic paradigms typical of Christianity and Islam. And the ensuing encounter has not been without tension and conflict⁴¹.

In a context of cultural and religious pluralism, (especially where diverse articulated anthropological and soteriological paradigms are involved), a great variety of practical options become accessible and feasible, often rendering the task of assuming responsible commitment in the concrete very difficult⁴².

In a similar situation, what are envisaged as *creative polarities* within a non-dualistic vision, are apt to reduced to *dialectical tensions*.

⁴⁰ See in this regard, P. KNITTER, *Cosmic Confidence or Preferential Option?*, in «Bangalore Theological Forum» (December 1981), pp. 1-24. Also D. VELIATH, *A Response to Dr. Paul Knitter's Paper: Cosmic Confidence or Preferential Option?*, *ibid.*, pp. 25-29.

⁴¹ Cf. *Communalism in India. A Challenge to Theologizing. The Statement of the Eleventh Annual Meeting of the Indian Theological Association, Bangalore, December 28-31, 1967*, in S. ARULSAMY, (ed.), *op. cit.*, pp. 3-21.

⁴² S. Parks refers to this situation in the context of the faith - education of young adults. See ID., *The Critical Years. Young Adults and the Search for Meaning, Faith - Commitment*, San Francisco 1991, pp. 177ff.

In the Indian context, just as *articulated Mariological reflection* has in a sense been sidelined by *Marian devotion with its trans-Christian overtones*; in a similar fashion the *historical dimension* of Mary has to some extent lost out to *Mary as a symbol and icon of God's love*. Mary is envisioned more as a *symbol of God's love to be invoked* than as a *God-given exemplar of liberative human commitment*.

10. CONCLUSION

Mariological reflection represents the ongoing attempt on the part of the community to understand the figure of Mary – an attempt destined to remain always *inadequate* (because no answer will be totally adequate), but not for that, *untrue*.

The Indian context is characterized by a plurality of religions and an abysmal poverty. Apropos the *plurality of religions*, the Indian genius has discovered in Mary a symbol of reconciliation. This in a sense necessitates that the focus be primarily on the *transcendent* dimension of Mary as an icon of God's love, and not on Mary's *concreteness* in history; this latter (precisely because of its emphasis on *particularity*) is apt to tie Mary down to a specific religious tradition, time, space, etc. rendering her acceptance as a unifying symbol difficult. But on the other hand, if Mary is to be seen as an *exemplar of liberative commitment* in the context of poverty and oppression, it is precisely this *historical* dimension of Mary which needs to be highlighted.

The paradox (or rather mystery!) of Mary lies in the fact that she is *both* icon of God's love *and* exemplar of human liberative commitment. To conclude, perhaps the fundamental Mariologico-pastoral challenge confronting the Church in India can be expressed in the form of a query: How can the figure of Mary, while retaining its basically sound focus as a *symbol of religious unity*, be amplified so that its potential as a *symbol of historical liberation* is also tapped?

COMUNICAZIONI

MARIANISCHE FRÖMMIGKEIT ALS MAßSTAB FÜR DIE INKULTURATION DES GLAUBENS

ANTON ZIEGENAUS
Universität Augsburg, Deutschland

Inkulturation ist zum Schlüssel- und Kernwort¹ der heutigen Kulturphilosophie und Theologie geworden. Der Begriff umfaßt nicht nur einzelne Bereiche, etwa die Missionstheologie, sondern durchdringt wie eine strukturbildende Kraft alle Bereiche des Glaubens und des Lebens. Deshalb spricht man von «afrikanischer Theologie» oder von der «Theologie der Indios»².

Bei einer nüchternen Betrachtung muß man feststellen, daß die mit «Inkulturation» gemeinte Problematik nicht neu ist. Sie tritt immer bei der Begegnung verschiedenartiger Kulturen auf. Das war der Fall bei der Begegnung von jüdisch-christlichem und griechischem Denken und von christlichem Altertum und germanischer Welt. Dabei handelte es sich immer um ein gegenseitiges Nehmen und Geben. Die christliche Offenbarung brachte etwas Neues und Einmaliges, etwa die Lehre vom trinitarischen Gott, der ewige Liebe zwischen Vater und Sohn im heiligen Geist ist und der selber in die Welt hereingekommen ist, und die Sicht

¹ Vgl. HERMINIO DE LA RED, *El sinodo de la inculturación*: in «Religion y Cultura» 40 (1994) 211-223.

² Vgl. BERGANZA C., *Teología India*: in «Ciencia Tomista» 120 (1993) 79-100.

von der einmaligen Würde des gottund christusförmigen Menschen, der zum ewigen Leben berufen ist. Dieses Neue durchdrang auch den Bereich des menschlichen Zusammenlebens: Man denke an die Probleme um die Beschneidung, die Speisevorschriften oder die Ehe, deren Unauflöslichkeit gerade den Germanenvölkern als große Zumutung erschienen ist. War das Christentum einerseits gebend und führend, war es andererseits auch empfangend und nehmend. Ein Augustinus, das kapadokische Dreigestirn oder ein Thomas sind ohne die Voraussetzungen der hohen griechischen Philosophie und die mittelalterliche Kirche nicht ohne die Vorgaben römischer Jurisprudenz vorstellbar. Nur dort, wo es ein tiefes und umfassendes gegenseitiges Geben und Nehmen war, entstanden die großartigen philosophischen Synthesen und theologischen Summen, entstand eine neue kulturelle Epoche. Was immer der Apostel Paulus im einzelnen gemeint haben mag, als er von der «Fülle der Zeit» sprach, in der Gott seinen Sohn gesandt hat, «geboren von der Frau», so will er damit doch zum Ausdruck bringen, daß der Höhepunkt der Selbstoffenbarung Gottes in seinem Sohn eine Vorbereitung und Offenheit der Menschen und ihrer Geschichte voraussetzt³.

Ist somit das Thema der Inkulturation des Glaubens für die Kirche nichts Neues, so besteht doch ein Unterschied zwischen den früheren Epochen und der heutigen: Erstens fehlt in der Zeit der technischen Machbarkeit die Geduld, in der allein Leben reifen kann. Bei früheren Begegnungen dauerte die Inkulturation des Glaubens in das Leben des Volkes Jahrhunderte. Zweitens handelte es sich früher mehr oder weniger doch um ein zweiseitiges Geben und Nehmen, etwa zwischen christlicher Botschaft und griechischer Philosophie, zwischen christlichen Germanen und patristischer Theologie und (später) zwischen mittelalterlicher Theologie und dem Aristotelismus; heute dagegen steht die

³ Vgl. ARISTIDE SERRA A., Gal 4,4: *Una Mariologia in Germe*: in «Theotokos» 1 (1993) 7-25, hier 18ff.

christliche Botschaft in ihrer abendländischen Prägung gleichzeitig in vielseitigem Austausch, etwa mit den alten Religionen und Philosophien des Fernen Ostens, mit der Vitalität und Frische der jungen afrikanischen Völker und mit den lange überlagerten, jetzt in Erinnerung gerufenen Kulturen der Indios. Drittens führte der Kolonialismus, der zuwenig das gegenseitige partnerschaftliche Geben und Nehmen berücksichtigte und daher gedemütigt hat, zu einer inneren Abwehrhaltung, zu einem Ressentiment gegenüber allem Westlichen und zu einem neuen Selbstbewußtsein der verschiedenen Völker mit ihren Kulturen und Lebensformen, so daß jetzt diese nicht mehr recht zu dem gegenseitigen Geben und Empfangen in der Lage sind. Als Ergebnis dieser neuzeitlichen Entwicklung erscheint oft ein gewisser Pluralismus und Relativismus, der aus der Gleichberechtigung der (meistens mit den Religionen symbiotischen) Kulturen auch eine Gleichberechtigung der Religionen folgert, gegen das Christentum eine stark anklagende Haltung einnimmt und gegen die eigene Geschichte nicht selten blind ist⁴.

In diesem Rahmen soll nun zuerst das Verhältnis: Christlicher Glaube und Kultur, und dann die Bedeutung der Mariengestalt für die Inkulturation herausgestellt werden.

I. DIE SPANNUNG ZWISCHEN RELIGION ALS CHRISTLICHER GLAUBEN UND KULTUR

Wenn das Verhältnis zwischen Kultur und Religion herausgearbeitet werden soll, muß zunächst in grober Skizzierung näher gezeigt werden, was Kultur ist. Kultur ist die der leibgeistigen Konstitution des Menschen entsprechende und von ihm geschaffene Welt. Zur Kultur gehört demnach nicht die vorgegebene Außenwelt, weil und insoweit sie nicht vom Menschen ge-

⁴ Z.B. gelangen in dem Anm. 1 zitierten Beitrag negative Erscheinungen der Indio-Religionen (Menschenopfer, starke Unfreiheit des einzelnen) nicht ins Blickfeld.

schaffen ist. Auch ein Tier hat keine Kultur: Zweifellos kann es mit großer Geschicklichkeit großartige Werke hervorbringen, etwa eine Spinne, aber diese Fertigkeit ist nicht durch Anstrengung und Begabung erworben worden, sondern entspringt einem angeborenen Lebensplan. Zur Kultur gehören nämlich Geist und Freiheit. Kultur erfaßt dann alle geistigen Kräfte des Menschen. Deshalb scheut man sich, von der Kultur eines einseitig intellektuell ausgebildeten Menschen, etwa eines mathematischen Genies, zu sprechen, oder eines sehr fähigen Politikers, wenn die Kräfte des Willens und des Gemüts total verkümmert geblieben wären. Wenn alle geistigen Kräfte kultiviert werden müssen, bezieht sich die Kultur auf alle wichtigen Themen des Menschen wie Geburt, Kindsein, Elternschaft, Leid, Tod, Hoffnung, Angst, Liebe, Mann- oder Frausein.

Kultur ist ein Werk der schöpferischen Freiheit des geistbegabten Menschen. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß diese Freiheit relativ ist, d.h. der Rahmen für ihr schöpferisches Wirken ist vorgegeben. Diese Grenzen der Freiheit werden heute nicht selten geleugnet. So lehnt J. P. Sartre diese Rahmenbedingungen ab, wenn er behauptet, daß die Existenz, d.h. die freie Selbstbestimmung, die Essenz schaffe⁵. Eine absolute Freiheit scheint auch dort vorausgesetzt zu sein, wo gentechnisch die Züchtung eines neuen, höheren Menschen intendiert wird. Ein solches Unterfangen kann nämlich kein echtes, qualitativ höheres Ziel für ihr Bemühen um den neuen Menschen angeben, sondern höchstens quantitative Ziele wie längere und größere Konsum- oder Genußfähigkeit anstreben⁶. Da es höhere Qualität schaffen will, aber dies nur auf quantitativem Weg zu erreichen

⁵ Vgl. SARTRE J. P., *Bewußtsein und Selbsterkenntnis*, rororo 1649.

⁶ Vgl. dazu RAHNER K., *Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen*. Schriften zur Theologie VIII, 260-285; ZIEGENAUS A., *Bringt die Biotechnik einen neuen Menschen hervor? Überlegungen aus theologisch-anthropologischer Sicht*: R. Bäumer - A. v. Stockhausen (Hrsg.), *Verabschiedung oder naturphilosophische Weiterführung der Metaphysik?*, Frankfurt a. M. 1990, 175-190.

versuchen kann, führt es letztlich zu einer inneren Verarmung des Menschen. Die Selbstmanipulation des Menschen stößt auf ihre Grenzen und würde, wenn sie diese nicht anerkennt, zu einer Zerstörung der Humanität und der Kultur führen. Der Mensch als endliches Wesen kann sich nur in der Anerkennung seiner geschöpflichen Grenzen und seiner relativen Freiheit positiv entfalten. Nicht durch aktive Selbstmanipulation, sondern nur durch Offenheit auf das Gnadengeschehen kann der Mensch seine transzendente Sehnsucht realisieren lassen.

Kultur entsteht durch freies geistiges Wirken des Menschen mit allen seinen Geisteskräften, wenn dieser den schöpferischen Rahmen anerkennt. Damit ist aber auch für die Kultur ein gewisser Rahmen oder Entfaltungsspielraum vorgegeben. Würde das Handeln einer absoluten Freiheit entspringen, gäbe es unendlich viele Möglichkeiten von Kulturen, weil jedes Volk, sogar jeder Mensch je nach seiner freien Setzung eine eigene Kultur entwerfen könnte. Wie schon gezeigt, wäre eine solche Voraussetzung eher die Zerstörung der Kultur.

In Hinblick auf die Rede von der Verschiedenheit der Kulturen ist deshalb festzustellen, daß es sich nur um eine begrenzte Verschiedenheit handeln kann. M.a.W.: Alle Menschen und Kulturen kreisen mehr oder weniger um gewisse Grundthemen wie Leid und Freude, Geburt und Tod, Liebe und Enttäuschung, Recht und Schuld, Erwartung und Erfüllung. Es gibt zwar eine Verschiedenheit der Kulturen, da sie immer von geistigen und freien Menschen geschaffen werden, doch keine totale Verschiedenheit, da die Freiheit begrenzt und die Grundthemen allen Menschen gemeinsam sind.

Obwohl ein einzelner die Kultur entscheidend prägen kann, ruht sie auf einer breiten gesellschaftlichen Grundlage auf und erfaßt sie; diese breite Basis an «Vorarbeiten» seitens der Vorfahren und Zeitgenossen läßt sich an allen kulturellen Phänomenen feststellen wie Kunst, Wissenschaft, Philosophie oder rechtsstaatlicher Ordnung.

auch die Schichten der Gesellschaft (auch den einfachen Menschen) erfassen und leiblichen Ausdruck finden (etwa in Kunst, Sprache oder Liturgie).

II. MARIA ALS MODELL UND MOTOR DER INKULTURATION

Das theologische Wort für Inkulturation heißt eigentlich Inkarnation. Er, der Gott gleich war, hielt nicht an seinem Gottsein fest und lebte das Leben eines Menschen (vgl. Phil 2,6ff). Obwohl er «von außen», von Gott her kommt und Gott ist, bedeutet sein Kommen keine Überfremdung des Menschen, denn durch ihn, den Logos von allem, ist alles gemacht worden (vgl. Joh 1,3). «Alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen ... alles hat in ihm Bestand ... Er ist das Haupt des Leibes ... Gott wollte durch ihn alles versöhnen» (Kol 1,16-20). Wer Jesus Christus kennt und ihn trotzdem als Verfremdung des eigenen empfindet, liebt entweder die Finsternis der Sünde mehr als das Licht oder will aus übertriebener Anhänglichkeit an die eigene Kultur das von Gott in die Geschichte gesprochene «Wort» nicht anerkennen; er schadet damit zugleich den Menschen seines Kulturkreises, weil er sie nicht auf Christus hin reifen lassen will, auf den hin sie doch geschaffen sind. In Jesus Christus zeigt sich die Fähigkeit des als Ebenbild Gottes geschaffenen Menschen und seiner kulturellen Schöpfungen, z.B. der Sprache, für Gott selber transparent zu werden, denn wer diesen Jesus von Nazareth sah, hat den Vater gesehen (vgl. Joh 14,9), und Gottes Wort erging im Wort des Jesus von Nazareth. Die Rolle Mariens im Rahmen der Inkarnation ist nun in Hinblick auf die Inkulturation näher zu beleuchten.

a) Maria als Kurzformel des Glaubens

Bei der Inkarnation ist Gottes Wort, durch das alles geschaffen worden ist und der deshalb kein Geschöpf sich entfrem-

det, als bestimmter Mensch in die Geschichte eingetreten. Dieser Eintritt setzt jedoch die gläubige Offenheit der Frau voraus, die seine Mutter werden sollte. Sie brachte der Welt den Erlöser. Zu dieser Vermittlung des Erlösers ist sie in besonderer Weise bestimmt⁹. Sie ließ sich in ihrem freien Glauben ganz, d.h. in ihrem Sein und ihrem Wirken, vom Kommen des ewigen Sohnes als seine Mutter prägen und bestimmen. Deshalb vereinigt Maria mit den Worten des Zweiten Vatikanums «gewissermaßen die größten Glaubensgeheimnisse und strahlt sie wider»¹⁰. Johannes Paul II. nennt sie einen lebendigen Katechismus¹¹. Ebenso nennt er Maria «sintesis del Evangelio»¹². M. Schmaus nennt die Mariologie eine «entfaltete Christologie»¹³. «In der Mariologie laufen daher fast alle theologischen Linien zusammen, die christologische, die ekklesiologische, die anthropologische und die eschatologische. In ihr strömen fast alle theologischen Diskussionen der Gegenwart zusammen»¹⁴. Maria steht im Brennpunkt der Theologie, so daß sie L. Scheffczyk¹⁵ «Exponent des katholischen Glaubens» und C. Pozo¹⁶ «encrucijada de la Teología católica» bezeichnen.

Diese Sicht hat eine lange Tradition in der Kirche. Cyrill von Alexandrien bezeichnet in Hinblick auf die christologischen Auseinandersetzungen im 5. Jahrhundert die Theotokos als «Szepter des rechten Glaubens»¹⁷. Johannes Damascenus zufolge umfaßt der Name Theotokos «das ganze Geheimnis der Heilsge-

⁹ Vgl. ZIEGENAUS A., *Charakter*: in «Marienlexikon» II.

¹⁰ LG 65.

¹¹ Vgl. *Catechesi Tradendae*, 73.

¹² *Ansprache in Chiquinquirá* (Kolumbien) am 3.7.1986.

¹³ *Katholische Dogmatik* V, München 1955, 5.

¹⁴ Ebd., 7.

¹⁵ *Maria als Exponent des katholischen Glaubens: Schwerpunkte des Glaubens*, Einsiedeln 1977, 306-323.

¹⁶ *María en la encrucijada de la Teología católica: María en los Caminos de la Iglesia*, Madrid 1982.

¹⁷ PG 77, 992.

schichte»¹⁸. Seit dem 8. Jahrhundert wird Maria in einem Responsorium gepriesen, weil sie *cunctas haereses sola interemisti*¹⁹. Schon bei Irenäus wird die katalysatorische Bedeutung der Mariengestalt für die gesamte Theologie offenkundig. Bei ihm rückt die Inkarnation ins Zentrum seines Denkens. Er entwickelte sein theologisches Denken nämlich einmal gegen die judenchristlichen Ebioniten. Diese erkannten nur das Alte Testament und das Matthäus-Evangelium, aber ohne c. 1, an und vertraten einen Adoptionismus. Der andere Widerpart war Markion, der nur zehn Paulusbriefe und das Lukas-Evangelium, aber ohne c. 1 und 2, anerkannte. Es fehlt also die Geburtsgeschichte; nach Markion ist nämlich Christus unter Tiberius bereits in der Gestalt eines Erwachsenen auf die Erde gekommen. Diverse gnostische und doketische Richtungen verbanden schließlich ihre dualistische Anthropologie mit einer entsprechenden Christologie. Gegen die Gnosis und Markion verteidigt nun Irenäus die volle Menschwerdung, gegen den Adoptionismus Präexistenz und Gottheit des Sohnes. Keiner der Häretiker, so stellt er fest, lehre, daß das Wort Fleisch geworden ist²⁰. Irenäus beruft sich besonders auf Gal 4,4 und begründet die volle Menschheit mit der wahren Mutterschaft Mariens²¹. Durch die Einheit dieses Menschen Jesus mit dem präexistenten Sohn geschieht bereits Erlösung. Das «geboren aus der Jungfrau», wobei «geboren» für die Menschheit und «Jungfrau» für die präexistente Gottheit stehen, wird für Irenäus zur christologischen Kurzformel, deren Bedeutung durch die Aufnahme ins Glaubenssymbol unterstrichen ist²².

Das volle Menschsein Jesu Christi hält aber Irenäus deshalb für so wichtig, weil das Heil auf demselben Weg wieder gewonnen werden müsse, wie es verloren wurde, also durch den zweiten

¹⁸ PG 94, 1029.

¹⁹ Vgl. ZIEGENAUS A., *Häresie*: in «*Marienlexikon*» III.

²⁰ Vgl. Adv. haer. I 15,3; 25,1; 26,1; 27,2; III 16,1; 27,7.

²¹ Vgl. ebd. III 16,3.

²² Vgl. ebd. I 10; III 4,1.2.

Adam, dem Maria als zweite Eva zur Seite gestellt wird. Wie die erste Eva durch ihren Ungehorsam den Tod in die Welt bringt, so die zweite durch ihren Glaubensgehorsam das Leben, sie ist «Ursache des Heils»²³.

Die Gegner des Irenäus sahen zwischen Gott und der irdischen Wirklichkeit und damit zwischen Religion und Kultur einen unversöhnlichen Gegensatz. Der geistig-religiöse Bereich kann die materielle Welt nicht durchdringen, so daß es keine kulturellen Werke im Sinnenbereich geben kann. Das Ziel besteht in der Trennung des göttlichen Funkens von der Materie. Das Geistig-Religiöse verneint das Kulturelle. Die Gnostiker und Markion sind schöpferfeindlich. Selbst bei den Ebioniten besteht eine Distanz zwischen Gott und Welt, wenn sie auch nicht einen dualistischen Gegensatz vertreten. Die Inkarnation besagt dagegen das freie Kommen Gottes in diese Welt und sein Erscheinen in menschlicher Gestalt, wobei das Menschlich-Kulturelle von sich aus nicht das Göttliche erreichen kann, obwohl es daraufhin offen ist.

Maria ist nun jene Gestalt, die ganz auf Gott hin offen war und ohne jede Trübung durch die Sünde die Bestimmung der Schöpfung am klarsten realisierte; Maria wurde dann das Ziel der zwei göttlichen Sendungen nach außen. Sie ist und bleibt davon nicht nur geistig geprägt, sondern bis in den Leib hinein.

Wenn nun zur Kultur das Offensein auf die Gnade und eine Art aktive Rezeptivität gehören - eine sich nach oben verschließende Kultur (z.B. Malerei, Dichtung) läuft Gefahr, im Selbstgenuß oder im Moralisieren zu verarmen -, so ist Maria die gläubige, auf die wirksame Gnade hin offene Gestalt schlechthin. Im Gegensatz zu ihrem Sohn, dessen Menschheit aufgrund der Verbindung mit der göttlichen Natur zum Erlöser gehört, ist dann Maria nur Geschöpf und Erlöste, aber auf dieser geschöpflichen Ebene ist die Jungfrau-Mutter der einmalige und gelungene Widerstrahl der gott-menschlichen Konstitution Jesu Christi. In Ma-

²³ Vgl. ebd. V 19,1; III 22,4.

ria, der Vor- und Vollerlösten, laufen ferner alle anthropologischen und eschatologischen Linien zusammen, und zwar in doppelter Hinsicht: Einmal werden die allen Menschen gemeinsamen Grundthemen des Daseins in ihrem Leben angesprochen, zum anderen geschieht dies in relativer Unabhängigkeit von jedem Weltbild, denn wie der Gott-Mensch ist auch sein Widerstrahl in Maria einmalig und «außerordentlich». Maria ist somit in ihrer leib-seelisch-geistigen Einheit zugleich Modell für die auf Gott hin offene und die von Gott durchdrungene Kultur und Motor zur Inkulturation des Glaubens, da es ihre bleibende personale Bestimmung ist, der Welt den Erlöser zu bringen²⁴.

b) Maria als Weg zur Inkulturation

In diesem Abschnitt soll gezeigt werden, daß die marianische Frömmigkeit tatsächlich der kürzeste Weg zu Christus und zur Einwurzelung des Glaubens in der Kultur eines Volkes ist.

Es ist ein Faktum, das kaum zu bestreiten ist, daß das gläubige Leben an den Marienwallfahrtsorten in besonderer Weise pulsiert. Man denke an Loretto, Lourdes, Zaragossa, Fatima, Altötting oder Kevelaer²⁵. Kaum anderswo wird so viel gebetet, das Bußsakrament empfangen und die Eucharistie gefeiert; damit ist auch der Christusbezug jeder Marienverehrung gegeben. Die Menschen, und gerade die einfachen, kommen in ihren Nöten. Diese Tatsache beweist, daß der marianische Weg zu Christus nicht nur der theologisch vorzüglichere ist, sondern auch der populäre.

²⁴ Vgl. ZIEGENAUS A., *Der Menschheit den Erlöser bringen: Die bleibende Bedeutung Mariens in der Heilsgeschichte*, in: ders. (Hrsg.), *Maria in der Evangelisierung*. Beiträge zur mariologischen Prägung der Verkündigung, in: «Mariol. Studien» IX, Regensburg 1993, 59-73.

²⁵ Vgl. GUTH K., *Wallfahrtsstätten des Christentums: Orte des Glaubens, Zentren religiöser Kultur*, in: «Mariol. Studien» IX (Siehe Anm. 24), 75-98.

Papst Johannes Paul II. bezeichnete die großen Marienwallfahrtsorte als die Stätten, wo das Herz einer Nation schlägt²⁶. Als Beispiel dafür seien hier nur Mariazell, Tschenschau und vor allem Guadalupe genannt. Die schnelle Zuwendung der Indios zum christlichen Glauben nach der Entdeckung Amerikas wird vor allem der Gestalt und dem Wirken Marias zugeschrieben. Nach A. Toynebee ist der Charakter Lateinamerikas von Guadalupe bestimmt worden²⁷.

Aber auch für die verschiedensten Nöte des einzelnen ist Maria Orientierung und Zuflucht. Sie ist Vorbild der ritterlichen und entschiedenen Christen und zugleich Zuflucht der Sünder, damit sie nicht über ihren ständigen Rückfall verzweifeln, sie ist Heil der Kranken und Altersgebeugten und zugleich Wegweiserin der Jugend, wie etwa die Jugendführung Don Boscos belegt²⁸, Maria ist Vorbild der Jungfrauen und zugleich für die Familien. Die Gestalt Mariens und ihr Leben zieht immer wieder den einzelnen an, und zwar Menschen aus allen Schichten, und zugleich ein Volk als ganzes.

Warum gelingt die Inkulturation des Glaubens besonders unter marianischem Vorzeichen? Eine theologische Überlegung kann bewußtmachen, daß Ursache und Ziel jedes Geschöpfes zwar Jesus Christus ist, durch den und auf den hin alles geschaffen worden ist (vgl. Kol 1,16f; 1 Kor 8,6; Joh 1,3), aber Gott bei seinem Weg zu den Menschen nicht auf die Mithilfe des Geschöpfes verzichten wollte, vor allem der Frau nicht, die er zur

²⁶ Vgl. HERRAN L. M., *Pastoral de los Santuarios Marianos sobre la base de la religiosidad, en las enseñanzas de Juan Pablo II*, in «Estudios Marianos» 48, 249-280, hier: 263. - Diese marianische Akzentsetzung Johannes Pauls II. wird nicht gesehen in: Fr. GEORGE E., *Inculturation and ecclesial Communion. Culture and Church in the Teaching of Pope John Paul II*, Rom 1990.

²⁷ Vgl. FERNÁNDEZ D., *María y la Identidad de América Latina*: in «Eph. Mariol». 42 (1992), 350.

²⁸ Vgl. KOTHGASSER A. M., *Marianische Grundzüge der Jugendpastoral Don Boscos*. in «Mariol. Studien» IX (siehe Anm. 24) 119-140.

Mutter seines Sohnes erwählt hatte. Marias ewige Erwählung, ihr Sinn und Dasein bestanden in der heilsgeschichtlichen Aufgabe, in der Fülle der Zeit Mutter Christi zu werden. Ihr personaler Charakter²⁹ war von dieser Berufung bestimmt. Wegen dieser personalen Prägung war Mariens Aufgabe auch nicht mit der Menschwerdung des ewigen Sohnes erschöpft, sondern geht weiter. Als neue Eva, als Mutter der Menschen und Mutter der Kirche bringt sie weiterhin den Menschen Jesus Christus. Der marianische Weg des Menschen, per Mariam ad Jesum, gründet daher in der göttlichen Berufung Mariens, den Menschen Jesus Christus näher zu bringen.

Maria wurde ferner in Hinblick auf ihre heilsgeschichtliche Aufgabe mit vielen Vorzügen ausgestattet. In vielerlei Hinsicht eignet ihr etwas Urbildliches und Archetypisches: Die Bewahrung vor der Erbsünde und ihren Folgen läßt in ihr die Schöpfung in ihrer ursprünglichen Seinsgüte aufleuchten. Maria ist das Bild für die Hingabefähigkeit des Geschöpfes. Sie ist Typos für die Jungfrau in ihrer Hingabe und für die Mutter in ihrer Sorge für die in Not Geratenen. Zu Juan Diego sagt die Jungfrau von Guadalupe: «Bin ich nicht hier als deine Mutter? Stehst du nicht unter meinem Schutz? ... Was brauchst du denn mehr?» Maria assumpta ist das Bild für die Transzendenz des ganzen Menschen. Der Reichtum marianischer Symbolik zeigt sich an den verschiedensten Urwörtern, mit denen sie in den bekannten Sprachen benannt wird: La Virgen, Madonna, Our Lady, Notre Dame, Gottesmutter, Nossa Senhora. Überall aber wird Maria als Mutter angerufen. Erhabenheit und Größe, Liebenswürdigkeit und Güte bringen diese Titel zum Ausdruck. Auch wenn einzelne oder Völker immer wieder diesen Symbolaussagen zuwider leben, schlummert in ihnen meistens doch der Wunsch, gut und wahr und groß und heilig zu sein.

²⁹ Vgl. ZIEGENAUS A., *Charakter*: in «Marienlexikon» II.

Maria vereinigt den Gehalt dieser Titel «Frau», «Mutter» und «Jungfrau». Sie müssen in ihrer inneren Einheit gesehen werden: Um diese Einheit zu verdeutlichen, sei vermerkt, daß sowohl die verheiratete Mutter aufgrund des Christusbezugs ihrer Ehe die Christusnachfolge der Jungfrau realisieren und schätzen muß, wenn auch in anderer Weise, als auch die Jungfrau das mütterliche Anliegen in einer Art geistigen Fruchtbarkeit (Beispiel, Gebet) nicht verdrängen darf³⁰. Nur wenn die Zusammengehörigkeit dieser drei Momente gesehen wird, kann eine Inkulturation des Glaubens unter marianischem Vorzeichen gelingen. Wo dagegen etwa nur die Frau betont wird, aber die Jungfräulichkeit Mariens oder ihr Muttersein nicht positiv gewürdigt werden (wie bei feministischen Entwürfen), werden sowohl die Mariengestalt (in ihrer Christus vermittelnden Funktion) verzerrt als auch der Tiefgang der Inkulturation des Glaubens (aufgrund der anthropologischen Verengung) blockiert.

Eine echte Inkulturation des Evangeliums verlangt mehr als nur ein intellektuelles Verstehen. Die Marienverehrung erfaßt über die rationale Seite hinaus auch das Gemüt und die Liebe. Freilich darf nicht übersehen werden, daß eine Vernachlässigung des rational-theologischen Moments einer Inkulturation ebenso abträglich sein und etwa zu einem süßlichen Kitsch führen kann wie die Vernachlässigung der übrigen geistigen Kräfte des Menschen.

Wenn in der Marienfrömmigkeit die theologische Reflexion nicht ausfällt, aber auch die übrigen geistigen Kräfte nicht ausschaltet, wird der ganze Mensch vom Evangelium durchdrungen, und zwar auch der einfache Mann aus dem Volk. Nach der Entdeckung Amerikas fiel auf, daß sich die Indios, die noch keinen gedruckten Katechismus zur Hand hatten, am lebendigen Katechismus der Mariengestalt den Glauben angeeignet haben³¹.

³⁰ ZIEGENAUS A., in «Marienlexikon» III.

³¹ Vgl. FERNÁNDEZ D., 351f.

Die Bedeutung Mariens für die Inkulturation, d.h. für die lebendige Übernahme des Glaubens durch die Menschen mit allen ihren geistigen Kräften, kann auch durch eine Gegenprobe aufgewiesen werden: Wenn die Marienverehrung schwindet, tritt eine menschliche und kulturelle Verarmung ein. So stellt V. von Weizsäcker³² fest: «Der Verlust (des Marienkultes) scheint ... ein folgenschwerer Schritt der reformatorischen Entwicklung zu sein ... im Hinblick auf den Eintritt der geistigen Mächte in den Bildungsprozeß der Seele». Und H. Urs von Balthasar³³ urteilt: «Ohne Mariologie droht das Christentum unter der Hand unmenschlich zu werden. Die Kirche wird funktionalistisch, seellos, ein hektischer Betrieb ohne Ruhepunkt, in lauter Verplanung hinein verfremdet. Und weil in dieser mann-männlichen Welt nur immer neue Ideologien sich ablösen, wird alles polemisch, kritisch, bitter, humorlos». Wenn in Lateinamerika im Zusammenhang mit der Inkulturation sehr häufig Maria genannt wird, ist damit klar ihre zentrale Rolle beim Aufbau einer christlichen Kultur erkannt.

III. DAS KULTURKRITISCHE MOMENT DER MARIENGESTALT

Als *synthesis* del evangelio eignet der Mariengestalt, die gewissermaßen die größten Glaubensgeheimnisse in sich vereinigt und «widerstrahlt», eine leichte Eingängigkeit. Darüber hinaus übt aber das «Szepter des rechten Glaubens» und die Überwinderin der Häresien eine diakritische und reinigende Funktion aus. Zum Abschluß seien dazu einige wichtige Punkte herausgestellt.

a) Die Identität der Mariengestalt als Grundlage für die Inkulturation des Glaubens

Die Gestalt Mariens ist von Christus her bestimmt und von ihm her zu verstehen. Sie hat einen einmaligen Charakter. Dieser

³² *Menschenführung*, Göttingen 1953, 48.

³³ *Klarstellungen. Zur Prüfung des Geistes*, Freiburg 1971, 72.

scheint bei heutigen ideologischen Neuaufbrüchen nicht selten übersehen zu werden. Maria wird dann verstanden etwa als Inkarnation des Heiligen Geistes oder als Frau, die sich nicht mehr dem Mann und damit ihrem Sohn unterstellt, sondern im Magnificat die Änderung der Unterdrückung ankündigt³⁴, oder als Jungfrau in dem Sinn, daß sie sich dem Patriarchat des Mannes entzogen hat; Jungfräulichkeit ist dann keine Enthaltung, sondern eine Haltung³⁵. Ob nun solche Neuinterpretationen aus der Befreiungstheologie oder der Feministischen Theologie kommen, so bleibt zu bedenken, daß diese Maria nicht mehr die jungfräuliche Mutter Jesu ist, sondern Ergebnis einer mythisierenden Projektion. Hier kann nicht mehr von einer Inkulturation des Glaubens gesprochen werden, da dieser völlig unter dem Zugriff einer bestimmten Kulturdeutung steht, die die Mariengestalt stark subjektiviert und relativiert. Unter solchen Voraussetzungen kann Maria nicht mehr ihre integrierende Kraft entfalten; zwar scheint sie kurzfristig stark in Bann zu schlagen, gleichsam als Index für einen momentanen Trend oder als Treffpunkt einer Zeit mit sich selbst, aber langfristig gesehen kann der Relativismus nichts Bleibendes aufbauen. Die Notwendigkeit einer integrierenden Kraft wird in Südamerika in Hinblick auf das sich ausbreitende Sektenwesen heute von neuem entdeckt³⁶.

b) Kultur und Religion: Keine Verwischung der Grenzen

Kultur ist das Ergebnis geistigen Schaffens des Menschen. Dazu gehört auch die Erkenntnis der Existenz eines göttlichen Wesens oder eines Weiterlebens nach dem Tod. Im Christentum,

³⁴ Vgl. BARRAGAN J. L., *La figura de María en la Teología de Liberación*: in «Eph. Mariol» 42 (1992) 324: María en América Latina nos ayuda a romper con una versión limitada de su pasado, esto es, con una versión de sumisión a su hijo expresada por el sistema patriarcal vigente.

³⁵ Dazu mehr: HAUKE M., *Gott oder Göttin. Feministische Theologie auf dem Prüfstand*, Aachen 1993, 160.

³⁶ Vgl. BARRAGAN J. L., 340f.

das sich als Offenbarungsreligion versteht, werden jedoch diese Ansätze von Gott selbst her überformt und geläutert. Natur und Übernatur begegnen einander.

Nicht selten, so scheint es, wird mit der Forderung nach einer afrikanischen oder indianischen Theologie oder Spiritualität die Eigenständigkeit des übernatürlichen Bereichs übersehen. Maria ist kein Produkt der mythenbildenden kollektiven Vernunft, sondern eine von Gott geformte Gestalt der Geschichte und insofern etwas Bleibend-Vorgegebenes.

Die immer auch religiöse Kultur eines Volkes darf nicht versuchen, die christliche Botschaft zu vereinnahmen und zu verfremden, sondern muß sich auch läutern lassen. Allerdings darf auch nicht Zeitbedingtes an der christlichen Botschaft, etwa «die abendländisch-westliche» Prägung, mit dieser selbst verwechselt werden. Bei der Begegnung zweier Kulturen wird immer wieder die Frage nach dem Bleibend-Unaufgebbareren gestellt werden. Diese Frage muß jeweils im Einzelfall geklärt werden, doch sei hier folgendes festgehalten: Gerade der geschichtliche Rückblick zeigt, daß das Eigentliche der Mariengestalt nicht vom Weltbild oder von der mythologisierend-religiösen Kultur hergeleitet werden kann. Die Jungfräulichkeit Mariens und ihre Gottesmutter-schaft sind etwas Geschichtlich-Einmaliges, analog zur Menschwerdung des ewigen Sohnes, die von der Jungfrau-Mutter widerstrahlt wird. Deshalb steht die jungfräuliche Gottesmutter-schaft (und damit auch die übrigen, daraus abgeleiteten Mariendogmen) quer nicht nur zum Denken einer Epoche, sondern aller Zeiten; sie alle hatten damit ihre Schwierigkeiten. Wäre die Jungfrauen-geburt nicht als historisches Ereignis zu verstehen, sondern nur als Ergebnis einer mythisierenden Kultur, hätte sie auch von den Griechen angenommen werden können und würde auch heute allgemein akzeptiert werden. Nur als historisches Ereignis verstanden stößt die Jungfrauengeburt auf Widerspruch. Die Mariengestalt wird gerade aufgrund ihrer Nähe zu Jesus Christus

immer etwas Eigenes und von der Kultur Unableitbares, also eine relative Unabhängigkeit vom Weltbild bewahren.

c) Die pneumatologische Komponente

Jesus Christus, seine Entäußerung bei der Inkarnation, sein Tod am Kreuz und seine Auferstehung bleiben dem natürlichen Denken so lange fremd oder «Torheit» (1 Kor 1,23), als nicht der Heilige Geist im Törichtigen Gottes Weisheit erkennen läßt. Wenn Maria als jungfräuliche Mutter die gottmenschliche Konstitution ihres Sohnes widerspiegelt, gilt auch von ihrer Gestalt, daß sie vom Geist erschlossen werden muß. Obwohl sich die Mariengestalt in besonderer Weise zur Vermittlung ihres Sohnes eignet und ein besonders günstiger Ansatzpunkt für die Inkulturation des Glaubens ist, muß diese auch vom Heiligen Geist nahegebracht werden.

d) Uniformität oder Pluralität christlicher Kulturen

Die hier vorgetragene Konzeption könnte bei den Vorkämpfern für die Eigenständigkeit der verschiedenen Kulturkreise den Argwohn erwecken, mit dem Hinweis auf die vorgegebene und anzuerkennende Botschaft der Offenbarung würde die eigene Kultur abendländisch überfremdet und unterdrückt.

Dazu sei vermerkt, daß die christliche Botschaft nicht auf Uniformierung, sondern auf die Einheit in einer gewissen Pluralität zielt. Jeder Mensch hat eine personale, unverwechselbare Prägung, es gibt eine Verschiedenheit der Glieder am Leibe Christi und verschiedene Charaktere eines Volkes und einer Kultur. Schließlich gilt auch für die abendländische Kultur, daß sie nicht mit dem Evangelium identisch ist, sondern ein Ergebnis aus der Begegnung von antikem und germanischem Denken mit dem Christentum. Die Einheit im Glauben darf nicht eine gewisse Plu-

ralität der Kulturen und damit auch der christlichen Kulturen unterdrücken.

Wenn zum christlichen Verständnis von Kultur die Kategorie der Begegnung zwischen der zum Wort Gottes hin offenen Kultur, die sich nicht narzistisch verschließen darf, und dem sich selbst erschließenden Gott gehört, schließt diese Konzeption - analog zum Verhältnis von Natur und Gnade - auch die Freiheit beider Partner ein. Diese Konzeption schließt jede gewaltsame Überformung aus, weiß aber auch vom Mißbrauch der Freiheit, die sich dem Wort Gottes verschließen kann.

Eine Inkulturation des Glaubens setzt ein freies Geben und Nehmen aller Partner voraus. Nur dann kann sie, wie bei der Begegnung von Antike und christlicher Botschaft, zu einem tieferen Selbstverständnis des Glaubens und auch des Positiven und Negativen der jeweiligen Kultur führen und jeweils neue christliche Kulturen schaffen.

Die Marienfrömmigkeit schafft für diese Begegnung die beste Voraussetzung, denn Maria hat in ihrem freien Fiat mitgewirkt, daß das Wort in einer bestimmten Zeit Fleisch werden konnte, war gläubig ganz offen und ist dabei jene geworden, zu der sie bestimmt war: zur Frau, die den Menschen den Erlöser bringt.

IL FATTO GUADALUPANO COME MODELLO DI INCULTURAZIONE DELLA FEDE CRISTIANA IN AMERICA LATINA

ANTONIO CARUSO, SJ
Storico e saggista, Roma

Dico subito, a scanso di equivoci, che mi rendo perfettamente conto di camminare su terreno quanto mai minato.

1. Che cos'è la cultura? Che cos'è l'inculturazione? Un mio illustre confratello, scomparso da qualche anno, per la precisione P. Salvatore Lener, giurista di fama internazionale, che si era preso la briga d'inoltrarsi su tale terreno, affermava di aver trovato circa duecento significati diversi del vocabolo «cultura».

Circa i problemi riguardanti la Guadalupe messicana, di cui vogliamo parlare, (tutti sanno che c'è anche una Guadalupe spagnola cronologicamente anteriore), le cose non vanno meglio, da quando ha preso a dominare, almeno in parte, il cosiddetto movimento «antiguadalupano» volto a contestare l'attendibilità storica delle apparizioni di Maria sul monte messicano di Tepeyac.

Dobbiamo, dunque, necessariamente premettere un'opera di sminamento.

La validità storica delle apparizioni mariane del Messico non si può oggi mettere più in dubbio, da quando Joel Romero Salinas, che ha esplorato di recente gli archivi di Città del Messico, di Siviglia, di Madrid, del Vaticano, ha dimostrato, con due

grosse pubblicazioni, l'inconsistenza del movimento antiguadalupano, basato su un documento falso inventato di sana pianta nel secolo scorso.

La questione della cultura e dell'inculturazione è stata affrontata e sostanzialmente chiarita dal Concilio Vaticano II, in particolare nella «*Gaudium et Spes*», più specificamente nei numeri 53, 58, 62, da cui si ricava che inculturazione è innanzitutto inserimento nell'ambiente e nel patrimonio proprio di ciascun gruppo umano e finalizzazione alla promozione della civiltà, (n. 53). Il modo proprio della Chiesa di stimolare e di dare il suo contributo alla cultura umana e civile, e cioè all'educazione e alla libertà interiore dell'uomo è quello di fecondare dall'interno, di fortificare, completare e restaurare in Cristo le qualità spirituali e le doti di ciascun popolo, (n.58). La Chiesa si rende conto che l'accordo fra cultura e formazione cristiana non si realizza sempre senza difficoltà, (n. 62).

Il problema dell'inculturazione è stato oggetto di riflessione in tutte e quattro le grandi Conferenze Generali dell'Episcopato latino-americano dell'ultimo mezzo secolo: sia nelle prime due (Rio de Janeiro 1955, Medellin 1968), sia nella quarta (Santo Domingo 1992); in particolare, però, nel terzo (Puebla 1979), da cui ricaviamo alcune idee portanti per la presente esposizione.

– L'America Latina è formata da diverse razze e gruppi culturali, (51).

– L'America Latina ha origine dall'incontro della razza ispano-lusitana con le culture precolombiane. Il meticcio razziale e culturale ha contrassegnato profondamente questo processo, (409).

– La Chiesa Cattolica costituisce in America Latina la stragrande maggioranza della popolazione, (1100).

– Anzi, questa cristianità relativamente giovane rappresenta una forza cospicua nella Chiesa universale, (pag. 5).

– È meglio evangelizzare le nuove forme culturali nel momento in cui nascono, che non quando sono già cresciute e stabilizzate, (393).

– La famiglia è una delle strutture portanti della cultura latino-americana, (573 e passim).

– La nuova evangelizzazione è l'impegno primario della Chiesa latino-americana, (Santo Domingo).

– Conoscere i simboli, il linguaggio silenzioso e non verbale del popolo, per riuscire a comunicare, in un dialogo vitale, la Buona Novella mediante un processo di reinformazione catechistica, (457).

– L'immagine della Guadalupe è il simbolo dell'incarnazione del Vangelo nella cultura latino-americana. (Apro qui una breve parentesi. A Medellín su Maria si osserva uno strano silenzio. È nel documento finale di Puebla che Maria viene considerata come madre e modello della Chiesa).

2. Ebbene, raccogliendo ora in sintesi tutti questi elementi a noi offerti, possiamo affermare che il «fatto guadalupeano» si è espresso con linguaggio tipico della cultura propria e facilmente comprensibile dalla massa del popolo azteco, lo ha portato spontaneamente, senza forzature, all'approdo del cattolicesimo, sino a farne un popolo nuovo, ne ha conservato la fede attraverso quattro secoli di persecuzioni a catena, e oggi lo invita alla tappa della nuova evangelizzazione.

Per «fatto guadalupeano» intendiamo l'insieme dei fatti storici verificatisi nel 1531, con le tre apparizioni mariane al veggente Juan Diego, con la quarta allo zio Juan Bernardino; il testo del racconto, che va sotto il nome di *Nican Mopobua*; i dialoghi tra Juanito e la Signora del cielo, i quali hanno tutta la freschezza e il profumo dei Fioretti francescani; il fiorire delle rose di Castiglia nel mese di dicembre a duemila metri di altezza; la guarigione di zio Bernardino dalla peste; il nome della Signora, in lingua nahutl «*Cuatlaxupeh*» ossia «colei che calpesta il serpente», tradotto spicciativamente dagli spagnoli in Guadalupe, per omofonia alla

loro Vergine nazionale dell'Estremadura; la data dell'apparizione centrale.

Intendiamo, in modo del tutto particolare e quasi quasi esclusivo, l'Immagine mariana in se stessa. E su questa vogliamo soffermarci, trascurando – per motivo di limiti di tempo – il resto.

3. Una volta conosciuti tutti gli aspetti della questione, spero che risulterà chiaro per ognuno di voi che il fatto centrale dell'evento guadalupano è l'Immagine mariana in se stessa. Qui sta la differenza sostanziale tra le immagini in pittura o scultura riferentisi alle varie apparizioni avute nei più grandi santuari mariani del mondo e questa messicana. A Lourdes e a Fatima, per esempio, si hanno figurazioni riprodotte da artisti a seguito dei dettagli forniti dal racconto dei veggenti. Sono cioè il risultato di una ricostruzione, chissà quanto fedele, fatta da un terzo personaggio, in realtà estraneo ai fatti. Nel caso nostro, invece, abbiamo una figurazione diretta. In altre parole, la nostra effigie è una rivelazione in se stessa. Chiamiamola, pure, se si vuole, la sindone mariana. In ogni caso, è questa che qui si propone quale modello d'inculturazione. È una vicenda unica.

Certo, le apparizioni a Juan Diego sono un fatto, che oggi nessuno studioso seriamente informato può mettere storicamente in dubbio, ma furono indirizzate alla persona del veggente. Sono un evento del passato, già chiuso. L'Immagine, che è ancor visibile a città del Messico, è una forma persistente di apparizione, valida per il dopo. Ne fu la continuazione viva per il Vescovo di allora, lo fu per il popolo degli aztechi, lo è per il mondo di oggi. Nel 1531 ebbe la funzione di linguaggio facilmente accessibile alla massa del popolo, ancora quasi del tutto pagano, per trasformarlo in breve tempo in cristiano e cattolico, diciamo in prima evangelizzazione. Ma è, altresì, un linguaggio che, con una serie di strabilianti scoperte, continua a esprimersi in termini moderni, sia ai fini di una seconda evangelizzazione dell'America Latina, sia allo scopo di una evangelizzazione o rievangelizzazione di tutto il mondo contemporaneo.

4. Quando un pittore vuol dipingere un quadro, a muro, su tavola, su tela, la sua prima preoccupazione è di rendere liscio e ben levigato il sottofondo su cui stendere il suo disegno e i suoi colori. Nel caso di una pittura su tela si spalma uno strato adatto a riempire gli spazi esistenti nella trama dei fili che costituiscono il tessuto grezzo. Nella Guadalupe il tessuto è costituito da fibre di cactus, materiale di natura vegetale che non può avere una durata superiore a un mezzo secolo. Ora, qui, i mezzi secoli sono nove e, in più, l'immagine a colori di Maria è impressa direttamente sulle fibre, senza sostrato di fondo. È come avere un quadro sulla superficie di un nostro dozzinalissimo sacco da trasporto. L'immagine di Maria è impressa sul rozzo mantello che Juan Diego portava addosso e nel quale aveva riposto le rose di Castiglia raccolte d'inverno a duemila metri di altezza, per portarle al Vescovo come «segno» dell'autenticità delle apparizioni. Immagine ottenuta senza previa lavorazione e in tempi ristrettissimi tra apparizione al veggente e figurazione sul suo mantello. Di più: gli strumenti d'indagine moderna, dopo aver accuratamente analizzato alcune fibre del tessuto della nostra Immagine, hanno rivelato che in essa non si trovano riscontri di coloranti di alcun genere: né vegetali, né animali, né minerali. Né, aggiungiamo noi, sintetici per la semplice ragione che i coloranti sintetici furono ottenuti per la prima volta nel secolo scorso, mentre l'immagine guadalupana è lì dal 1531. Quest'ultimo particolare fa parte del linguaggio d'inculturazione per il mondo contemporaneo.

5. Fermiamo l'attenzione sull'immagine della Guadalupe in sé. Ha l'altezza della statura umana normale e raffigura una giovane donna, con la testa leggermente piegata sulla spalla destra, i capelli nerissimi e lisci discriminati sopra la fronte, il viso dolcemente ovale; la pelle non bianca come l'europea, non bruna come quella indigena, ma di meticcìa; la tunica rosa, il mantello azzurro trapunto di stelle d'oro. Sul grembo le scendono due strisce di nastro nero, segno di un cinto che avvolge la vita; i piedi poggianti su una enorme falce di luna nera. Sotto, come a sollevarla, un es-

sere alato della stessa tinta della tunica. Le mani raccolte con le dita in su. Dietro, per tutta la lunghezza della figura, una raggiera di sole d'oro che inonda tutto l'orizzonte verso i quattro punti cardinali.

Ebbene, questa immagine è una pittografia. Ha un suo linguaggio e fornisce un messaggio chiaramente percepito dal popolo. Gli Aztechi, come non conoscevano la ruota, il carro, il cavallo, il ferro, ed avevano spade e punte di frecce di ossidiana, così non conoscevano l'alfabeto. Si esprimevano con immagini dipinte. I loro libri precolombiani riportati alla luce dimostrano come essi erano maestri nell'arte della figurazione. Sono i precursori dei fumetti senza la nuvola delle parole che escono di bocca ai personaggi.

La Guadalupe parla attraverso la sua stessa immagine, con un linguaggio inteso a volo dalla massa del popolo. È un capolavoro d'inculturazione in anteprima.

Gli Aztechi, provenienti dal nord, erano l'ultima di una lunga serie di tribù che per vari secoli s'incalzarono e si sovrapposero nel vasto altipiano centrale del territorio messicano. Essendo riusciti a dominare tutti i popoli circconvicini, li tenevano sottomessi entro una forma d'impero multinazionale. La loro religione era politeista, col dio degli dèi Huitzilopochtli, dio della guerra e del sole. E per lui praticavano i sacrifici umani e l'antropofagia.

Il sacrificio si svolgeva sulla sommità delle loro piramidi, che non finivano a punta, come quelle egiziane, ma a torre, su cui era costruito l'altare dell'immolazione. Si accedeva lassù attraverso un sistema di ripidissime scale. Le vittime erano prigionieri di guerra accuratamente scelti e previamente ingrassati. La vittima designata era messa, nuda, con le spalle sulla pietra ricurva dell'altare sacrificale. Un sacerdote le apriva il petto con un pugnale di ossidiana, ne strappava il cuore, che veniva offerto alla statua del dio. Il cadavere veniva fatto rotolare per tutta la lunghissima scala in maniera che, sobbalzando, la carne si rammollisse, e, una volta giunto a terra, veniva squartato e distribuito per essere consumato

in pasto sacro. Nel 1487, cinque anni prima dell'arrivo di Cristoforo Colombo, nell'inaugurare nel centro della capitale Tenochtitlàn una nuova gigantesca piramide, furono offerti in sacrificio migliaia e migliaia di prigionieri, catturati opportunamente in una serie di guerre cosiddette dei fiori.

Simile rito era praticato nella convinzione che l'offerta del sangue umano, l'elemento fondamentale della vita, fosse necessario alla sopravvivenza del mondo. Quando il sole tramonta, si veste di rosso, poi scompare, perché inghiottito dalla luna e dalle stelle. Nel corso della notte si svolge una battaglia cosmica. Perché il sole possa ritornare a risplendere, sconfiggendo i suoi avversari celesti, occorre spargere l'elemento primordiale della vita. Così si rimette in circolo la funzionalità dell'universo. Sicché l'uccisione dell'uomo ha valore di sacrificio, cioè di atto sacro, perché riveste una funzione di salvezza.

Quando arrivarono i bianchi, armati di spade, archibugi, cannoni, e montati a cavallo di quadrupedi che gli indigeni non conoscevano, fu facile per loro occupare il Messico, tra il 1519 e il 1521 con l'aiuto delle pestilenze, contro cui gli aztechi, isolati per millenni dal vallo di due oceani, non erano in grado di resistere, nell'incapacità biologica d'immunizzarsi contro i virus.

Con i «conquistadores» arrivò anche un piccolo drappello di missionari, ma la loro opera evangelica nel primo decennio 1521-1531, ottenne risultati assai scarsi. Tutto cambiò, si deve dire improvvisamente, quando gli aztechi ebbero modo di leggere e di capire il messaggio inculturato della Guadalupe. Ora siamo in grado di decifrarlo anche noi.

La Signora dell'immagine guadalupana è ambasciatrice di pace: pace cosmica, sociale, individuale.

Non arriva a cavallo, carica d'armi, come i bianchi, per uccidere e dominare. Sta in alto, leggera, sorretta da un piccolo inerme angelo aereo, disarmata, con le mani giunte in preghiera. È una delle tante altre, con lo sguardo abbassato verso la gente co-

mune e ha negli occhi, ossia nel cuore, come vedremo, i rappresentanti del popolo.

È una donna incinta, come indica la cintura nera portata secondo l'uso dalle donne azteche allorché attendevano un bimbo. Il Bambino, che lei porta in seno, illumina il mondo e l'umanità. I raggi solari, irradianti dal centro del suo grembo, sono diffusi dappertutto, in ogni direzione. Siamo all'alba del 12 dicembre 1531, quando l'immagine fu vista la prima volta sul tessuto del mantello di Juan Diego. In realtà, non era il 12 dicembre. Il calendario, infatti, allora usato ufficialmente in Messico, era quello importato dall'Europa, e si trovava in ritardo di dieci giorni sul calendario astronomico, e fu corretto mezzo secolo dopo dal calendario gregoriano, entrato in vigore a mezzanotte tra il 4 e il 5 ottobre 1582. Astronomicamente, dunque, era il 22 dicembre, ossia il giorno dopo il solstizio d'inverno, quando il sole, dopo aver raggiunto il massimo punto sud, ricomincia a salire sull'orizzonte, e diventa il simbolo del Sole dello spirito. È Cristo, che la giovanissima Mamma viene a dare al mondo. È Lui il pacificatore dell'universo. Nella Immagine, infatti, oltre il sole, si vedono le stelle e la luna. È la coesistenza universale, la pace cosmica già raggiunta. Non più, dunque, sacrifici umani da offrire alla divinità. L'Uomo, il Cristo, sacrificato per tutti a salvezza degli uomini, lo porta Lei. Basta con le pratiche delle vittime sacrificali e con i pasti sacri a base di carne umana.

Pace anche sociale. Lei non è una donna bianca, che si metta dalla parte degli invasori. Non è neppure un'indigena, ma una meticcía, un prodotto nuovo, segno non della distruzione ma della fusione delle razze. In America più a nord le popolazioni indigene furono via via sterminate: oggi ne restano pochi esemplari. In America Latina nasce un fatto nuovo: vincitori e vinti fondono il loro sangue per produrre una razza prima inesistente. Nel 1531 in Messico si cominciavano a vedere i campioni: bambini e bambine al di sotto dei 10 anni. Non esisteva ancora il meticcíato come problema in grande stile. La Guadalupe si presenta come prototi-

po: non guarda indietro, ma avanti, al futuro. Oggi il 65 per cento della popolazione messicana appartiene al tipo della Guadalupe. Così l'America Latina è il subcontinente più ricco di caratteristiche razziali.

7. Nella stragrande maggioranza il popolo capì questo linguaggio espresso nella mentalità della sua cultura, e si convertì in massa. Nel giro di un decennio, 1531-1541, subito dopo la Marifonia di Tepeyac, si sviluppò un vero e proprio *boom* di richieste di battesimo. Anche i più acidi avversari della Guadalupe riconoscono nell'evento questo carattere di straordinarietà, inspiegabile con i parametri storici e sociologici o con le pianificazioni pastorali fatte a tavolino. Il popolo azteco si convertì al cattolicesimo non perché arrivarono squadroni di missionari europei, ma i missionari europei giunsero a manipoli, perché c'era la richiesta interna degli indigeni a ricevere il battesimo. L'evangelizzazione del Messico non fu il prodotto di coercizioni esterne, un fatto di convenienza politica, ma un evento del tutto spontaneo e libero.

Occorre dire di più: la conversione in massa del popolo azteco, che era il più organizzato dell'America precolombiana, influì in maniera determinante alla conversione di tutti i popoli americani di lingua spagnola e portoghese, sino alle lontane Filippine, che dipendevano dalla corona spagnola.

Dico molto di più: si ebbe un nuovo continente cattolico, che oggi raccoglie il 52 per cento della popolazione cattolica del mondo. Ma ciò che più impressiona e sfugge a tutti i paradigmi sociologici e storici è che tale continente cattolico, nato al di là dell'oceano, si ottenne contemporaneamente al fatto che l'Europa, terra cattolica per eccellenza ed esportatrice tradizionale di evangelizzazione, si perdeva come continente cattolico. Strano davvero: mentre finiva un continente cattolico, come per una misteriosa legge di compensazione ne nasceva subito un altro. Quando l'immagine di Maria s'imprimeva nelle fibre del mantello di Juan Diego, vivevano ancora Lutero, Zuinglio, Calvino, Enrico VIII d'Inghilterra. Mentre Lutero si vantava di aver distrutto il Papato, la

Chiesa di Roma cominciava la sua grande dilatazione per continenti prima sconosciuti.

E se vogliamo fermarci ancora un pochino sulle verifiche delle cose strane, quarant'anni dopo Tepeyac l'ondata musulmana che intendeva sommergere l'Europa fu bloccata a Lepanto da una vittoria marinara, che il papa regnante S. Pio V riconobbe come prodigio mariano. Ebbene, non so se tutti sanno che l'Immagine mariana che dominava sulla tolda dell'ammiraglio Doria, comandante della flotta spagnola, era una riproduzione della Guadalupe, che oggi si conserva in una chiesa parrocchiale di Genova.

Sia concesso di dire che il suo materno intervento a Lepanto appare come un atto di riconoscenza, uno scambio di beni spirituali voluto dalla Meticcia di Guadalupe ai figli di Europa per quanto hanno fatto evangelicamente ai suoi figli di America.

Ebbene, se oggi si parla con insistenza di epoca mariana, prevista da Dio per salvare il mondo contemporaneo con precisi interventi della mediazione materna di sua Madre, occorre aggiungere che la prima grande mariofania della storia moderna è, appunto, quella della Guadalupe, che non si chiude entro i confini provinciali di una nazione, né in quelli più ampi dell'America Latina. Dopo tutto, Ella è ufficialmente la Patrona di tutte le Americhe. Se questo nostro periodo, nel quale viviamo, è caratterizzato – come si espressero i Cardinali nell'ultimo Concistoro di giugno scorso – dalla *notte etica* ossia, per dirla con il linguaggio di Gesù, dal «principe delle tenebre», allora si comprende meglio l'intervento anticipatore della Signora solare che calpesta il serpente. Gli aztechi precolombiani erano gli adoratori del serpente. Basta ricordare il dio *Quetzalcoatl*, ossia il Serpente piumato, a cui era dedicata la più bella piramide che oggi si ammira nel Messico, quella di Chichèn Itzá. E ricordare anche la dea *Coatlicue*, la cui statua, oggi nel Museo archeologico di Città del Messico, fu trovata proprio a Tepeyac, ed è la figura di due serpenti attorcigliati, con i due musci accostati, che formano la testa, la gonna fatta con intreccio di rettili, mani e piedi armati di artigli, una collana di

mani e di cuori umani, sul petto un gran teschio. Gli Aztechi del secolo decimosesto compresero il significato della pittura di Guadalupe e presero la decisione, si badi bene, come popolo, di accogliere la nuova civiltà del Vangelo, la divinità dell'Uomo portato dalla giovane Donna del mantello, rinunciando al politeismo, all'antropofagia, ai sacrifici umani, senza peraltro perdere le loro caratteristiche di saggezza, di dignità nella povertà, del senso della famiglia, di solidarietà, di amicizia, di rapporto con la natura, di gentilezza, di poesia, di creatività artistica, (413-414 di Puebla).

8. La Conferenza di Puebla stabilisce in tre tappe la vita culturale dei popoli dell'America Latina. Prima fase: dal secolo XVI al secolo XVIII, che costruì le basi del sostrato cattolico, configurandone identità e originalità latino-americana. Seconda fase: dal secolo XVIII alla prima metà del secolo XIX, col consolidamento dell'indipendenza delle nazioni latino-americane, e l'irruzione di anticlericalismo violento o persecutorio, che non è riuscito a intaccare la sostanza della religiosità del popolo. La terza tappa: dal Concilio Vaticano secondo in poi, caratterizzata dalla ricerca di una nuova originalità, senza mettere in discussione la fede autentica nel Vangelo.

È un dato di fatto che l'America Latina, malgrado gli sforzi insistenti e subdoli dell'anticlericalismo e delle sette, è rimasta nella maggioranza cattolica. I Vescovi ne attribuiscono il merito alla devozione verso la Guadalupe. Ne sono testimonianza i pellegrinaggi. Quello del Messico è il santuario più frequentato del mondo, dal punto di vista statistico più di Fatima e di Lourdes. La fede in Dio è impastata di marianità.

I canti popolari, per esempio, sono manifestazioni di affetto di figli, che si rivolgono alla Madre con le stesse espressioni di tenerezza delle origini. La Signora del Cielo chiamava il Veggente: *hijo mio, hijito mio*, figlio mio, figlietto mio, *Juanito, Dieguito*. E Juan Diego, si direbbe, rispondeva per le rime, chiamando la Signora: *Hija mia, Hijita mia*. Questa terminologia, nel linguaggio popolare, è rimasta ancora con la sua immediata freschezza.

L'amore verso la Vergine guadalupana è così incorporata, diciamo pure la parola, così inculturata nel sentimento religioso della massa del popolo da velare le differenze delle confessioni cristiane. Suor Marta, una suora messicana che svolge la sua attività tra le famiglie, ha raccontato a me questo fatto capitato a lei stessa. Un giorno aveva sonato alla porta di una famiglia che, senza che lei lo sapesse, era protestante. Andò ad aprire il padrone di casa, che, al vedere la Suora cattolica, esclamò come per istinto:

– Niente, niente. Noi non abbiamo nulla a che fare con lei. Noi, per grazia della Vergine di Guadalupe, siamo protestanti!

9. Nel concludere vorrei accennare, almeno di passaggio, a un fatto guadalupano nuovo, che meriterebbe una trattazione a parte. Esso è modello d'inculturazione della fede cristiana perché nel passato, per oltre quattro secoli, ha parlato con linguaggio comprensibile dalla mentalità della massa del popolo. Oggi, però, ossia nel nostro secolo si è scoperto che esso porta in sé premesse di un linguaggio più facilmente comprensibile dalla mentalità dell'uomo contemporaneo proiettato nel futuro, e ancorato a dati concreti della scienza.

Ebbene, nell'Immagine guadalupana si sono scoperti di recente, proprio a seguito di indagini scientifiche, due dati a dir poco clamorosi, che vengono incontro a tale tendenza dell'uomo moderno, e che il futuro avrà modo di convalidare e di mettere in risalto.

Mi riferisco soprattutto al fatto che l'Immagine non è pittura e che nelle sue pupille, come avviene normalmente nella visione dell'occhio vivo, vi è il riflesso di figure umane.

Che l'Immagine non è pittura è il dato emerso negli anni trenta dopo le analisi eseguite dal prof. Riccard Kuhn, un tedesco non cattolico, Premio Nobel della Chimica.

La scoperta di figure umane riflesse nell'occhio dell'Immagine è venuta in due tempi: prima a opera di un gruppo di fotografi professionisti; poi, più di recente, negli anni ottanta, da un collaboratore della NASA, il quale, usando il sistema della digita-

lizzazione valido a ottenere gigantografie da un piccolo riquadro, ha trovato negli occhi della Vergine, diremmo, un gruppo fotografico. È il messaggio dell'inculturazione moderna. La questione resta aperta. Tocca all'avvenire trovare di più. Occorre individuare i personaggi negli agganci storici. Dico solo, a titolo di curiosità, che tra le figure si nota un gruppo familiare composto di cinque persone, più la testa di una negra. Il messaggio sembra oltremodo interessante. Quanto alla negra non si riusciva a trovare una plausibile spiegazione, perché nel 1531 i negri non erano giunti in Messico. Ma dopo la scoperta del testamento di Zumàrraga, il vescovo di quell'epoca, si venne a sapere che il prelado lasciava una certa somma di danaro a una negra, che prestava i suoi servizi nel palazzo vescovile. Tutto diventa più chiaro.

10. Desidero chiudere questa mia esposizione, necessariamente sommaria, con un'osservazione di fondo, che vuole essere una sintesi. Il problema dell'inculturazione sottolinea la valenza locale, storica, nazionale, e anche continentale, del fatto guadalupano. Ma esso non esclude la dimensione universale. Nazionale e universale non sono due termini antitetici. Sono strettamente connessi. In altre parole, la Guadalupe sia pure profondamente inculturata non è una Madonna – diciamo così – provinciale. È un fatto che tocca la Chiesa universale.

NOTA BIBLIOGRAFICA

- ANTONIO CARUSO, *Per un Popolo nuovo, La prima delle grandi mariofanie della storia moderna*, Roma 1987, Effelle.
- ANTONIO CARUSO, *La Croce del Sud*, Roma 1990, Aquili.
- ERNEST J. BURRUS, *Bibliografía Guadalupeña*, Washington 1986, D.C.
- ERNEST J. BURRUS, *The Oldest Copy of the Nican Mopobua*, Washington 1981, CARA.
- PHILIP SERRA CALLAHAN, *The Tilma under Infra-Red-Radiation*, Washington 1981, CARA
- ENRIQUE D. DUSSEL, *Historia de la Inglesia en America Latina*, Madrid 1983, Mundo Negro.
- RODRIGO FRANYUTTI, *El verdadero y extraordinario rostro de la Virgen de Guadalupe*, México 1982, Especial.
- SERGE GRUZINSKI, *Nel Messico centrale dal XVI al XVIII secolo. Religione popolare e società coloniale*, in «Storia vissuta del popolo cristiano», Torino 1985, SEI.
- ANTONIO PALMESE-PIERSANDRO VANZAN, *Da Puebla a Santo Domingo*, Roma 1992, Dehoniane..
- FRANCESCO J. PEREA, *450 años a la sombra del Tepeyac*, México 1981, Editorial Universo México.
- FRANCISCO PLACIDO, *Pregón del Atabal*, México 1931, originale della Biblioteca nazionale di Città del Messico.
- MIGUEL LEON PORTILLA, *El reverso de la Conquista*, México 1970, Mortiz.
- CODICE RAMIREZ, Milano 1985, Paoline.
- CARLOS SALINAS-MANUEL LA MORA, *Descubrimiento de un busto humano en los ojos de la Virgen de Guadalupe*, México 1976, Tradición.
- JOEL ROMERO SALINAS, *Precisiones históricas de las tradiciones guadalupana y juandieguina*, México 1986, dattiloscritto.
- JOEL ROMEO SALINAS, *Juan Diego*, México D.F. 1992, Editioners Paulines.
- JOEL ROMEO SALINAS, *Eclipse guadalupano*, México D.F. 1992, Editioners Paulines.

- GERARDO SANCHEZ SANCHEZ, *Religiosidad Popular*, México 1988, De Claveria.
- GEORGE C. VAILLANT, *Aztecs of Mexico*, New York 1941, Doubleday.
- ANTONIO VALERIANO, *Historia de las apariciones de nuestra Señora de Guadalupe*, México 1956.
- AUTORI VARI, *La Madre del Señor en la fe y la cultura de México*, México, D.F., in «Actas del segundo simposio mariologico de Mézico», 1992, De Claveria.
- PRIMO FELICIANO VELASQUEZ, *La aparición de santa Maria de Guadalupe*, México 1981, Jus.
- PIERRE DE CHARENTENAY, *A proposito d'inculturazione*, in «Civiltà Cattolica», 7 1994, n. 3453, pp. 240-248.

INCULTURATION OF MARIAN PIETY IN THE PHILIPPINES

ANSCAR. CHUPUNGCO, OSB
Ateneo S. Anselmo, Roma

Filipino Catholics, who number around 84% of a population of 65 million, take great pride in being called Marian. For many this constitutes a basic difference between Catholics and Protestants. They suspect, if not accuse, the latter of being against Mary or the devotions directed to her. When American Fundamentalists particularly the sect of the «Born-again Christians» swarmed into the country a decade ago, they proselytized among Catholics especially the poor and those at the edges of Church life. As time went by, a good number of these «converts» returned to the fold of the Church, because they missed, among other Catholic religious traditions, the Marian piety, or they were simply appalled by the antagonistic behavior displayed by Fundamentalists toward Mary. Many refused to break or deface her sacred images, preferring instead to give them away.

Mary holds a key position in the life of Filipino Catholics. Her role is not confined to the religious sphere, although it is here that she is more obviously present. One need only look around to realize the extent of her presence in the people's devotional life: her images at home and in vehicles, the rosary, novenas, scapulars, pilgrimages to her shrines, May and October devotions, Mary's Saturday, processions with several images depicting different

aspects of her life and her titles, and practices related to liturgical feasts.

But religious piety is not the only place where Mary plays a role. The 1986 “people’s power” that overthrew the regime of dictatorship in the country is believed to have been effected through her powerful intervention. Indeed, her images were prominent in the place where the revolution was taking place. There the common recitation of the rosary became a weapon of peace against possible military reprisals. It calmed the spirit of the several thousands of people who braved the scene. Their confidence transformed a nervous situation into a Marian *fiesta*. Recalling the event, one participant exclaimed tearfully, «she was there, she was there!»¹. The commemorative church which was built on the site of the revolution is of course dedicated to her.

The National Catechetical Directory of the Philippines, published in 1985 by the Catholic Bishops’ Conference, explains that «the traditional Filipino devotion to Mary is grounded in Filipino Catholicism’s Hispanic roots as well as in Filipino society’s esteem and respect for women, especially mothers – itself a cultural trait fostered and deepened by the Christian faith»². If Filipino Catholics do not use the Spanish *Nuestra Señora* in conjunction with a Marian title, they address her as *Mahál na Bírhen* (Blessed Virgin) and *Ang Iná* (The Mother) or in a rather affectionate parlance, «Mama Mary». She is invoked as *the* Mother of Perpetual Help, Mother of Light, Mother of Sorrows, Mother of Peace and Good Voyage, and so forth. What this means is that Filipino Catholics normally relate to Mary as they would to a mother: she is there ever to watch over them, guide and enlighten them, rejoice or commiserate with them, and protect them from harm.

Marian piety in the Philippines is practiced to a large degree outside liturgical celebrations. There is also the tradition of

¹ *People Power. The Philippine Revolution* Manila 1987. This pictorial gathers significant photographs showing the images of Mary prominently displayed before army tanks.

² *Maturing in Christian Faith*, Manila 1985 no. 43, p. 35.

celebrating her feasts with holy Mass at her shrine or before her image. Unfortunately there is still a widespread practice, unheeded of Paul VI's *Marialis Cultus*, of combining with holy Mass the Wednesday devotion to the Mother of Perpetual Help³.

THE QUESTION OF INCULTURATING MARIAN PIETY

The question that concerns us here is the inculturation of Marian piety in the Philippines. What is being asked is whether the existing forms of piety in honor of Mary have assimilated the cultural values, patterns, and institutions of Filipino Catholics? Do they present Mary through Filipino thought, language, and art patterns? In short, the question is whether Filipinos have claimed Marian piety as part of their religious culture? It would seem that the answer is yes, they have.

To appreciate what is meant by inculturation of Marian piety it is useful to make a preliminary consideration of the components of Filipino culture that enter into dialogue with the forms of Marian piety. These components are values, patterns, and institutions⁴. Values are the principles which influence and give direction to the life and activities of the community. Examples are hospitality, leadership, family ties, honesty⁵. For Filipinos some of the highly prized values that can be integrated with forms of Marian piety are their esteem and respect for mothers, filial devotion toward them, and trusting relationship with them. This explains why the great majority of Marian devotions practiced by Filipino Catholics are steeped in the values

³ «We wish to remind those acting in this way of the conciliar norm: popular devotion must be subordinated to the liturgy, not intermingled with it». *Marialis Cultus*, no. 31, in *Documents on the Liturgy* (Collegeville 1982) p. 1220.

⁴ For a fuller treatment see A. CHUPUNGCO: *Liturgy and the Components of Culture*, in «Worship and Culture in Dialogue», (Geneva 1994), pp. 153-66.

⁵ A classic reading on Filipino values and traditions is H. de la Costa's «The Filipino National Tradition», *Challenge for the Filipinos*, Quezon City 1971, pp. 42-56. For Filipino Catholic religious traditions see A. CHUPUNGCO: *Liturgical Inculturation. Sacramentals, Religiosity, and Catechesis*, (Collegeville 1992, pp. 102-08.

which relate to mothers. The examples which follow will substantiate and illustrate this point.

The second component of culture are cultural patterns. These are the typical way members of a community think or form concepts, express their thoughts through language, ritualize aspects of life, and create environment and art. The question is how do Filipino Catholics normally relate to Mary? What is their typical pattern of thinking about her, of speaking to her, and performing rites in her honor? Do they regard her primarily as Queen, as Our Lady, or as someone who is transcendent and far above the heavens? As was noted earlier, Filipino Catholics refer to Mary as mother, unless they use the Spanish title *Nuestra Señora*. Hence, they spontaneously think of her as mother, they approach and address her as they would a mother, and they ritualize their relationship with her in the context of her motherhood. Even when they call her Blessed Virgin, the underlying thought pattern is in reference to her being mother.

The third component of culture are institutions. These are the community's traditional rites and festivals to mark various passages of life, the seasons of the year, and important anniversaries in their history and national myths. In relation to Marian piety Filipino Catholics observe religious festivals in the course of the year. The month of May brings them in pilgrimage to Mary's shrines. In many towns children walk in procession to her image in the parish church to offer flowers, the *flores de Mayo*. October is the month of the rosary. At dawn faithful gather in church or village chapels to pray the rosary. Processions with several of her images are commonly held during this month. September 8, «Mama Mary's» birthday, is now being observed with greater festivity throughout the Catholic Philippines, probably because of the Filipinos' propensity to celebrate birthdays.

It might be useful to address also the question of Marian iconography. Has there been any iconographic attempt to present Mary as a Filipino woman, as a Filipino mother? It should be noted that the traditional images of Mary in the Philippines came mostly from Spain and Mexico, and these are the images being

venerated today in important shrines⁶. Local painters and sculptors have now and then produced pictures and statues of Mary that have the native features of Filipino women. The more popular ones, old or new, are still the images of Mary with Western features. It should be said, however, that Mary's physical appearance, whether of a severe looking black image of the Mother of Peace and Good Voyage from Mexico or of a gentle-faced Filipino Mother of Light, does not in the least influence the Marian piety of Filipino Catholics.

EXAMPLES OF INCULTURATED MARIAN DEVOTIONS

From the outset it is helpful to note that the majority of today's forms of Marian piety were introduced by Spanish missionaries. Some forms were imported from abroad, like the *Salúbong* (Easter *Encuentro*), while others grew from immediate pastoral necessity, like the *Simbáng Gabí* (novena Masses at early dawn before Christmas in honor of Mary). It should be said that Filipino cultural values and patterns have been thoroughly integrated into these forms of piety, regardless of their origin. Such process of inculturation can be detected in other areas, like church architecture. The churches which the Spanish missionaries built were mostly baroque, but they all assimilated something of the Filipino environment and art. Inculturation is evident in the agenda of the early Spanish missionaries. As much cannot be said of later missionaries from other parts of Europe and North America.

1. *Mary in Filipino Devotional Literature*

Reference is being made here to a devotional book under the title of *Pasyón*, whose last revised edition was made in 1884.

⁶ See G. Casal-R. Jose: *Colonial Artistic Expressions in the Philippines*, in «The People and Art of the Philippines», Los Angeles 1981, pp. 108-11.

The book, written in several local languages, consists of 3,150 rhymed stanzas of five lines each. Much of it is a detailed account of and prayerful meditation on the passion of Christ⁷. It is chanted in several homes, and nowadays also public chapels, normally for a whole day in Lent and especially Holy Week. People drop in to sing a portion and sit afterward for a meal. Some basic ecclesial communities have made the devotion a community undertaking. For some reason this form of popular devotion is gaining ground among the younger generation even in urban areas.

This masterpiece of Filipino religious poetry projects an inculturated view of who Mary is for Filipinos. What is the image of Mary that emerges from the verses of the *Pasyón*? She is *the* mother: this is basically the *Pasyón's* theology of Mary. Hence it attributes to her the qualities of a mother as Filipinos experience them: attachment to her children, solicitude and tenderness toward them, participation in their triumph and failure.

The *Pasyón* narrates that as Jesus was about to enter into his passion in obedience to the Father's will, he bade farewell to his mother. Her immediate reaction was to argue him out of it: «What will happen to your mother, if you leave her? And will the joy of the Passover feast mean anything to her, if you are gone?» Finding no success, she prayed, or rather complained, to God: «Why sacrifice your own Son in place of those who merit punishment? Take me instead and pour out your anger on me, but spare my Son»⁸. These are surely authentic expressions of maternal instinct with which mothers normally identify themselves and for which their children love them. However, the *Pasyón* does not stop there. Mary had already said her *Fiat* at the time of the annunciation: now she would repeat it at the time of the passion. Roughly translated the verse reads:

⁷ Kasaysayan ng Pasiong Mahal (Manila 1966); see R. JAVELLANA: *Pasyon Genealogy and Annotated Bibliography*, in «Philippine Studies» 31 (1983) pp. 451-67; Idem: *Casaysayan nang Pasiong Mahal*, Quezon City 1988.

⁸ *Kasaysayan ng Pasiong Mahal*, pp. 77-80.

Though it pains me beyond all consolation,
I will bear it willingly,
because it is God's will and command⁹.

When Jesus is brought down from the cross, Mary places the lifeless body of her Son on her lap and laments in an outpouring of motherly tenderness:

Was not this the body that cast its shadow
upon heaven and earth?
Why has it dimmed and is now deprived of life?
My Son, were not these the hands which you
raised to bless all?
Why are they pierced and bleeding?
Was not this the hair I used to comb?
Why is it unkempt and stained with blood?
Jesus, where are they now whom you helped
and consoled?
Why are they not grieving your death?
My Son, this is how people repaid you
for the love you had shown them!¹⁰.

Again, there is something profoundly human and maternal in Mary's lamentations over her dead Son. One cannot miss the twinge of bitterness mixed with reproach. All this seems to paint to us a very human image of Mary as mother. To think that Mary had no such sentiments would be quite culturally shocking for Filipinos. However, the *Pasyón* concludes Mary's lamentations with words that express her *Fiat*.

The *Pasyón* of course informs us that immediately after his resurrection Jesus appeared to his mother before he showed himself to Mary Magdalen and the disciples. One underlying reason for this apocrypha might be the fact that the mother is usually the first to receive news of her children's success or failure

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.* p. 171.

in life. The meeting between the risen Christ and his mother is dramatized by the Easter *Salúbong*.

The figure of Mary stands out prominently in the verses of the *Pasyón*. Indeed she is present at all the important events of Jesus' mission, especially at the time of his passion. After the resurrection her Son greets her: «Hail, my blessed mother, my companion in suffering!¹¹». Yet, it would not be in accord with the mariological reflection of the *Pasyón* to think that Mary grasped everything that her *Fiat* involved. The *Pasyón* tells us that Jesus instructed her, reminding her of obedience to the divine will. Jesus informs her that his hour of suffering has come. «Is it possible for me», he asks her, «to disobey my Father's will?». God himself speaks to Mary about the necessity of her Son's passion and death, and exhorts her to imitate the obedience of Abraham to God's command that he sacrificed his son Isaac¹². Thus Mary grew in knowledge of God's will. Upon seeing her risen Son she exclaims: «Now my eyes which had been clouded by the darkness of pain have seen the light»¹³. Mary's life was a pilgrimage of faith.

2. Marian Piety in the Liturgical Year

The Filipino forms of Marian piety that developed around the celebrations of the liturgical year are connected with Christmas, Holy Week, and Easter.

Filipino Christmas has its *Simbáng Gabí* and *Panulúyan*. The first is also called, in Spanish, *Misa de Gallo*, because it is celebrated at early dawn or at cockrow. We are told that the Spanish missionaries kept this early schedule in order not to delay the farmers' work in the fields. Some call it also *Misa de Aguinaldo* to evoke the spirit of gift-giving at Christmas time.

¹¹ *Ibid.* p. 181.

¹² *Ibid.* pp. 78-80.

¹³ *Ibid.* p. 181.

Simbáng Gabí, as has been mentioned earlier, is a novena of solemn Masses in honor of Mary, the Mother of God. For nine consecutive dawns the faithful throughout the country flock to the churches in a festive mood. The Mass itself is anything but sober, as one would normally expect during Advent. The *Gloria* is sung daily, white vestments are used, flowers decorate the sanctuary, and musical instruments are played. Church bells are rung festively before Mass begins and in some places a music band goes around town. Thus for Filipinos the celebration of Christmas starts already on December 16 and culminates at the midnight Mass of December 25. Though Christmas is a christological feast, Filipinos have appended to it their Marian piety.

Panulúyan, on the other hand, is a street drama held on the evening of December 24 before midnight Mass¹⁴. The word refers to Mary's and Joseph's search for an inn at Bethlehem. The images of Mary and Joseph, the same that will be placed in the church's crib, are carried in procession in front of designated houses. The group sings verses expressing the couple's request for hospitality on account of Mary's condition. In rude manner they are told to look elsewhere. The procession ends in church in time for the midnight Mass.

This Marian piety in drama form gives strong accent on the value of hospitality which every Filipino cherishes as part of their cultural fabric. It is a type of piety that connects Mary with the value of Filipino hospitality. We may consider it a lesson on this virtue. What it seems to tell people is, when you refuse hospitality to the needy, it could very well be Mary to whom you say no. And there is no Filipino Catholic who would say no to *the* mother.

Holy Week witnesses two major processions along city or town streets. The images borne on decorated carriages represent holy personages of the passion: the Apostle Peter with the rooster, Veronica, Mary Magdalen, the Apostle John, Christ being flagellated, the *Ecce Homo*, the crucified Christ, on Good Friday the *Santo Entierro* or Christ in glass coffin, and finally the *Mater*

¹⁴ Maryhill School of Theology: *The Christmas Liturgy and Panuluyan*, in «The Liturgical Information Bulletin of the Philippines», 9 (March-April 1974) pp. 41-47.

Dolorosa, also named *Soledad*. The representations can include other personages or scenes, and the number of carriages can vary from seven to about a hundred; some carriages may represent the whole scene of the Last Supper. But the central image is always that of the sorrowing mother clad in mourning. As the carriage passes, people cross themselves and even genuflect as sign of veneration. As they march before her Image, devotees recite the rosary and sing hymns. One gets the impression that they are there to join in her sorrow, for the same reason that friends join a funeral cortège.

The apogee of Marian piety in the Philippines is the *Salubong* or *Encuentro*. It is a form of devotion that can be described as both procession and popular drama held at early dawn of Easter Sunday to commemorate the meeting between Mary and her risen Son. Two sets of procession, one of women accompanying the image of Mary totally veiled in black, the other of men carrying the image of the risen Christ, gather at the town square. On an elevated stage the two images are placed facing each other. A little girl dressed as angel is slowly lowered from the roof of the canopy, as she sings the *Regina Caeli* (in Latin!). As she reaches the image of Mary, she gradually unveils it. Then by some mechanism the two images are made to bow to each other as sign of greeting. In some places a young girl, carrying a white banner, dances in front of the images and recites or sings verses of Easter greeting to Mary. Then the images are carried in procession to the church for the Easter dawn Mass. In 1971 the Congregation for Divine Worship allowed *Salubong* to substitute the entrance rite of this Mass¹⁵.

There are of course theologians and pastors who oppose this very popular Marian devotion, calling it a biblical distortion. It would seem that this form of Marian piety transcends the requirement of biblical accuracy. If Mary was present at all the important events in the life and ministry of her Son from the Annunciation to Pentecost, why should she be absent from the

¹⁵ See M. ANDRADE: *Encuentro during Easter Sunday Celebrations*, Ibid. 11 (March-April 1976) pp. 50-52.

event of his resurrection? What the gospels fail to record, Marian piety affirms. It simply refuses to believe that Jesus did not appear first to his mother after the resurrection. In Filipino cultural pattern mothers are the first to get news concerning their children¹⁶.

People have observed that at the *Salubong* the image of Mary is always much larger than that of the risen Christ. The same observation is made of the folkloristic procession, called *Santakrusan*, which is held in the month of May to commemorate the finding of the cross. Queen Helena is represented by a grown-up, while Constantine by a boy. A cultural anthropologist explained that there must be some underpinning consciousness here that the mother is regarded as someone who is always bigger than her adult son or daughter. In other words, the dimensions of the images used at the *Salubong* would seem to indicate that between Mary and Jesus there always exists a mother-and-son relationship.

A journalist has claimed, and perhaps rightly, that one who has not seen the *Salubong* has not seen the Filipino Easter. The celebration of the Easter Vigil is surely the central piece of the entire season, but for Filipinos the picture has to be completed by the apparition of Jesus to his mother first thing in the morning of his resurrection.

CONCLUSION

From the foregoing discussion what emerges prominently as the theological image of Mary in Filipino piety is her being the mother not only of the Incarnate Word but also of those whom he claims to be his disciples, his brothers and sisters. It is worthy of

¹⁶ R. BROWN: *The According to John, XIII-XXI*, New York 1970 p. 981. Brown informs us that from the time of Tatian in the second century there have been elements of a tradition among the Church Fathers, like Ephraem, that it was Mary the mother of Jesus, not Mary of Magdala, who came to the tomb early on Easter morning.

note, even at this point, that in the *Pasyón* Mary calls the Apostles her sons: «Am I not your mother, and you my dearly beloved sons?»¹⁷. The Filipino Marian piety revolves around Mary's role of mother. Into this piety the Filipino cultural values, patterns, and institutions which relate to the mother have been successfully interwoven.

But Marian piety is an aspect of popular religiosity over which ecclesiastical authority cannot always exercise direct supervision. Thus the borderline between orthopraxis and superstition or merely popular misconceptions is not always clearly delineated, even in some forms of Marian piety. In cultures, like the Filipino, where the cultural system tends to attribute to mothers more influence than to fathers, Mary might be regarded by some of her devotees as being more powerful than God himself. Likewise, the pervading title of Mary as mother might lead people to approach her solely as helper and benefactor, ignoring that she is also model and exemplar in her obedience to God's will, dedication to service, and holiness of life. This is a theological area of Marian piety which needs to be critiqued and purified.

Nonetheless, one must admit that there is something theologically solid in the Filipino version of Marian piety. In Marian piety faith and culture meet and dialogue. The examples from the Filipino experience show that such dialogue can be theologically and pastorally rewarding. And even if danger signs have to be raised now and then, the foundation remains solid, namely that Mary is the mother. On this is rooted the immense and tender devotion of Filipino Catholics to Mary: she is their mother.

¹⁷ *Kasaysayan ng Pasyong Mahal*, p. 75.

LA FIGURA INCULTURATA DI MARIA: FATTO, SIGNIFICATO, RISCHI

STEFANO DE FIORES, SMM
Pontificia Università Gregoriana, Roma

Una suggestiva leggenda, sorta nell'area della Calabria, mostra l'inculturazione della figura di Maria in chiave popolare:

Nel tempo dei tempi, fra le aspre rocce dell'Aspromonte, in una valle dolcemente boschiva, s'ergeva un castello. Negli antri misteriosi, che si prolungavano nelle viscere dei monti, si eternavano gli echi fragorosi delle acque precipitanti nella notte degli abissi. In questo castello viveva una bellissima donna, la donna più sapiente dei tempi, detta Sibilla Cumana. Era con lei suo fratello a nome Marco. Dalla Sibilla le famiglie più illustri mandavano le figlie ad apprendere le arti e le scienze. Era come un giardino, ove i fiori più belli sbocciavano sorridenti al sole, ammiccante tra le vette.

[...] Allora tra le fanciulle si usava narrare i sogni della notte. Un giorno una bimba a nome Maria narrò d'aver sognato che un raggio di sole, entratole dall'orecchio destro, le era uscito per il sinistro. La Sibilla divinò il sogno. Ella capì che quella dolce creatura era destinata ad essere la madre del figlio di Dio e, presa da un impeto d'ira, volle distruggere il mezzo di tramandare l'arte, le scienze e le dottrine. Accese un gran fuoco ed ordinò alle timide bimbe di buttare alle fiamme i loro libri. Or la piccola Maria, alla quale faceva gran pena privarsene, nascose il librettino tra le vesti. La Sibilla prese ad interrogare le fanciulle, per vedere se avessero eseguito il suo volere. Giunta presso Maria, così le disse: « e tu? » e la fanciulla le rispose: « l'ho ». La Sibilla interpretò

quella risposta come affermativa, nel senso che Maria avesse dato il libretto alle fiamme, e passò oltre. Fu così, secondo questa leggenda, che si salvò la scrittura!

[...] Passarono i secoli, il castello scomparve tra fitte boscaglie e cumuli di spine ed il sole spostò il suo corso onde lasciare nella notte eterna quel luogo maledetto. Più giù, nella valle di Polsi sorge un santuario, dedicato alla Madonna, e la gente va a salutare Maria, con pellegrinaggi infiniti a piedi e a ridosso di mulo. Ognuno le porta il dono che per voto le ha promesso. Tra i piccoli e aspri sentieri il popolo porta in trionfo il simulacro di Maria, ma, allorché la statua dovrebbe essere rivolta verso levante, in direzione del luogo ove un tempo fu il castello della Sibilla, con rapido giro voltano la «bara», in modo che l'immagine volti il tergo alla grotta. Lassù, mentre fra lo scoppio dei mortaretti, lo sparo dei fucili e l'esultanza della folla, la statua, così rivolta, entra nel santuario, corruschi cirri coprono le cime. Sembra, tra il fragore delle acque udire il lamento di Marco nell'eterna imprecazione della Sibilla Cumana. Solo un cancello di ferro tra gli sterpi secolari attesta il passato¹.

Lo specifico narrativo di questa leggenda, che tuttora è sulla bocca di molti nella zona d'Aspromonte, sembra essere la continuità culturale (ed insieme il perenne contrasto) tra il sapere umano e il cristianesimo. Essa costituisce anche un originale esempio di inculturazione della figura di Maria nel popolo calabrese. La Vergine non è ritenuta straniera, ma correzionale, pienamente inserita nella comunità aspromontana, la quale si appropria di lei e la sente partecipe della propria vita. Nella *conceptio per aurem*, ricca di ascendenti pagani e patristici², la Sibilla intui-

¹Leggenda riferita da L. M. LOMBARDI SATRIANI, *La presenza di Cristo nella cultura popolare meridionale*, in *I problemi di Ulisse* 30 (1976) 81, pp. 160-161. Cf. la medesima leggenda con varianti in S. GEMELLI, *Storia, tradizioni e leggende a Polsi d'Aspromonte*, Edizioni Parallelo 38, Reggio Calabria 1974, pp. 282-286.

²Cf. la redazione armena del *Vangelo dell'infanzia* in CH. MICHEL-P. PEETERS, *Évangiles apocryphes*, vol. 2, Paris 1914, p. 97) e Agostino, *Sermo* 121,3: PL 39, 1988 («La Vergine veniva ingravidata attraverso l'orecchio»).

sce la concezione verginale del Messia e da rappresentante della saggezza umana protesta contro la scelta di strumenti meno adatti per la realizzazione dei piani divini. Maria da parte sua funge da anello di trasmissione del sapere umano antico³, che non occorre gettare alle fiamme, ma che deve essere tenuto a bada e fungere da supporto alla nuova realtà cristiana.

Di fronte a questa immagine inculturata di Maria sorgono spontanee le domande: si tratta di una Maria «altra» da Maria di Nazareth? O fondamentalmente è la stessa, ma caricata dalla fantasia popolare di ruoli certamente estranei alla figura evangelica della Vergine? Come comportarsi dinanzi a queste e ad altre leggende o canti popolari che umanizzano la Madre di Gesù facendone un modello educativo che trasmette un insegnamento di vita?⁴

Il X simposio internazionale mariologico risponde almeno indirettamente a questa problematica in quanto non solo documenta come la figura di Maria risulti inculturata nello spazio e nel tempo, ma anche offre criteri per realizzare una sua ortodossa e riuscita inculturazione⁵. Tuttavia non possiamo attendere tutto dal simposio, per il semplice motivo che mentre nella letteratura teologica recente l'inculturazione della fede sta rischiando l'inflazione⁶, in campo mariologico è la prima volta che tale tema è affrontato *ex professo* in un incontro intercontinentale⁷.

³Prima di Maria, è Iside la trasmittitrice di cultura, in quanto «era considerata colei cui si doveva l'arte dell'agricoltura e la scoperta della scrittura» (H. JEDIN [ed.], *Storia della Chiesa*, I: K. BAUS, *Le origini*, Jaca Book, Milano 1972, p. 113).

⁴Cf. L. M. LOMBARDI SATRIANI, *Il canto religioso specialmente mariano nel contesto della cultura popolare*, in «La Madonna» 26 (1978) 1-2, pp. 24-26. L'autore analizza alcuni canti meridionali dove Maria appare bisognosa di apprendistato per lasciare Gesù Bambino o è immersa nella vita quotidiana comune alla madri di famiglia (lava i panni, va alla fiera...).

⁵Cf. i criteri cristologico, ecclesiologico, antropologico e dialettico indicati nella relazione di A. AMATO, *Per una inculturazione della figura di Maria: problematiche e proposte*.

⁶«Inculturazione: ecco una parola circondata da un'innequivocabile aura e forte di un'ampia eco nella scrittura teologica di questi ultimi tre decenni» (METENA

L'inculturazione della figura di Maria è sempre esistita. Tuttavia, a differenza delle altre epoche culturali, essa incomincia ora a passare dalla storia alla coscienza, dalla realizzazione inconscia ad un'operazione consapevole. In particolare dobbiamo focalizzare, insieme ai problemi che restano aperti, alcuni punti fondamentali, come il fatto dell'inculturazione mariana attraverso il tempo e lo spazio, il suo significato e i suoi rischi.

I. FATTO DELL'INCULTURAZIONE MARIANA

Che l'immagine di Maria si sia inculturata nelle differenti aree culturali e nel corso dei secoli assumendo tratti quanto mai vari, non ci possono essere dubbi. Si può anzi affermare analogi-

M'NTEBA, *L'inculturazione nella «terza chiesa». Pentecoste di Dio o rivincita delle culture?*, in «Concilium» 28 1992 1, p.184).

⁷ Nell'8° simposio internazionale mariologico A. Amato percepisce ed esprime come una delle sfide contemporanee «l'esigenza dell'inculturazione con la riscoperta di una mariologia in 'contesto spesso originalissima nei suoi contenuti e nelle sue espressioni» (A. AMATO, *Problemi di ermeneutica e di linguaggio con particolare riferimento alla mariologia*, in E. PERETTO (ed.), *La mariologia nell'organizzazione delle discipline teologiche: collocazione e metodo*, Edizioni Marianum, Roma 1992, p. 402). Il medesimo autore ha pubblicato subito dopo Puebla (1979) un interessante articolo: *Mariologia in contesto. Un esempio di teologia inculturata: «Il volto meticcio di Maria di Guadalupe»* (Puebla, n. 446), in «Marianum» 42 1980 pp. 421-469. Ulteriori apporti in A. AMATO, *Inculturazione e mariologia*, in *Theotokos* 2 (1994)1, pp. 163-195. Già la *Marialis cultus* (1974) ha presente la problematica culturale trattando dell'orientamento antropologico del culto verso Maria; essa parla di «ambiente socio-culturale» della Vergine, oggi quasi dappertutto superato (MC 35) e afferma che la Chiesa «non si lega agli schemi rappresentativi delle varie epoche culturali» (MC 36). La lettera della Congregazione per l'educazione cattolica su *La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale* (1988) elenca tra i temi nuovi affrontati dalla mariologia post-conciliare «il problema dell'inculturazione della dottrina sulla Vergine e delle espressioni di pietà mariana» (n. 16). Per un giro di orizzonte sull'argomento cf. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Centro di cultura mariana «Madre della Chiesa», Roma 1991³, pp. 373-399 (*Mariologie inculturate*) e pp. 400-437 (*Maria e la donna nel movimento culturale contemporaneo*).

camente di lei ciò che il trovatore medievale Goffredo di Straburgo (+1220) con fine ironia asseriva di Cristo:

Il gloriosissimo Cristo
 si piega come una stoffa con cui ci si veste:
 si adatta al gusto di tutti,
 sia alla sincerità, sia all'inganno.
 È sempre come si vuole che sia.

1. Inculturazione di Maria nello spazio

Si costata con piacere che i relatori del simposio provenienti da vari paesi trasferiscono successivamente l'attenzione in quattro continenti: dalla Germania e dall'ambiente slavo (Europa) allo Zaire e al Lesotho (Africa), dall'America Latina e dagli Stati Uniti (America) all'India e alle Filippine (Asia). Per l'Australia, è presente Rosemary Goldie. I loro apporti sono da considerare ancora pionieristici, sia perché non sempre hanno potuto fruire di studi a livello globale, sia perché siamo ancora lontani da una compiuta inculturazione di Maria nelle giovani Chiese.

Il simposio ha enfatizzato la dimensione spaziale dell'inculturazione di Maria in alcune aree geografiche del mondo, offrendo un ventaglio di immagini di lei non del tutto omologabili, senza alcuna pretesa di completezza.

A. *Nei paesi germanici* - secondo l'analisi di J. Roten⁸ - l'anima tedesca si manifesta nella duplice valenza di teoria e di prassi, assetata di conoscenza e di assoluto ed insieme caratterizzata da spinta incarnazionale. Essa non solo progetta e realizza il *Marienlexikon*, opera enciclopedica di vasta erudizione in 7 volumi, ma sotto l'influsso dell'ecumenismo presenta Maria in pro-

⁸J. ROTEN, *The Theological and Cultural Image of Mary in German-speaking Countries*.

spettiva nettamente *ecclesiologica*, inserendola nella Chiesa come membro eminente, archetipo ricettivo di salvezza e modello di santità (H. e K. Rahner, O. Semmelroth, H. Köster, L. Scheffczyk, H. U. von Balthasar). Sulla stessa scia R. Guardini scorge in Maria la donna credente, mentre A. Müller preferisce insistere sulla sua pienezza di grazia e H. Köster vede nell'Annunziata la nascita della personalità cristiana. Attualmente il compito della mariologia tedesca consiste nell'evitare la potenziale dicotomia tra linguaggio simbolico e visione ecclesiologica di Maria, tra la tipologia e la persona storica di lei (F. Courth).

Passando all'Europa orientale, non dobbiamo aspettarci di trovare un'unica immagine di Maria nei *paesi slavi*, perché - come ha osservato E. Farrugia⁹ - la cultura non è purista né esclude apporti dal di fuori. Anche all'interno di una cultura omogenea come quella russa troviamo un atteggiamento positivo e uno negativo circa l'Immacolata nella scuola di Kiev e in quella di Mosca.

All'inizio del capitolo sul Grande Inquisitore, F. M. Dostoevskij racconta la leggenda secondo cui la Madre di Dio visita l'inferno e supplica il Figlio per la sospensione della pena dal Venerdì santo alla Domenica della Trinità. Questa leggenda, che Dostoevskij disprezza, è invece ricevuta dalla letteratura serba e bulgara e giunge fino ai Balcani. Poiché il tema della maternità è radicato nella cultura russa (tre madri: la terra, la Theotokos, la propria mamma), esso trova espressione nella Madre di Dio che è l'immagine teologica di Maria. Ai paesi europei orientali non piace disquisire su Maria, perché amano celebrarla nella liturgia e venerarla nelle iconi. Queste sono classificabili in quattro tipi fondamentali che si ripetono in molte varianti locali: Orante, Odigitria, Eleousa e Platytera.

L'ecumenismo non è facile con l'ortodossia, perché tra Oriente e Occidente sussistono differenze anche quando sono

⁹E. FARRUGIA, *Images of Mary among the Slaves: Living Theology in Historical Perspective*.

d'accordo. Gli ortodossi riconoscono Maria come madre spirituale, ma non come madre della Chiesa (A. Kniazeff); l'oriente ama il mistero, l'occidente vuole analizzare razionalmente. Attraverso la teologia della presenza e dell'assenza, l'oriente toglie Maria dalla pentecoste e inserisce Marco, Luca e Paolo nel cenacolo. Occorre comunque comprensione delle culture per accettare il pluralismo mariologico esistente anche tra i popoli slavi.

B. *In Africa* - nell'analisi di D. Atal Sa Angang¹⁰, della Facoltà teologica di Kinshasa - l'inculturazione muove dalla reazione dell'intelligenza e del cuore degli africani dinanzi agli enunciati di fede concernenti Maria. Nonostante la varietà di popoli e di culture, l'Africa possiede una certa unità nel modo di concepire la vita e nella relazione tra l'Essere supremo e la gerarchia degli esseri viventi e morti.

La cultura africana riserva un posto di privilegio alla madre in ragione del ruolo importante che ella svolge nella vita e nella formazione dei figli. In un contesto di sottomissione istituzionale della donna all'uomo, «mamma» è titolo d'onore e di rispetto in quanto fa riferimento alla vita. Questo dato comune spiega come il titolo di madre attribuito a Maria dal NT sia quello che parla di più al cuore africano: tutti gli altri titoli ne sono un prolungamento.

In Africa quando un uomo raggiunge un alto grado sociale, «l'onore del figlio è l'onore della madre» (in lingua lingala in Zaire: «*Lokumu ya mwana nde lokumu ya mama*»). Le madri africane si ritrovano perciò perfettamente nell'esclamazione della popolana del vangelo: «Beato il grembo che ti ha portato e le mammelle che hai succhiato!» (Lc 11,27).

Nonostante il riconosciuto valore della maternità, la verginità - sia pure limitata ad un certo periodo - non è estranea alla cultura africana, che talvolta esige la verginità nella sposa fino ad in-

¹⁰D. ATAL SA ANGANG, *Culture africaine et réflexion théologique sur la Vierge Marie*.

validare in caso contrario il matrimonio. Oppure essa impone di restare vergine ad una donna che assurge a capo di un clan. La donna-capo con la sua verginità diviene più disponibile per un contatto con il mondo degli antenati.

Infine, all'annuncio di una cattiva notizia è anzitutto la sensibilità della madre a reagire. Ciò prepara gli africani a comprendere il dolore della Madre di Gesù ai piedi della croce, quando il suo cuore è trapassato dalla spada del dolore (Gv 19, 25-26; Lc 2,35).

In definitiva il mondo africano è aperto all'accoglienza di Maria nella propria vita e può diventare luogo teologico per la comprensione vitale e venerazione di lei da parte dei cristiani¹¹. Il ricorso alla Bibbia rimane fondamentale non tanto per evitare di fare di Maria una dea (l'Africa sembra non incorrere in questo pericolo essendo di religione monoteista), quanto per riconoscere come figura centrale Cristo unico mediatore, che tuttavia è nato dalla Vergine. Ella resta una figura secondaria, ma importante per dono gratuito di Dio: tra le donne è la benedetta, tra i santi la più prestigiosa. Per la vita presente è modello di fede, per quella futura è contemplazione della gloria eterna che ci riserva il Signore.

C. *L'America Latina* rappresenta la punta avanzata dell'inculturazione della figura di Maria, come mostrano i documenti di Puebla (1979) e di Santo Domingo (1992), che sfuggono alla genericità storica e contestualizzano la Madre di Gesù in rapporto alla realtà ecclesiale e socio-culturale del continente¹². A monte dell'evangelizzazione latinoamericana si trova il «fatto gaudalupano», comprendente tre apparizioni della Vergine all'indios Juan Diego e una allo zio di questi, Juan Bernardino (1531), che determina la conversione in massa del popolo azteco e quindi dei

¹¹ Cf. anche la relazione di G. TABLA, *The adaptability of the Image of Mary (Theology, Piety and Culture) in African Culture*, svolta soprattutto in prospettiva storica in riferimento all'evangelizzazione del Lesotho.

¹² Per l'inculturazione di Maria nel documento di Puebla, cf. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, pp. 383-391.

popoli americani di lingua spagnola e portoghese. La Vergine di Guadalupe diviene modello d'inculturazione, in quanto annuncia Cristo assumendo simboli e linguaggio della cultura locale. «È un capolavoro d'inculturazione in anteprima»¹³.

Due secoli dopo Guadalupe (1717) - avverte C. Boff¹⁴ - sorge in *Brasile* il culto dell'Aparecida dopo che il pescatore João Alves ha pescato una piccola statua di Maria (36 cm). Anche qui Maria è sentita dal popolo come madre, un dato centrale nella cultura afro-brasiliana: «Il nome della madre è, nel Brasile, uno dei più potenti tabù verbali» (L. Câmara Cascudo). In questo processo di appropriazione di Maria quale madre si nasconde il pericolo di un rapporto fusionale madre-figlio, che solo il contatto con la Bibbia può purificare e oltrepassare. Infatti biblicamente Maria è madre credente, che orienta verso il Figlio (Gv 2,5) e impegna lungo la via della giustizia e della fraternità. Questa è ora la lettura delle comunità ecclesiali di base, per la quali Maria è la donna liberatrice del Magnificat, la compagna della gente, la donna nera «icona degli afro-brasiliani». I nuovi canti invocano l'Aparecida «madre del lavoratore», per la liberazione «dalle grinfie degli sfruttatori» e l'unione di tutti.

Un grosso problema teologico-pastorale è rappresentato in Brasile dal fenomeno sincretistico Iemanjá-Maria, che identifica la Vergine con Iemanjá, dea centralissima del Pantheon africano. Si avrebbe qui un'inculturazione mal riuscita, perché attuata per costrizione poliziesca da parte dello Stato, e quindi una catechesi illusoria: i brasiliani continuerebbero ad essere pagani. Oggi tuttavia, accanto alla tesi che giudica il sincretismo una degradazione, si fa strada un atteggiamento più positivo che ravvisa nel sincretismo un cammino di evangelizzazione: «meglio - si dice - un sincretismo cristiano che un puro paganesimo». La figura di Maria

¹³ A. CARUSO, *Il «fatto guadalupano» come modello di inculturazione della fede cristiana in America Latina.*

¹⁴ C. BOFF, *La figura di Maria nella cultura brasiliana.*

potrebbe esercitare su Iemanjà un effetto di fermentazione etica e spirituale. Bisogna comunque vegliare perché il cristianesimo mantenga la sua identità non cristonomica (che esclude lo Spirito santo e Maria), ma cristocentrica, inclusiva di entrambi.

D. *In America del Nord* l'inculturazione della figura di Maria - osserva Mary B. Hines¹⁵ - si trova oggi di fronte alla terza ondata del femminismo, che non si ferma alla lotta per i diritti della donna, né alla critica dell'ideale romantico della donna passiva, ma chiede la liberazione della donna da tutte le forme di dominio maschile, compresa quella del linguaggio esclusivo. In campo teologico si sviluppa una produzione qualificata da parte delle donne cristiane. Alcune di esse, come Mary Daly, preferiscono uscire dalla loro Chiesa perché la ritengono irrimediabilmente sessista e repressiva. Altre propongono una revisione della tradizione cristiana e in essa dell'immagine di Maria.

Dopo il periodo post-conciliare di silenzio e di crisi, le femministe adottano il metodo del sospetto nei riguardi dei dati tradizionali e giungono a scorgere nella Madre di Gesù non già la regina con gli occhi azzurri, ma la donna ebrea, la «sorella», immagine profetica e liberante. In questo cammino è essenziale il ritorno alla Bibbia e la fedeltà alle esigenze contemporanee. Sorgono allora nuove litanie in cui Maria è invocata madre dei discepoli e madre dei prigionieri politici. Si scorge in Maria il volto femminile della Chiesa, riflesso del volto di Dio da esprimere con immagini inclusive del maschile e del femminile. La mariologia alternativa e liberatrice di cui parla Rosemary Radford Ruether è per ora ai primi passi.

E. Due incursioni nel vasto *continente asiatico* (60 % della popolazione mondiale) offrono spaccati significativi sul rapporto dei cristiani orientali con la Madre di Gesù. In *India* - secondo

¹⁵ M. B. HINES, *The Image of Mary and Feminism in North American Culture* (in sostituzione di Rosemary Radford Ruether, impedita ad intervenire da superiore autorità).

Dominic Veliath¹⁶ - si costata una situazione di «Non-Issue» riguardo alla riflessione mariologica, che risulta assente dalla teologia indiana. In compenso la devozione mariana occupa un posto prioritario tra le devozioni popolari: Maria è onorata con preghiere specifiche, novene, digiuni e pellegrinaggi. Ella è oggetto non di speculazione ma d'invocazione; pertanto si preferiscono i suoi titoli funzionali, che la presentano come colei che intercede per noi. Elemento tipico della devozione mariana in India è il suo trascendere i limiti del cristianesimo per abbracciare induisti e musulmani. Nel dialogo interreligioso Maria è simbolo che unisce.

Secondo l'analisi di Anscar Chupungco¹⁷, nelle *Filippine* i cattolici (84 % della popolazione di 65 milioni) si rivolgono a Maria non come alla *Nuestra Señora* spagnola, ma come alla *Beata Vergine* e alla *Madre*, o più affettuosamente alla *Mama Mary*. Intorno a questo aspetto di madre non solo del Verbo incarnato ma anche dei discepoli, ruota la pietà mariana del popolo filippino, che si intreccia con successo con i valori, modelli e istituzioni della propria cultura. Poiché l'autorità ecclesiale non sempre esercita su di essa una supervisione, non è facile distinguere tra ortoprassi e superstizione. A motivo del maggiore influsso attribuito alla madre dal sistema culturale filippino, Maria può essere considerata da alcuni suoi devoti come dotata di più ampio potere che non lo stesso Dio. Perciò ella tende ad essere considerata più come benefattrice che come modello di obbedienza al volere divino. La pietà mariana necessita quindi di essere sottoposta a critica e a purificazione.

¹⁶D. VELIATH, *Indian Culture and Current Theological Reflexion on the Virgin Mary*, che riprende la relazione pubblicata in D. VALENTINI (ed.), *La teologia. Aspetti innovatori e loro incidenza sulla ecclesiologia e sulla mariologia*, Las, Roma 1989, pp. 315-327.

¹⁷A. CHUPUNGO, *Examples of the Inculturation of Marian Piety in the Philippines*.

Questo giro d'orizzonte, mentre documenta il fatto dell'inculturazione della figura di Maria pone vari problemi da esplicitare e risolvere.

2. *Inculturazione di Maria nel tempo*

È auspicabile che da questo simposio parta il via per uno studio diacronico dell'immagine di Maria nelle varie culture. Si tratta di una «storia culturale» della mariologia e del culto mariano, di cui troviamo per ora solo alcuni saggi¹⁸ ma molti elementi sparsi¹⁹.

Come ha mostrato Mercedes Navarro Puerto²⁰, la figura di Maria offerta dal NT è già incarnata non solo nelle culture semitica ed ellenistica, ma anche in quella mediterranea, più ampia e comprensiva. Questa serve a capire meglio alcuni aspetti degli episodi evangelici in cui Maria è implicata. Tuttavia, essendo impregnata della logica dell'identità e nel patriarcato, occorre superarla con una cultura aperta alla positività delle differenze. È un compito delle culture non mediterranee.

¹⁸In occasione del congresso mariologico-mariano internazionale di Malta (1983) affermavo «l'esigenza di inserire il culto mariano nell'universo culturale dei diversi periodi, sia per comprenderlo in modo realistico nella sua concretizzazione storica, sia per scoprirne le concezioni antropologiche che lo hanno ispirato, sia per non assolutezzarne le espressioni» (S. DE FIORES, *Il culto mariano nel contesto culturale dell'Europa nei secoli XVII-XVIII*, in *De cultu mariano saeculis XVII-XVIII*, vol.2, PAMI, Romae 1987, p. 1). Ho proseguito in questa linea nel congresso mariologico-mariano internazionale di Kevelaer (1987) con lo studio: *Il culto mariano nel contesto culturale dell'Europa occidentale nei secoli XVII-XVIII*, in *De cultu mariano saeculis XIX-XX*, vol. 1, PAMI, Romae 1991, pp. 9-72.

¹⁹Gli 8 volumi di G. M. BESUTTI, *Bibliografia mariana* Roma 1950-1993, non contengono il lemma *inculturazione*, tuttavia offrono vari elementi di essa nei *temi antropologici*, nella *storia della mariologia*, nell'*arte* e nel *culto locale*.

²⁰M. NAVARRO PUERTO, *Rasgos de inculturación de la figura de María en el Nuevo Testamento*.

Proseguendo in questa scia, ricordiamo alcuni esempi di inculturazione dell'immagine della Madre di Gesù nell'area occidentale, da cui derivano dei moniti e degli orientamenti preziosi per evitare alcuni rischi e imboccare il retto sentiero. Quello che appare con certezza è il nesso tra la temperie culturale ed ecclesiale e l'interpretazione epocale della figura di Maria.

a. *Maria esempio delle vergini.*

Si sa che Giustino in linea con la Scrittura chiama Maria «la Vergine». Quando cresce la stima per l'ideale della verginità in vista del regno dei cieli come stato di vita superiore al matrimonio²¹, alcuni padri avvertono l'esigenza di scorgere in Maria «ulteriori lineamenti di perfezione esemplare»²². Il primo ad imboccare questa strada sulla scia del vescovo Alessandro²³ è Atanasio d'Alessandria (+273), seguito da Girolamo e soprattutto da Ambrogio. Stralciamo alcune frasi dall'opera *Sulla verginità* di Atanasio in cui egli presenta Maria come tipo antropologico per le vergini e insieme proietta su di lei le misure ascetiche atte a conservare la castità verginale:

«Or dunque la vita di Maria, Madre di Dio, sia per tutti come fosse un'immagine ben delineata sulla quale ciascuna donna conformerà la propria verginità. È necessario infatti che conosciate voi stesse riflettendovi in lei come in uno specchio, per poi adornarvi di buone qualità. [...] Proprio per questo Maria era una vergine

²¹ Cf. lo sviluppo del concetto di verginità nel paganesimo sul fondamento comune della retorica, che influenzò il romanzo greco, in C. RIGGI, *La verginità di Maria e la castità verginale nella seconda Sofistica*, in S. FELICI (ed.), *La mariologia nella catechesi dei padri (età prenicena)*, LAS, Roma 1989, pp. 169-182.

²² G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, LAS, Roma 1981, p. 142.

²³ «Io ho udito dalla bocca del nostro Padre Alessandro «[...] avete anche un tipo di vita di Maria che è esempio e aspetto esteriore della vita celeste» (ATANASIO ALESSANDRINO, *Sulla verginità*; in G. GHARIB [ed.], *Testi mariani del primo millennio* [=TMPM], I, p. 282).

casta [...]. Non correva di qua e di là, se non quando bisognava recarsi al tempio [...] Vi si recava infatti insieme ai genitori [...]. Sotto gli occhi aveva un solo desiderio: essere sottoposta ai genitori più di una serva. [...] Quando l'arcangelo Gabriele fu mandato ad essa [...], la fanciulla non conoscendo colui che parlava con voce maschile, subito tremò, poiché non aveva dimestichezza con una voce maschile. E Maria, che aveva uno spirito puro decise di fuggire o perfino di morire, fino a che l'angelo che parlava non le tolse la paura [...]»²⁴.

Di fronte ad espressioni consimili di Ambrogio²⁵, lo storico dei dogmi mariani G. Söll scagiona il vescovo di Milano da ogni intenzione ingannatrice, pur ammettendo le forzature della sua immagine di Maria, ma finisce per dare l'impressione che il fine pastorale giustifichi affermazioni non rispondenti alla verità storica²⁶. Oggi è più facile scorgere in Atanasio e Ambrogio nient'altro che un'eccessiva inculturazione, con il rischio di una certa distorsione della figura di Maria. Giungono forse ad operare uno dei «travestimenti» di Maria e a fare di lei una «creazione riconosciuta della mitologia cristiana», come si esprime Marina Warner?²⁷ Ci sembra di no, dal momento che la tesi di fondo di Maria modello delle vergini resiste in base ai dati biblici, ma essa paga il tributo all'inculturazione producendo effetti benefici in una data epoca ma deleteri in un'altra. Basti qui pensare al rigetto femminista della figura passiva e remissiva di Maria, di cui troviamo eco

²⁴ ATANASIO ALESSANDRINO, *Sulla verginità*, in TPM 1, 282.

²⁵ AMBROGIO, *Le vergini*, 2,6-18; PL 16, 208-211; TPM 3, 163-166.

²⁶ «Nonostante i palesi anacronismi, non si deve subito parlare di falsificazione o inganno. Un pio ed accorto zelo e una forza creativa capace d'immedesimarsi dell'argomento suggeriscono al pastore d'anime simili toni e tinte. [...] Naturalmente con questo specchio di verginità ogni esegesi dell'immagine lucana di Maria risultava un po' forzata, ma lo scopo etico-religioso era raggiunto e l'autorità del grande vescovo di Milano fece divenire tosto familiare negli ambienti ecclesiastici questa presentazione della Madre del Signore» (G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, p. 143).

²⁷ M. WARNER, *Sola fra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Sellerio, Palermo 1980, p. 383.

nella *Marialis cultus*, quando nota il contrasto di «alcuni connotati dell'immagine popolare e letteraria» di lei con la sua diversa «immagine evangelica» e con le esigenze delle donne contemporanee (MC 34-37).

b. *La Madonna feudale.*

Il medioevo non solo accetta la Maria biblico-dogmatica trasmessa dai concili ecumenici, ma la incultura nel sistema feudale, adottandone antropologia e linguaggio. L'esempio classico di questa inculturazione è la preghiera di s. Bernardo esaminata da J. Leclercq:

«Nostra Signora, nostra mediatrice, nostra avvocata,
riconciliaci con tuo Figlio,
raccomandaci a tuo Figlio,
rappresentaci davanti a tuo Figlio»²⁸.

Qui appare il processo tipico del medioevo dall'identificazione Maria-Chiesa alla sottomissione della prima alla seconda, a motivo della posizione mediana della Vergine «inter Christum et Ecclesiam constituta»²⁹. In base al rigido schema piramidale del feudalesimo, Maria è la *Domina*, che *ad instar* della Signora feudale esercita i suoi diritti e può riconciliare le parti; è la *Mediatrix*, che può affidarci (*commendatio*) al Figlio purché come vassalli lo serviamo fedelmente; è l'*Advocata*, che può intervenire presso il Giudice divino e renderci presenti a lui come dono³⁰.

²⁸ PL 183,43C.

²⁹ BERNARDUS CLARAEVALENSIS, *Homilia in dominica post Assumptionem*, PL 83,432A.

³⁰ Cf. J. LECLERCQ, *La donna e le donne in s. Bernardo*, Jaca Book, Milano 1985. Cf. pure R. PERNOUD, *La Vergine e i santi nel medioevo*, Piemme, Casale Monferrato 1994, pp. 10-30.

Oggi, in una cultura che interiorizza i valori democratici, si è proclivi a ricollocare Maria nella Chiesa, come membro della comunità cristiana (cf. At 1,14) ed ad interpretare la sua mediazione *in Christo* piuttosto che, secondo lo schema feudale, *ad Christum*.

Particolare studio meriterebbe la figura di Maria nel leggendario, che si concentra nel genere dei *Miracula*, come pure nell'arte medievale, senza trascurare la teologia monastica e quella delle *Summae*³¹.

c. *L'esaltazione barocca.*

La cultura barocca, che riconosce la massima importanza alla fantasia e si esprime nella *dilatatio* di ogni realtà, non ha avuto difficoltà ad appropriarsi della figura di Maria esprimendo la sua realtà e il rapporto con lei secondo il linguaggio massimalista ed una ricca simbologia.

L'innalzamento di Maria avviene ad ogni livello: a) dal punto di vista storico-salvifico ella contribuisce attivamente alla redenzione, come afferma nel 1618 «non per excursus, sed serio» Chirino de Salazar³²; b) quanto alla santità, Maria raggiunge il vertice distanziandosi con «intervalli infiniti» dagli altri santi³³; c) ontologicamente non può innalzarsi più in alto «se non divenendo Dio» e pur restando creatura partecipa ad alcuni attributi divini (quelli comunicabili)³⁴; d) a livello di riflessione teologica sorge con Nigido il «trattato distinto e separato» di «mariologia» e

³¹ Per un primo approccio, cf. S. DE FIORES, *Il discorso mariologico nella storia della teologia*, in E. PERETTO (ed.), *La mariologia nell'organizzazione delle discipline teologiche: collocazione e metodo*, Edizioni Marianum, Roma 1992, pp. 33-88.

³² CH. DE SALAZAR, *In Proverbiis*, Paris 1619², p. 619. Cf. R. LAURENTIN, *Maria ecclesia sacerdotum*, Paris 1952, pp. 242-257.

³³ M. P. DE CONVELT, *Theatrum excellentiarum SS. Deiparae ex consociatione excellentiarum sui Filii*, Antwerpiae 1655, pp. 10 e 1019.

³⁴ H. LYRAEUS, *Trisagion marianum...*, Anteverpiae 1648, pp. 8-11.

quello sul culto mariano³⁵; e) il rapporto spirituale con Maria diviene massimale e permanente con l'affermarsi di varie forme di «spiritualità mariana», dall'*oblatio* alla vita mariaforme e alla schiavitù mariana³⁶.

Alcuni autori del Seicento partendo dai dati culturali si pongono seriamente delle questioni. Si chiedono come sia possibile affermare che Maria è santissima benché donna, cioè un essere biologicamente e intellettualmente inferiore all'uomo³⁷. Inoltre fa difficoltà attribuire a Maria titoli come «sorella» e «serva». Lezana risolve di proscrivere tra i carmelitani l'uso di chiamare Maria sorella, perché «solo con sublimi titoli deve essere interpellata la supereccelsa Madre di Dio»³⁸. De Convelt, partendo dal significato culturale di serva, pensa che non si possa attribuire tale titolo a Maria se non in senso metaforico³⁹.

Gli abusi di linguaggio sono all'ordine del giorno e giungono con Niccolò Riccardi, maestro dei sacri Palazzi, ad affermare che Maria è «un Dio creato; un finito infinito; un'onnipotente debolezza... un Dio zoppicante, dimezzato...»⁴⁰, provocando una rigorosa reazione da parte di Tommaso Campanella⁴¹.

³⁵ N. [P.] NIGIDUS, *Summae sacrae mariologiae pars prima*, Palermo 1602; *Mariale seu de devotione erga Virginem Dominam in quattuor opuscula digestum*, Palermo 1623. Cf. A. SEGOVIA, *Nota sobre el autor y el contenido de la primera «mariología»*, in «Estudios eclesiásticos» 35, (1960) pp. 286-311.

³⁶ Cf. S. DE FIORES, *Il culto mariano nel contesto culturale dell'Europa nei secoli XVII-XVIII*, pp. 16-19.

³⁷ J. M. ZAMORO, *De eminentissima Deiparae perfectione libri tres*, Venetiis 1629, stabilisce nel cap. 31 del libro II «*Foemineum sexum nihil omnium perfectioni Deiparae detraxisse*» (pp. 245 ss)

³⁸ J. B. LEZANA, *Maria patrona*, Roma 1648, pp. 140-141.

³⁹ M. P. DE CONVELT, *Theatrum excellentiarum SS. Deiparae*, pp. 1009-1012.

⁴⁰ N. RICCARDI, *Ragionamenti sopra le letanie di Nostra Signora*, Genova 1626, t. 1, p. 56.

⁴¹ [T. CAMPANELLA], *Censure sopra il libro del P.[adre] M.[ostro]*, ms. inedito, Biblioteca Apostolica Vaticana, Codice Barberini latino 4602, ff. 250-310. Cf. A. TERMINELLI, *La Vergine Maria, Madre di Dio, nel pensiero di Tommaso Campanella*,

Gli esempi potrebbero continuare mostrando la figura di Maria inculturata secondo il *modulo kenotico* di Lutero, il *paradigma severo e razionale* del pre-illuminismo di Widenfeld, la *figura viva* sperimentata e presentata al popolo da Grignon de Montfort o da Alfonso de' Liguori, il *modello in chiave di privilegio o di sentimento* in auge nell'Ottocento, l'*immagine esistenziale* elaborata da Guardini...

Inoltre sarebbe da investigare l'iconografia mariana, dove è chiaro il variare dell'immagine di Maria secondo i tempi e gli stili dei singoli artisti

II. SIGNIFICATO DELL'IMMAGINE INCULTURATA DI MARIA

Se ci limitassimo a registrare il fatto dell'inculturazione della figura di Maria senza chiederci il suo significato cadremmo in un positivismo mariologico. Esiste una molteplice *entelecheia* dell'immagine inculturata di Maria che occorre scoprire.

1. *Significato Cristologico*. Come ha osservato A. Zigenaus⁴², la madre di Gesù svolge il compito di «modello e motore dell'inculturazione». Ella infatti è una formula breve o un compendio del cristianesimo, in quanto «riunisce per così dire e riverbera i massimi dati della fede» (LG 65). Già Cirillo di Alessandria chiama la Theotokos «scettro dell'ortodossia», in quanto raggio riflesso della costituzione umano-divina di Cristo e quindi garanzia della retta fede nell'incarnazione. Giustamente Giovanni Paolo II attribuisce a Maria i titoli di «catechismo vivente» e di «sintesi del vangelo». In mancanza di un catechismo scritto, gli indios assimilarono il cristianesimo dalla figura viva della Vergine. Compi-

Facoltà teologica Marianum, Roma 1982; S. DE FIORES, *Mariologia inculturata*, pp. 18-22.

⁴² A. ZIGENAU, *Marianische Frömmigkeit als Maßstab für die Inkulturation des Glaubens*.

to di Maria resta sempre quello di dare Gesù al mondo, di condurre a lui, come dimostrano i santuari mariani dove tutto è orientato ai sacramenti della riconciliazione e dell'eucaristia. Ne consegue che perdere il culto mariano equivale a depauperare la formazione cristiana, l'intera teologia e l'evangelizzazione.

2. *Significato Mariologico.* Con l'inculturazione Maria sfugge al pericolo di essere marginalizzata dalla vita, anzi raggiunge le radici della cultura dei vari popoli. L'incontro con lei potrà avvenire selezionando ed accentuando alcuni suoi aspetti e lasciando altri nell'implicito; in compenso gli elementi assimilati sono tradotti in vita. Nella pietà popolare Maria emerge come un tu vivente e materno, con il quale si entra in contatto nella preghiera, anche se l'esemplarità di lei è avvertito non tanto nella vita di fede quanto nei momenti maggiormente difficili dell'esistenza quotidiana. Con l'inculturazione Maria è collocata nella dinamica della storia, che ella contribuisce a rendere spazio di decisione e di salvezza.

3. *Significato antropologico.* L'ingresso di Maria in una data cultura rappresenta un momento qualificante ed elevato. La sua figura di donna reale trasfigurata dalla grazia apporta una serie di benefici che i cultori di storia della mariologia, cattolici o laicisti⁴³ che siano, non mancano di enumerare.

In pieno Ottocento, A. Nicolas nota che «l'immagine della Vergine è il segno distintivo di ogni opera cristiana, e le sue devozioni sono l'alimento di ogni zelo e carità». Maria influisce nella società nella triplice direzione «della dottrina, della morale e del culto». In particolare Maria riabilita la donna liberandola dal *pec-*

⁴³ Cf. M. WARNER, *Sola fra le donne*, p. 383: «La Vergine Maria ha ispirato le forme architettoniche tra le più alte, versi tra i più commoventi, e opere di pittura tra le più belle del mondo; ha riempito uomini e donne di gioia e di fiducia; è stata una immagine dell'ideale che ha estasiato uomini e donne accendendo in loro le più nobili emozioni dell'amore, della compassione e del timore [...]».

cato nell'ordine religioso, dal *disprezzo* nell'ordine morale e dalla *servitù* nell'ordine legale. Con Maria, la donna talvolta supera l'uomo nel campo della verginità, del martirio, della carità e dell'apostolato⁴⁴.

Oggi si comprende meglio il significato di Maria per il nostro tempo, quando ci si accorge che la sua figura risponde alle attese di liberazione, di promozione e di impegno nella storia, come all'esigenza di apertura alla superiore sapienza di Dio rivelata all'uomo in Cristo e in sua madre⁴⁵. Circa le attese femministe è noto come Paolo VI additi un metodo efficace di inculturazione, quando invita la donna contemporanea a partire dal suo desiderio «di partecipare con potere decisionale alle scelte della comunità» per scoprire nella lettura evangelica come Maria «possa essere assunta a specchio» di responsabilità e impegno storico (MC 37). Pare che oggi questo approccio positivo al di là della polemica rappresenti uno stadio del cammino femminista.

III. RISCHI DELL'INCULTURAZIONE DELLA FIGURA DI MARIA

L'inculturazione del messaggio cristiano è un procedimento quanto mai complesso. Essa - come scriveva p. Arrupe nel 1978 - implica due compiti: esprimere il messaggio in una cultura e ricreare la cultura «ponendosi all'origine di una nuova creazione»⁴⁶.

Sono compiti difficili, anche quando si tratta d'inculturare la figura di Maria: la storia documenta esagerazioni, riuscite e insuccessi. In particolare bisogna guardarsi dai due seguenti scogli.

⁴⁴ A. NICOLAS, *La Vierge Marie et le plan divin*, t. 4, Poussielgue, Paris 1882⁸, pp. 283-357, 388 e 394.

⁴⁵ Cf. S. DE FIORES, *Significato di Maria per il nostro tempo*, in *Mater fidei et fidelium. Collected Essays to Honor Théodore Koehler*, in «Marian Library Studies» 17-23 (1985-1991) pp. 795-807.

⁴⁶ P. ARRUPE, *Écrits pour évangéliser*, DDB, Paris 1985, ch. 14 : *Sur l'inculturation* (testo scritto nel 1978).

1. *Infeudazione*. S'incorre in questo pericolo quando si pretende d'interpretare la figura di Maria secondo i moduli culturali correnti, anche se aberranti ed in netta antitesi con il messaggio evangelico. È il caso di femministe come Barbara Alberti che strumentalizza la Vergine di Nazareth come pseudoconferma della cultura abortista⁴⁷. Maria cessa di essere una figura profetica e innovativa per omologarsi alle mode correnti.

Alla radice di questi travestimenti di Maria sta un'eccessiva ed arbitraria inculturazione. Si esalta la cultura (*hybris*) a danno dei dati biblici normativi e del criterio cristologico, che implica non solo l'incarnazione nei valori culturali, ma anche la condanna dei disvalori. Così una cultura che squalifichi la verginità di Maria o la maternità non può avanzare verso la figura di lei, se non a patto di una conversione.

L'identificazione afro-brasiliana di Maria con la dea Iemanjá è il risultato di un'inculturazione dove la storia cattura la gloria: un caso di sincretismo, «un amalgama teologicamente inammissibile»⁴⁸, anche se può trasformarsi in una via per un recupero dell'autentica immagine di Maria.

Altre volte si danno accentuazioni inevitabili di alcuni aspetti di Maria a danno di altri. Così il Seicento ha privilegiato la condizione celeste della Vergine, rischiando di non considerarla serva del Signore e sorella. Oppure l'Africa e l'Asia rischiano di sottolineare in Maria il dato antropologico della maternità a danno dell'esemplarità nella risposta di fede a Dio. Questi dati rendono necessario il senso della sintesi e della globalità per non selezionare arbitrariamente i dati essenziali dell'*editio typica* di Maria.

2. *Dualismo fede-cultura*. Il contrario dell'infeudazione è il grave rischio della frattura tra fede e cultura denunciato da Paolo

⁴⁷ B. ALBERTI, *Vangelo secondo Maria*, Mondadori, Milano 1979.

⁴⁸ L. J. LUZBETAK, *Chiesa e culture. Nuove prospettive di antropologia della missione*, Editrice missionaria italiana, Bologna 1991, p. 428.

VI (EN 20). Invece della *mondanizzazione* della figura di Maria si ha talvolta la sua *claustrazione* nel recinto devoto, al di fuori del flusso vitale della storia. Ciò avviene quando Maria viene presentata secondo stereotipi di altri tempi (es. come donna passiva e remissiva) e venerata con esercizi di pietà chiaramente datati. In questi casi la cultura corrente decreta il rigetto dell'immagine di Maria e delle sue espressioni devote. Ciò è avvenuto nel dopocconcilio con la crisi mariologica, dovuta principalmente al mancato confronto della figura della Vergine con il mutato contesto socio-religioso. Qui si dimentica l'incarnazione e la storia a causa di uno *shock* culturale che non sopporta novità e cambiamenti.

CONCLUSIONE

Dal simposio parte il grande compito dell'inculturazione dell'immagine teologica di Maria in tutte le aree ecclesiali. Vi sono implicati i pastori, i mariologi e i fedeli, ognuno secondo il suo ministero.

L'imperativo categorico dell'*auditus culturae* impegna i mariologi a rinnovare lo statuto epistemologico della teologia mariana. Sembra ormai chiusa l'era delle sintesi mariologiche di tipo deduttivo e atemporale, che badavano a ridurre in sistema le verità o i privilegi di Maria senza curarsi della cultura del tempo.

Il mariologo non è più lo specialista conoscitore di tutto quanto è stato scritto su Maria, ma il mediatore tra la rivelazione biblica e la cultura del tempo. È il barcaiolo che fa la spola tra le due sponde umana e divina per un incontro profondo e riuscito. Egli perciò deve valorizzare al massimo la Scrittura anima della teologia e con essa la tradizione ecclesiale, ma deve conoscere il destinatario con le sue concezioni antropologiche, i modelli, le leggende, le istituzioni e ogni altra sua espressione, pena il perpetuare da parte sua la frattura tra la persona vivente di Maria e la cultura contemporanea.

E poiché oggi crescono le interdipendenze e la relazionalità, il cammino isolato del mariologo è sconsigliabile e improduttivo. La comunione e la collaborazione degli studiosi, uomini e donne, con tutte le componenti ecclesiali, in dialogo con le Chiese e le religioni, risultano improrogabili perché anche la mariologia sia un'espressione valida e collegiale in vista dell'evangelizzazione.

Alla base di tutto va posto l'*auditus Spiritus*, che guida alla conoscenza vitale della verità e unifica pentecostalmente le culture senza togliere la loro specificità. Dallo Spirito sorgerà la lode di Maria dal cuore delle chiese di antica tradizione come è scaturita un giorno dall'animo della vecchia Elisabetta (cf. Lc 1,42-45). Ancora dallo Spirito effuso da Cristo crocifisso proverrà l'accoglienza di Maria da parte delle chiese di recente fondazione come è avvenuta la prima volta nell'intimo del giovane discepolo amato (cf. Gv 19,25-27.30).

Un rapporto sentito con la Vergine Madre, modello di dedizione a Dio per tutte le religioni (cf. MD 3), eleverà le culture e si aprirà un'era migliore per l'umanità.

INDICE

	Pag.
PRESENTAZIONE	I-XI
RELAZIONI	
ANGELO AMATO, SDB., Per una inculturazione della figura di Maria. Problematiche proposte.....	7
1. Incarnazione e inculturazione.....	7
2. L'originalità culturale cristiana.....	8
3. Inculturazione: «Lex omnis evangelizationis».....	10
4. L'«auditus fidei et culturae» oggi.....	15
5. Proposte di modelli di inculturazione.....	17
5.1. Richard H. Niebuhr: «Christ and Culture».....	18
5.2. Modelli di inculturazione secondo Justin S.Ukpong.....	19
6. L'Incarnazione di Cristo e la conversione delle culture (criterio cristologico).....	21
7. L'inculturazione opera ecclesiale di discernimento nello Spirito (criterio ecclesologico).....	24
8. L'inculturazione come processo di promozione umana (criterio antropologico).....	28
9. Inculturazione come realtà di unità e pluralismo teologico (criterio dialogico).....	30
10. Il «fattore mariano» dell'inculturazione	
10.1. Maria e l'inculturazione della fede in America Latina	31
10.2. «Spiritualità mariana» come via di inculturazione della fede.....	33
11. Proposta di modelli per una Mariologia in contesto.....	35
12. Ulteriori istanze metodologico-contenutistiche.....	36
MERCEDES NAVARRO PUERTO, MC., Rasgos de inculturación de la figura de María en el Nuevo Testamento	43
1. La figura de María y la inculturación de la Biblia	43
1.0. El objeto de este trabajo, sus posibilidades y limites.....	43
1.1. Los términos	44
1.2. La Biblia, un fenómeno de inculturación	45

1.3. Supuestos básicos y vías de acceso a la figura inculturada de María en el Nuevo Testamento	46
1.4. La crítica a la lógica de la identidad o Episteme de Lo Mismo	47
1.5. Panorama general del trasfondo cultural del Nuevo Testamento	50
La vía literaria de la cultura del Nuevo Testamento	50
El trasfondo semita del Antiguo Testamento	51
Trasfondo de influencia greco-romana	52
La cultura mediterránea en los escritos del Nuevo Testamento	53
2. Rasgos de inculturación de la figura de María en Mt y Mc	56
2.1. La figura inculturada de María en el evangelio de Mateo....	56
Mt 1,1-17, la genealogía de Jesús.....	56
Mt 1, 18-2,23: María en el anuncio, nacimiento e infancia del Mesías	58
2.2. La figura inculturada de María en Mc	63
Mc 3,20-21.31-35: María ante el honor de la familia.....	63
3. La figura inculturada de María en la obra de Lucas	68
3.1. La imagen inculturada de María en los relatos de la infancia de Jesús	69
Lc 1.26-38; 39-56: la vergüenza de una virgen	69
Lc 2, 41-52: independencia materna y rito de separación ...	72
3.2. Lc 8,19-21 y 11.7-28: María y el contesto de la Maternidad	76
3.3. He 1.14: María en la nueva familia de Jesús	78
4. Rasgos de inculturación de la figura del María en el cuerpo joánico.....	80
4.1. María del cuarto evangelio: en los orígenes siempre.....	81
4.2. La mujer de Ap 12 y la figura de la Gran Madre	84
5. Rasgos de inculturación de María en Gal 4.4	88
Conclusion.....	90
 JOHANN G. ROTEN, SM., The Theological and Cultural Image of Mary in German-Speaking Countries	 93
I. Theological Culture.....	106
II. Faith Culture	118
III. Culture-oriented theological Discourse	124

IV. Religious Culture.....	130
Negative eschatology.....	130
Artificial eschatology.....	132
Broken eschatology.....	133
Literature.....	137
DOSITHÉE ATAL SA ANGANG E., Culture africaine et réflexion théologique sur la Vierge Marie, La Mère de Jésus.....	139
Préliminaires.....	139
I. La représentation de Marie dans l'Écriture et la Tradition chrétienne.....	140
1. La figure del Marie dans les Lettres pauliniennes.....	142
2. La figure de Marie dans les Évangiles.....	143
3. La figure de Marie dans les Évangiles en dehors de Mt 1,1-2,23; Lc 1,1-2,52.....	145
4. La figure de Marie dans l'Évangiles de l'enfance de Jésus (Mt 1,1-2,23: Lc 1,1-2,52).....	147
a. Marie dans la tradition de l'évangile de Matthieu.....	147
b. Marie dans la tradition de l'évangile de Luc.....	149
5. La figure de Marie dans le quatrième Évangile.....	151
6. La figure de Marie dans les Actes des Apôtres.....	152
Conclusion sur la représentation de Marie dans l'Écriture et la Tradition chrétienne.....	153
II. L'évaluation des titres de Marie à la lumière de la culture africaine.....	154
1. Le dimensions de la culture en général.....	155
2. Les principaux traits de la culture africaine.....	156
3. Les titres de Marie.....	157
a. Marie, mère et mère de Jésus.....	158
b. Marie, la mère de Dieu.....	164
c. Marie, mère et vierge.....	166
d. Marie, reine des cieux.....	168
e. Marie, Servante du Seigneur.....	168
Conclusion.....	170
III. Quelques axes de réflexion théologique de la Christologie et de la Mariologie aujourd'hui.....	170
1. Le contexte de la réflexion théologique sur la Mariologie.....	171

a. Du côté protestant.....	174
b. Du côté catholique.....	175
c. L'élargissement des horizons de la réflexion théologique.....	176
2. Les dimensions de la réflexion théologique sur la Vierge Marie.....	177
a. Pour la christologie.....	177
b. Pour la mariologie.....	177
c. La place secondaire de Marie par rapport à Jésus.....	178
Conclusion finale.....	179
1. La culture africaine.....	179
2. La réflexion théologique sur la Vierge Marie.....	180
GABRIEL M. TLABA, OMI., The Adaptability of the Image of Mary in African Culture.....	183
A bit of history.....	185
Marian devotion in Lesotho.....	188
Adaptation of marian Image.....	196
Which way adaptation.....	201
FR. CLODOVIS M. BOFF, OSM., La figura di Maria nella cultura brasiliana.....	205
La cultura brasiliana.....	205
Panorama della pietà mariana in Brasile.....	206
a) Livello storico.....	206
b) Situazione attuale.....	210
I. Nostra Signora della Concezione Aparecida.....	212
Dati storici.....	212
Significato culturale dell'Aparecida.....	216
1. Lo «sguardo» della nazione.....	216
2. Lo «sguardo» del popolo.....	221
L'ambiguità psico-sociale del rapporto Aparecida Popolo brasiliano.....	223
Un'altra ambiguità di tipo dogmatico.....	226
3. «Sguardi» particolari sull'Aparecida Maria, icona degli afro-brasiliani.....	227
Maria, icona degli afro-brasiliani.....	230
Conclusioni di questa parte.....	233

II. Il sincretismo Maria-Iemanjá.....	234
Panorama del sincretismo afro-brasiliano.....	235
a) Livello storico.....	235
b) Situazione attuale.....	236
Chi è Iemanjá.....	238
Il fenomeno sincretico Iemanjá-Maria.....	239
a) La prospettiva istituzionale.....	240
b) La prospettiva personale o della base.....	241
c) Una interpretazione recente.....	243
Considerazioni teologiche.....	244
1. Sincretismo: oggi socialmente inevitabile.....	244
2. Come giudicare l'attuale sincretismo brasiliano.....	245
3. La pastorale della Chiesa e l'inculturazione.....	247
4. Cosa può offrire alla fede la figura di Iemanjá?.....	252
Riepilogo: tre modelli di rapporto Maria-Iemanjá.....	254
III. La figura di Maria nelle comunità ecclesiali di base.....	255
1. Maria liberatrice.....	257
2. Maria compagna.....	259
3. Maria donna, e donna popolare.....	262
4. Maria, donna negra liberatrice.....	265
Osservazioni conclusive di questa parte.....	269
EDWARD G. FARRUGIA, SJ., <i>Images of Mary among the Slavs: Living Theology in historical Perspective Group-Picture with and without Lady</i>	271
1. <i>Images and the Image of the Mother of God in slavic culture.</i>	272
1.1 <i>Mary and Inculturation</i>	272
1.2 <i>Inculturation and Slavic Culture</i>	273
1.3 <i>Geographical Pluralism</i>	275
1.4 <i>Qualitative Pluralism and Purism</i>	277
1.5 <i>First and Second South Slavic Influence</i>	279
2. <i>The cultural Setting</i>	283
2.1 <i>An All-Slavic Bouquet</i>	283
2.2 <i>Some general Traits</i>	286
2.2.1 <i>The literary culture</i>	286
2.2.2 <i>The iconographic culture</i>	289
2.3 <i>The liturgical culture</i>	292

2.4	Para - Orthodoxos Sectarian Culture	293
3.	The theological culture	294
3.1	Within Slavic Orthodox theological cultures	295
3.2	Between Catholic and Orthodox Slavs	296
4.	With and without: The Meaning of cultural Analogy.....	299
4,1	The Theology of Symbol is a Theology of presence and absence.....	300
4.2	Mother of Wisdom and Mother of Sorrows.....	303
	Conclusion.....	305
MARY E. HINES, SND., The Changing Images of Mary in United States Culture		307
I.	The Women's Movement in the United States.....	308
II.	The Women's Movement and the Church in the United States	313
III.	Changing Understandings of Mary	317
	Church Documents.....	320
	Biblical Scholarship.....	322
	Wisdom and Goddess Traditions	323
	New Directions.....	323
DOMINIC VELIATH, SDB., Indian Culture and Theological		
	Reflection on the Virgin Mary.....	327
	Situating the Issue	327
1.	The Indian Context.....	328
1.1	Linguistic Pluralism	328
1.2	An Ethnic Mosaic.....	328
1.3	Religious Pluralism.....	329
1.4	Economic Disparity	329
2.	Christianity in India: A historical Résumé.....	329
3.	The contemporary Scenario in the Indian Subcontinent.....	330
4.	The emerging Theological Scene	332
5.	Mariology in India a Non-Issue.....	333
6.	Not Mariology but Marian Devotion.....	335
7.	Traits of popular Marian Devotion	337
8.	Implications of Marian Devotion for Theology.....	338

8.1	Marian Devotion: Locus for a Transition from a Lived Experience to an Articulated Theology.....	338
8.2	Marian Devotion and its effects on the Theological Paradigm.....	338
8.3	Marian Devotion at the Crossroads: Problems and Possibilities.....	340
8.4	Marian Devotion in India, a Symbol of the Theological Itinerary.....	341
9.	The Failure of Mary as a Symbol of historical Liberation in India.....	342
9.1	The Indian Approach to the Mythos of History.....	343
9.2	Marilogical Reflection in Indian Theology.....	343
9.3	An Inadequate Theological Paradigm or a Misplaced Devotional Emphasis?.....	344
9.4	Dialectical Tensions or creative Polarities?.....	345
10.	Conclusion.....	346

COMUNICAZIONI

ANTON ZIEGENAUS, Marianische Frömmigkeit Maßstab für die Inkulturation des Glaubens.....	349
I. Die Spannung zwischen Religion als Christlicher Glauben und Kultur.....	351
II. Maria als Modell und Motor der Inkulturation.....	356
a) Maria als Kurzformel des Glaubens.....	356
b) Maria als Weg zur Inkulturation.....	360
III. Das kulturkritische Moment der Mariengestalt.....	364
a) Die identität dere Mariengestalt als Grundlage für die inkulturation des Glaubens.....	364
b) Kultur und Religion: Keine Verwischung der Grenzen....	365
c) Die pneumatologische Komponente.....	367
d) Uniformität oder Pluralität christlicher Kulturen.....	367
ANTONIO CARUSO, SJ., Il fatto guadalupano come modello di inculturazione della fede cristiana nell'America Latina Nota bibliografica.....	369

ANSCAR CHUPUNGO, OSB., Inculturation of Marian Piety in the Philippines.....	385
The Question of inculturating Marian Piety	387
Examples of Inculturated Marian Devotions	389
1. Mary in Filipine Devotional Literature.....	389
2. Marian Piety in the liturgical Year	392
Conclusion.....	395
STEFANO DE FIORES, SMM., La figura inculturata di Maria: fatto, significato, rischi.....	397
I. Fatto dell'inculturazione mariana.....	400
1. Inculturazione di Maria nello spazio.....	401
2. Inculturazione di Maria nel tempo.....	408
a) Maria esempio delle vergini.....	409
b) La Madonna feudale.....	411
c) L'esaltazione barocca	412
II. Significato dell'Immagine inculturata di Maria	414
III. Rischi dell'inculturazione della figura di Maria.....	416
Conclusione.....	418

ATTI
DEI SIMPOSI MARIOLOGICI INTERNAZIONALI

1. *Sviluppi teologici post conciliari e mariologia*. (I Simposio Mariologico Internazionale. Roma, ottobre 1976), Roma 1977, 188 p. esaurito.
2. *Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo*. (II Simposio Mariologico Internazionale, Roma, ottobre 1978), Roma 1979, 220 p. esaurito.
3. *Il Salvatore e la Vergine-Madre*. (III Simposio Mariologico Internazionale, Roma, ottobre 1980), Roma 1981, 416 p.
4. *Maria e lo Spirito Santo* (IV Simposio Mariologico Internazionale, Roma, ottobre 1982), Roma 1978, 376 p. esaurito.
5. *Maria e la Chiesa oggi* (V Simposio Mariologico Internazionale, Roma, ottobre 1984), Roma 1978, 476 p.
6. *Maria nell'Ebraismo e nell'Islam oggi* (VI Simposio Internazionale Mariologico, Roma, ottobre 1986), Roma 1987, 191 p.
7. *Aspetti della presenza di Maria nella chiesa in cammino verso il duemila* (VII Simposio Internazionale Mariologico, Roma, giugno 1988), Roma 1989, 432 p.
8. *La Mariologia nell'organizzazione delle discipline teologiche: collocazione e metodo* (VII Simposio Internazionale Mariologico, Roma, ottobre 1990), Roma 1992, 527 p.
9. *La Spiritualità mariana: legittimità, natura, articolazione* (IX Simposio Internazionale Mariologico, Roma, 3-6 novembre 1992), Roma 1994, I-VII. 396 p.
10. *L'immagine teologica di Maria, oggi: fede e cultura*. Atti del X Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 4-7 ottobre 1994), Roma 1996, I-XI, 445 p.

SCRIPTA PONTICIAE FACULTATIS THEOLOGICAE
«MARIANUM»

La Collana, curata dai Professori della Pontificia Facoltà Teologica «Marianum», venne iniziata nel 1953 ed inizialmente portava il titolo di «Scripta Professorum Facultatis Theologicae Marianum». Si divide in due serie.

I SERIE

La prima serie (1953-1971) raccoglie diversi lavori, alcuni originali, altri in parte già editi sui periodici «Marianum» e «Studi Storici dell'Ordine dei Servi di

Maria». Per l'importanza e l'interesse dell'argomento svolto si è ritenuto conveniente porli a disposizione degli studiosi anche in volumi separati.

1. DAL PINO A.M., *Le bolle di Onorio IV (1285-1287) e di Nicola IV (1288-1292) ai conventi e all'Ordine dei Servi di Maria*, 1953, 78 p. esaurito.
2. LUSTRISINI P.M., *Saggio di bibliografia mariano-servitana*, 1954, 96 p.
3. BERTI C.M., *Methodologiae Theologicae Elementa*, 1955, 251 p.
4. MEO S.M., *Immacolata Concezione ed Assunzione della Vergine nella dottrina del P. Cesario Maria Shguanin O.S.M.*, 1955, 88 p.
5. PERETTO E.M., *La mariologia del Protovangelo di Giacomo*, 1955, 88 p.
6. ROSCHINI G.M., *Duns Scoto e l'Immacolata*, 1955, 76 p.
7. ROSCHINI G.M., *I Servi di Maria e l'Immacolata*, 1955, 164 p.
8. SPADAFORA F., *L'escatologia in San Paolo*, 1957, 196 p. esaurito.
9. MEO S.M., *Vita ed opere del P. Cesario M. Shguanin (1692-1769)*, 1958, 76 p.
10. DAL PINO A.M., *Il P. Gerardo Capassi (1653-1737) e la sua corrispondenza con Schelstrate, i Bollandisti e i Maurini*, 1958, 62 p.
11. ROSCHINI G.M., *Lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita e la morte di Maria SS.ma*, 1958, 72 p.
12. BESUTTI G.M., *Bibliografia Mariana*, III, 1952-1957, 1959, 356 p.
13. BUFFON V.M., *Lourdes nel centenario*, 1960, 190 p.
14. BERTI C.M., MEO S.M., TONIOLO E.M., *De ratione ponderandi documenta Magisterii ecclesiastici*, 1961, 50 p.
15. ROSCHINI G.M., *La maternità spirituale di Maria presso gli scrittori latini dei secoli VIII-XIII*, 1961, 78 p.
16. *La Facoltà Teologica «Marianum»*, 1950-1965, 1966, 188 p.
17. BESUTTI G.M., *Lo schema mariano al Concilio Vaticano II, Documentazione e note di cronaca*, 1966, 287 p.
18. MALEJ W., *Bibliographia mariana Polonorum*, 1958-1966, 1967, 50 p.
19. *La Facoltà Teologica «Marianum»*, *Relazioni per gli anni accademici 1964-1965 e 1965-1966*, 1967, 24 p.
20. BERTI C.M., CALABUIG I.M., *Saggio di prece eucaristica per le festività mariane*, 1967 (ristampa del 1970), 48 p.
21. BERTI C.M., CALABUIG I.M., *Saggi di Canone Eucaristico per le Messe delle Ordinazioni, Nozze, Esequie e degli Infermi*, 1968, 70 p.
22. BESUTTI G.M., *Bibliografia mariana*, VI, 1958-1966, 1968, 520 p.
23. *Relazione sull'anno accademico 1966-1967 della Facoltà Teologica «Marianum»*, 1968, 17 p.
24. *Relazione sull'anno accademico 1967-1968 della Facoltà Teologica «Marianum»*, 1969, 19 p.
25. PERETTO E.M. *Ricerche su Mt 1-2*, 1970, 122 p. esaurito.

26. BERTI C.M. *Tentativo di preghiera eucaristica penitenziale*, 1970, [133] - 157 p.
27. *Relazione sull'anno accademico 1968-1969 della Facoltà Teologica «Marianum»*, 1970, 23 p.
28. BERTI C.M., *Preghiera eucaristica penitenziale nella luce biblica e patristica*, 1971, 63 p.

«NOVA SERIES»

La nuova serie, iniziata nel 1977, presenta *solamente studi originali* che interessano le scienze religiose e in particolare la mariologia. Si tratta sia di lavori a carattere monografico, sia di opere collettive.

29. [1] PERETTO E. M., *La giustizia. Ricerca sugli autori cristiani del secondo secolo*, 1977, 350 p.
30. [2] *Sviluppi teologici postconciliari e mariologia* (I Simposio Mariologico Internazionale, ottobre 1976), 188 p.
31. [3] SERRA A.M., *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2, 1-2 e 19, 25-27*, 1977, 489 p.
32. [4] *Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo* (II Simposio Mariologico Internazionale, Roma, ottobre 1978), 220 p.
33. [5] BESUTTI G.M., *Bibliografia mariana*, VI, 1973-1977, 1980, 427 p.
34. [6] *Il Salvatore e la Vergine-Madre* (III Simposio Mariologico Internazionale, Roma, ottobre 1980), 416 p.
35. [7] MACCAGNAN B., *Isaia 61,10. Lettura culturale nella solennità dell'Immacolata*, 1982, XXII, 222 p.
36. [8] SERRA A.M., *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Lc 2, 19.51b*. 1982, 379 p.
37. [9] BESUTTI G.M., *Pietà e dottrina mariane nell'Ordine dei Servi di Maria nei secoli XV e XVI*, 1984, 127 p.
38. [10] PEDICO M. (Sr. Marcellina), *Segni della presenza di Maria nella storia dell'antica Diocesi di Adria (1563-1818)*, 1988, 280 p.
39. [11] BESUTTI G.M., *Bibliografia mariana*, VII, 1978-1983, 1988, 721 p.
40. [12] PIGNATARO A. (sr. M. Agnese), *Emilia Pasqualina Addatis (1845-1900)*. Fondatrice delle suore Serve di Maria Addolorata di Nocera (Salerno). Storia e spiritualità, Roma 1989, 185 p.
41. [13] GALASSI A. G., *Il rinnovamento culturale dell'Ordine dei Servi di Maria dal 1940 al 1968 in Italia*, Roma 1989, 152 p.

42. [14] *I Sette Santi nel primo centenario della canonizzazione: 1888-1988*. Convegno di studio promosso dalla Pontificia Facoltà Teologica «Marianum» in collaborazione con l'Istituto storico O.S.M. Roma, 3-8 ottobre 1988. Roma 1989, 610 p.
43. [15] DE FEO A.M., *L'etologia di K. Lorenz e la socio-biologia di E.O. Wilson*. Due paradigmi per un'etica naturale ed evolutiva. Roma 1990, 312 p.
44. [16] ERTLHER P.M., *La Madonna delle Grazie di Pesaro*. Origini e primi sviluppi del santuario (1469-1687), 2 voll. Roma 1991, 880 p.
45. [17] COSIMO DA FIRENZE, O.S.M., *Operetta nuovamente composta a consolazione delli devoti religiosi frati de servi della Vergine Maria (Verona 1521)*, nuova edizione a cura di Giuseppe M. Besutti O.S.M. Roma, 1993, 62 p.
46. [18] BESUTTI M., *Bibliografia Mariana*, VIII, 1985-1989. Roma, 1993, XX-828 p.
47. [19] PERRELLA, M.I., «vota» e i «consilia» dei vescovi italiani sulla mariologia e la corredenzione nella fase antipreparatoria del Concilio Vaticano II. Roma, 1994, XII-268 p.
48. [20] *Storia e profezia nella memoria di un frate santo*. Atti del Convegno di studio nel primo Centenario della morte di S. Antonio Pucci dei Servi di Maria, Roma, 1994, 558 p.
49. [21] BONANI G.P. - BONANI S.B., *Maria Lactans*, Roma, 1995, 140 pp., tavole ill.
50. [22] MURARO M.M., *L'addolorata di Rovigo, storia-culto- spiritualità*, Roma, Marianum, 1955, 244 pp., 8 tavole illustrate.
51. [23] BARCARIOLO P. SMACH, *la Vergine Maria nell'omiletica del servo di Dio Emilio Venturini*, Roma, 1955, 606 pp.
52. [24] PERETTO E., *Saggi di Patristica*, Roma 1996, 400 p.

MARIANUM

EPHEMERIDES MARIOLOGIAE

CURA PONTIFICIAE FACULTATIS THEOLOGICAE «MARIANUM»

ORDINIS FRATRUM SERVORUM s. MARIAE

La Rivista «Marianum» è pubblicata fin dal 1939 dai Professori Servi di Maria dell'omonima Pontificia Facoltà Teologica di Roma.

Si propone di far conoscere i risultati di lavori e ricerche nel settore mariologico, specialmente nelle prospettive cristologiche, ecclesiali ed ecumeniche.

La figura di Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa è studiata sotto gli aspetti dottrinale, storico-culturale, letterario ed artistico.

La Rivista, anche attraverso cronache, recensioni, rassegne e bibliografia, dedica particolare attenzione ai vari movimenti di idee ed ai problemi che ne derivano.

È aperta alla collaborazione di tutti gli studiosi ed accoglie contributi redatti nelle principali lingue.

La Rivista realizza il programma con le rubriche:

I. - **STUDI:** saggi più impegnativi e di maggiore estensione, che contribuiscono al progresso scientifico.

II. - **DOCUMENTAZIONE:** atti, discorsi, lettere del Papa, delle Conferenze Episcopali e dei Vescovi sulla Madonna.

III. - **MISCELLANEA:** scritti di minore estensione, rassegne bibliografiche, altre note informative.

IV. - **CRONACA:** notizie varie di interesse culturale.

V. - **BIBLIOGRAFIA:** recensioni critiche, presentazione di altre opere, elenco dei libri ricevuti, bibliografia retrospettiva.