

LA VIA «ANTROPOLOGICA» E «INCULTURATA» DI PUEBLA

di Angelo Amato

1. *L'incarnazione di Cristo, evento di rivelazione di Dio e dell'uomo*

Siamo nel periodo liturgico del Santo Natale. Il Natale è l'evento salvifico dell'incarnazione del Redentore. Il Figlio di Dio, eterno, creatore, immortale e trascendente, diventa creatura mortale, storica, immanente. «O Logos sarx eghéneto» dice S. Giovanni (1, 14). Il Verbo eterno cioè si fa storia: si fa volto umano, gesto umano, cultura e lingua umana, cuore voce e parola umana. Dio diventa uomo, perché l'uomo mediante questa sua kenosi redentiva possa diventare come Dio, figlio di Dio. Nel volto umano di Gesù noi scorriamo il volto divino di Dio. Gesù è il volto umano di Dio. Egli è l'immagine del Dio invisibile (Col 1, 15), l'irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza (Ebr. 1, 3). In lui Dio stesso ha parlato (cfr Eb 1, 2) e ha mostrato il suo essere e il suo volto glorioso: «Chi ha visto me - si legge in S. Giovanni - ha visto il Padre» (Gv 14, 9). In Cristo, infatti, il Dio vivente si rivela non «di spalle», come a Mosé (Es 33, 23), ma con il suo stesso volto glorioso. Giustificato lo stupore gioioso di Giovanni, che costituisce poi il nucleo della nostra fede cristologica: «noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità» (Gv 1, 14).

L'incarnazione di Cristo, la sua umanità è la via per eccellenza per arrivare a Dio, per conoscere la vita divina: «Chi ha visto me ha visto il Padre» (Gv 14, 9). L'umanità del Cri-

sto rivela anche il vero essere dell'uomo, creatura di Dio e in dialogo di amore con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Cristo uomo è allora via privilegiata non solo per la conoscenza del mistero di Dio Uno e Trino, ma anche per la conoscenza del mistero dell'uomo come creatura di Dio. Ecco cosa significa la via antropologica per la conoscenza di Dio e dell'uomo in Cristo: nell'umanità del Cristo noi conosciamo Dio e l'uomo. Già nell'uomo «fatto a immagine e somiglianza di Dio» noi possiamo avere una via di conoscenza di Dio. Nel Cristo, nel Figlio di Dio fatto uomo, questa immagine e somiglianza diventa splendore del volto stesso di Dio. Per cui l'umanità di Cristo mi rivela il mistero di Dio e dell'uomo e può essere e di fatto lo è via di rivelazione di Dio e dell'uomo.

2. *La via «antropologica» per la conoscenza di Maria*

Analogamente a quanto si è detto per Cristo, si può dire ora di Maria. Attraverso lo studio più attento del suo essere umano e del suo essere «donna» noi possiamo approfondire il mistero della Vergine Santissima. Noi possiamo conoscerla meglio. Il nostro fine è quello di percorrere brevemente una delle tante vie di conoscenza di Maria: quella «antropologica». Quella via cioè che parte dal fatto che Maria è un essere umano, anzi è una «donna». E da questo fatto fondamentale ricava, sulla solida base dei dati scritturistici, del magistero della Chiesa e della tradizione, ma anche degli studi recenti in questa direzione, una migliore conoscenza della Vergine Santissima e del suo sempre più alto valore paradigmatico per il cristiano di oggi.

Per non impegnarmi in una trattazione teorica ipotetica intendo riferirmi in questo mio intervento alla via percorsa in questa direzione dal documento di Puebla, documento saldamente ancorato alla tradizione ma anche provvidenzialmente aperto a una considerazione più profonda della figura della Vergine Santissima.

3. *L'opzione ecclesiologica della Mariologia di Puebla*

Sappiamo che mentre in Medellín (1968) abbiamo un silenzio inspiegabile su Maria, in Puebla Maria recupera tutta la sua rilevanza teorica e pratica nel quadro della teologia latinoamericana. In corrispondenza, infatti, con la figura di Cristo liberatore, anche Maria viene presentata nell'attuale *humus* culturale dell'AL. Il contesto esplicito infatti della trattazione mariologica in Puebla non è teorico, ma è concretamente il continente latinoamericano. Non si tratta di semplice relazione geografica, socio-culturale o storica, ma di riferimento teologico profondo: di reinterpretazione dei disegni di Dio nei confronti dell'AL oggi. E quindi di reinterpretazione della figura di Maria nell'azione evangelizzatrice della Chiesa cattolica nell'AL.

Diciamo subito che nei circa quaranta paragrafi che Puebla dedica a Maria, il principio unificante della mariologia non è affatto quello antropologico, ma quello ecclesiologico. È ancora aperta la discussione sul cosiddetto «principio mariologico fondamentale», su quel principio cioè che non solo riconduce all'unità i vari elementi della mariologia, ma che soprattutto riesce a mettere più chiaramente in luce che cosa Dio ha voluto comunicare di sé, dell'uomo e della sua salvezza in Maria e, per mezzo di Maria, all'intera umanità.

Alcuni negano l'esistenza e la legittimità di un principio unificante in mariologia, limitandosi alla semplice presentazione storico-salvifica degli eventi mariani o alla loro comprensione ecumenica in stretto riferimento alle verità del Credo. Altri invece pensano di poter trovare questo principio fondamentale o nella maternità divina di Maria, o nella sua relazione a Cristo, o nella sua relazione alla Chiesa. Ci sono autori che vedono tale principio da un punto di vista antropologico: Rahner ad esempio così esprime tale principio: Maria è la redenta nel modo più perfetto. E Boff lo vede nel «femminile», inteso non come categoria antropologica o sociologica, ma come categoria teologica: Ci si può chiedere - dice al riguardo il teologo brasiliano - qual è il disegno di Dio

su Maria, sul femminile, sulla storia?

Di fronte a queste varie possibilità Puebla opta per il principio ecclesiologico. Il discorso di Maria viene infatti inserito nell'ambito della Chiesa: è all'interno della realtà della Chiesa che si presenta la figura e l'opera di Maria, scoprendo così i disegni rivelati da Dio in Maria e per mezzo del suo evento all'uomo latinoamericano. Nell'ambito delle tre grandi verità, che il documento pone al centro del dinamismo evangelizzatore Cristiano - Cristo - Chiesa - Uomo -, Maria si trova soprattutto in relazione alla verità sulla Chiesa, come ponte tra Cristo e l'Uomo. Per questo essa viene presentata come Madre e Modello della Chiesa latinoamericana e più concretamente come Madre e Modello dell'uomo e della donna latinoamericana. È di quest'ultima paradigmaticità che noi intendiamo parlare in questo momento.

4. *La dimensione antropologica della paradigmaticità di Maria*

Puebla ribadisce con particolare enfasi il ruolo di Maria nell'incarnazione di Cristo:

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

Non solo. Maria diventa la creatura nuova, la Nuova Eva:

«In Maria si manifesta in modo sublime che Cristo non annulla la creatività di coloro che lo seguono. Maria è la creatura associata a Cristo, che sviluppa tutte le sue capacità e responsabilità umane, fino ad arrivare ad essere la nuova Eva a fianco del nuovo Adamo. Con la sua libera cooperazione alla nuova alleanza di Cristo, è la grande protagonista della storia» (n. 293).

Mettiamo più a fuoco queste affermazioni di Puebla su Maria, la protagonista della storia. Con tale accentuazione Puebla intende vedere in Maria un modello di umanità.

Maria cioè svela all'uomo il mistero profondo del suo essere uomo. È Lei, infatti, la creatura interamente rinnovata dalla grazia di Dio e diventata quindi vera immagine dell'uomo nuovo redento in Cristo. L'Immacolata Concezione e l'Assunzione sono i tratti decisivi di questo rifacimento, di questa ricreazione dell'uomo. Sviluppando le virtualità antropologiche di questi due dogmi, Puebla esalta l'armonia esistente tra l'ordine della creazione e quello della grazia:

«L'Immacolata Concezione ci offre in Maria il volto dell'uomo nuovo redento da Cristo, nel quale Dio rinnova, 'in modo ancora più mirabile' [...], il progetto del paradiso. Nell'Assunzione ci si manifesta il senso e il destino del corpo santificato dalla grazia. Nel corpo glorioso di Maria la creazione materiale comincia ad avere qualcosa del corpo risuscitato di Cristo»¹.

La riproposizione di questa realtà cristiana dell'uomo diventa particolarmente significativa oggi in un continente che purtroppo ospita il grave «peccato contro la dignità umana, peccato rigoglioso in America Latina: in quanto distrugge la vita divina nell'uomo, questo peccato costituisce il danno maggiore che una persona possa inferire a se stessa e agli altri»². Proprio per recuperare in pieno questa dignità perduta, Puebla ritiene che le verità e i misteri mariani non possono non illuminare beneficamente «un continente dove la profanazione dell'uomo è un fatto costante e dove molti si ripiegano in un passivo fatalismo»³: «In Maria abbiamo riscontrato la figura concreta nella quale raggiunge il suo culmine ogni liberazione e santificazione in seno alla Chiesa»⁴. E conclude:

«Dinanzi a Cristo e a Maria devono essere rivalutati in America Latina i grandi lineamenti della vera immagine dell'uomo e della donna: tutti fondamentalmente eguali e membri della stessa stirpe, pur nella diversità di sesso, lingua, cultura e forma di religiosità, abbiamo per vocazione comune un unico destino che, includendo l'annuncio gioioso della nostra dignità, ci converte in evangelizzati ed evangelizzatori di Cristo in questo continente»⁵.

Affermata in modo concreto la concezione che il cristianesimo ha dell'uomo e della donna, della loro assoluta parità e dignità, Puebla introduce alcuni elementi nuovi nella riflessione teologica contemporanea. Sebbene non ancora sufficientemente delineati nelle loro più decisive implicanze, essi servono già ad arricchire notevolmente l'immagine cristiana della donna oggi.

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

Coscienti dell'ingiusta situazione di «emarginazione» di cui sono vittime le donne in genere e quelle latinoamericane in modo particolare⁶, e decisi a cogliere l'impegno per la promozione umana e cristiana della donna come un autentico «segno dei tempi»⁷, i Vescovi latinoamericani, volgendosi a Maria, fanno questa enfatica affermazione di principio: «Maria è donna»⁸. L'asserto che include ricchezze insospettite si pone nell'odierno contesto culturale, dinamicamente teso su scala mondiale all'adeguata decifrazione e affermazione dell'essere donna. Anzi, fermamente deciso a un cambio epocale, segnato dal passaggio da una società sostanzialmente patriarcale, fondata sul predominio del maschio e della razionalità, a una società centrata sulla «persona» umana in quanto tale, e sull'equilibrio delle sue componenti maschili e femminili, fatte di razionalità e di oggettività, ma anche di intuizione e di soggettività. Da una società, insomma, del *logos* a una società della *sophia*.

A questa avventura intorno alla cifra donna e all'esatta delineazione dell'autentico statuto dell'essere donna, sta

contribuendo un'agguerrita ricerca interdisciplinare⁹. Dall'approssimazione fenomenologica al femminile e da quella filosofica possiamo dedurre, ad es., le seguenti affermazioni fondamentali su una corretta grammatica del femminile: la differenza dei sessi, la loro inclusività e reciprocità, la loro storicità (fatta spesso di una dialettica in genere di predominio dell'uomo sulla donna), l'originalità storica (che concretamente attribuisce al femminile quanto concerne la dimensione della vita, dell'interiorità, della misteriosità, della religiosità, della tenerezza), l'unità nella differenza¹⁰.

L'interrogazione teologica, venuta alla ribalta in questi ultimi anni soprattutto in relazione al problema del sacerdozio della donna nella Chiesa (cfr la dichiarazione *Inter insigniores* del 1977)¹¹, cerca a sua volta di determinare il significato del femminile alla luce della rivelazione cristiana¹². Questa problematizzazione segue una duplice catena di domande: in che senso e fino a che punto il femminile costituisce una ridefinizione originale dello stesso essere uomo; in che senso e fino a che punto il femminile può essere un tramite e una via, che Dio stesso percorre per manifestarsi all'uomo e per dar così una più articolata rivelazione del suo essere e del suo agire. Come risposta immediata e sintetica a tali interrogativi alleghiamo qui alcuni principi di una recente sintesi teologica del femminile: 1) uguaglianza creazionale dell'uomo e della donna; 2) differenza e reciprocità dell'essere uomo o donna; 3) il femminile come rivelazione di Dio; 4) Maria, come principio femminile di salvezza, non solo perché è la pienezza di realizzazione del femminile come vergine e madre, ma anche nel senso di una relazione intima, mediante il mistero dell'incarnazione, alla persona del Salvatore; 5) la pienezza del femminile si trova non nell'uomo ma in Dio¹³.

Da ciò si deduce l'originalità teologica del femminile, insieme al maschile opera suprema di Dio, creata anch'essa a immagine e somiglianza di Dio. Sì che le caratteristiche del femminile - vita, tenerezza, mistero, interiorità, dolcezza - sono via di accesso a Dio e trovano in lui il loro compi-

mento. Si scopre inoltre che spesso Dio ha rivelato se stesso attraverso il femminile: la tematica della *Sapienza* e le caratteristiche legate all'immagine materna di Dio nel Vecchio Testamento veicolano aspetti dell'essere e dell'agire di Dio¹⁴.

Tutto ciò la tradizione cristiana l'ha visto compiutamente realizzato in Maria, che sintetizza l'apice della realizzazione del disegno di Dio relativo al femminile. Partecipando, nella specifica originalità di vergine e madre, al piano divino della redenzione e rivelando nel suo volto materno la tenerezza infinita dell'essere stesso di Dio. Con una intuizione di autentica sapienza cristiana, così un campesino colombiano sintetizza la rivelazione materna di Dio in Maria: «La Virgen Santísima es para mí, junto con Cristo, la revelación clara de Dios»¹⁵.

A questo quadro teologico molto aperto e nuovo si richiama Puebla quando afferma che Maria è donna, esplicitando compiutamente l'originalità del «femminile» mariano:

«È 'la benedetta fra tutte le donne'. In lei Dio ha conferito alla donna una dignità di dimensioni insospettate. In Maria il Vangelo ha penetrato la femminilità, l'ha redenta ed esaltata. Ciò è di capitale importanza per il nostro orizzonte culturale, nel quale la donna dev'essere molto più valorizzata, mentre si sta definendo più chiaramente ed ampliamente la parte che le compete nella società. Maria è garanzia della grandezza femminile, indicando il modo specifico dell'essere donna, con quella sua vocazione a essere anima, donazione capace di spiritualizzare la carne e di incarnare lo spirito»¹⁶.

Puebla vede inoltre in Maria il paradigma della partecipazione della donna al piano salvifico di Dio e della Chiesa. Nella Chiesa, infatti, «la donna partecipa dei doni di Cristo e diffonde la sua testimonianza»¹⁷

«come Maria nell'Annunciazione, accettando incondizionatamente la Parola di Dio; nella Visitazione, servendo e annunciando la presenza del Signore; nel Magnificat, cantando profeticamente la libertà dei figli di Dio e il compimen-

to della promessa; nella Natività, dando alla luce il Verbo di Dio e offrendolo all'adorazione di tutti quelli che lo cercano, siano essi semplici pastori o sapienti venuti da terre lontane; nella fuga in Egitto, sopportando le conseguenze dei sospetti e della persecuzione di cui è oggetto il Figlio di Dio; di fronte al comportamento misterioso e adorabile del Signore, conservando tutto nel suo cuore; in una presenza attenta alle necessità degli uomini, provocando il "segno messianico", favorendo la festa; al momento della croce, forte, fedele e aperta ad accogliere in modo materno e universale; nell'ardente attesa, con tutta la Chiesa, della pienezza dello Spirito; nell'Assunzione, celebrata nella Liturgia come la Donna, simbolo della Chiesa dell'Apocalisse»¹⁸.

Oltre che esemplare supremo di realizzazione femminile, Maria è, anche per Puebla, rivelazione del volto materno di Dio. Essa è «una presenza e un sacramentale dei lineamenti materni di Dio»¹⁹. E contestualizzando la rivelazione materna di Dio in Maria nell'ambito latinoamericano, aggiunge:

«Sin dalle origini - nella sua apparizione di Guadalupe e sotto questa invocazione - Maria ha costituito il grande segno, dal volto materno e misericordioso, della vicinanza del Padre e di Cristo, con i quali ci invita a entrare in comunione»²⁰.

5. *Un nuovo orizzonte mariologico*

In conclusione, la mariologia di Puebla si pone in un nuovo orizzonte teologico, presentando Maria non tanto nella prospettiva devozionale di oggetto passivo di venerazione e di culto, quanto soprattutto nel suo aspetto profondamente dinamico e profetico di maternità ecclesiale e di paradigmaticità umana. Pur assicurando inequivocabilmente a Maria tutta la sua densità biblica e dogmatica tradizionale, Puebla immette con sapiente equilibrio nel suo programma di evangelizzazione tutti i fermenti e gli apporti positivi del contemporaneo discorso teologico sull'inculturazione della fede, sulla religiosità popolare, sulla liberazione integrale, sulla rivalutazione del femminile in quanto tale. Ed è a partire da questa salda coscienza di fede ecclesiale e da questo am-

pio e aggiornato quadro ermeneutico, che i Vescovi latinoamericani reinterpretano Maria in una visione altamente contestualizzata nella realtà socioculturale del loro continente, di cui la Vergine stessa è simbolo luminoso di identità umana e cristiana.

La presentazione, quindi, di Maria a partire dai suoi titoli di Madre e Modello della Chiesa e dell'uomo, non viene intesa in modo generico e astratto, ma nella concreta situazione socioculturale dell'AL. Maria è, cioè, Madre e Modello della Chiesa latinoamericana e dell'uomo e della donna latinoamericani. Con una conseguente ricomprensione zonale dell'originalità di essere Chiesa e di essere uomo o donna in AL. A proposito, ad esempio, della paradigmaticità antropologica di Maria, essa costituisce uno stimolo decisivo alla ricomprensione e alla rivalutazione della fondamentale dignità dell'uomo latinoamericano e alla sua liberazione: i dogmi mariologici, infatti, sottolineando la vera immagine dell'uomo redento in Cristo, evidenziano per clamoroso contrasto la concreta situazione di non salvezza e di non liberazione in cui versa ancora l'uomo in AL. Nel mistero, poi, specifico della femminilità Maria contribuisce a dare densità umana e cristiana a questa dimensione dell'uomo. Anche la donna, infatti, come Maria, può essere via a Dio e rivelazione dell'essere stesso di Dio tra gli uomini.

Tutto ciò Puebla lo afferma nel contesto di una concreta realtà umana ed ecclesiale. In un quadro cristologico e mariologico del tutto tradizionale nei suoi contenuti fondamentali, si riesce così a dare accenti inediti e fecondi all'immagine di Maria, rendendola pienamente credibile all'uomo e alla Chiesa latinoamericana:

«Il popolo latinoamericano - così conclude la trattazione mariana il documento di Puebla - sa tutto questo [...]. Questa Chiesa, che con nuova lucidità e decisione vuole evangelizzare nel profondo, alla radice e nella cultura del popolo, si volge a Maria perché il Vangelo si faccia maggiormente carne e cuore dell'America Latina. È questa l'ora di Maria, il tempo di una nuova Pentecoste cui essa presiede con la sua

preghiera, quando sotto l'influsso dello Spirito Santo la Chiesa inizia una nuova tappa del suo pellegrinaggio. Sia Maria, in questo cammino, "stella della evangelizzazione sempre rinnovata" (EN 81)²¹.

In Puebla la mariologia offre un riuscito esempio di riespressione decisamente accessibile alla particolare udienza latinoamericana, raggiungendo una elevatissima concretezza di acculturazione zonale. A ragione, pertanto, la Vergine Santissima può apparire ai Vescovi e al popolo col «volto meticcio di Maria di Guadalupe»²².

NOTE

¹ *Ib.* n. 298. Per l'odierna discussione critica su questi dogmi cfr., ad es., E.M. TONIOLO, *La santità personale di Maria nel contesto dell'antropologia cristiana oggi*, in AA.VV., *Sviluppi teologici postconciliari e mariologia* (Roma, Città Nuova, 1977) p. 76-102; S. MEO, *Riflessi del rinnovamento della escatologia sul mistero e sulla missione di Maria*, *ib.* p. 103-127; G. MARTELET, *L'al di là ritrovato. Cristologia dei fini ultimi* (Brescia, Queriniana, 1977); F. DE PAULA SOLÁ, *La virginidad perpetua de María y sus modernas interpretaciones*, in *Estudios Marianos* 42 (1978) p. 93-111; J.M. CASCANTE, *El dogma de la Inmaculada en las nuevas interpretaciones sobre el pecado original*, *ib.* p. 113-146; S. FOLGADO, *La Asunción de María a la luz de la nueva antropología teológica*, *ib.* p. 147-172; C. POZO, *El dogma de la Asunción en la «nueva» escatología*, *ib.* p. 173-188; A. MÜNERA DUNQUE, *Concebida sin Pecado Original*, in *Theologica Xaveriana* 29 (1979) p. 407-424.

² Puebla n. 330.

³ *Ib.* n. 298.

⁴ *Ib.* n. 333.

⁵ *Ib.*

⁶ *Ib.* n. 834-839.

⁷ *Ib.* n. 847.

⁸ *Ib.* n. 299.

⁹ Cfr., per un primo approccio al problema, E. METZKE, *Anthropologie des sexes* n. 43 (1959) p. 27-52; *Masculin et Féminin*, in *Lumière et Vie* n. 106 (1972) p. 3-113; J.M. AUBERT, *La femme. Antiféminisme et*

christianisme (Paris, Cerf-Desclée, 1975) tr. it. 1976; M.T. BELLENZIER, *Panorama bibliografico sulla «questione femminile»*, in *Rassegna di Teologia* 16 (1975) p. 552-565, 17 (1976) p. 81-91; ID., *Bibliografia sulla questione femminile*, in *Orientamenti Sociali* 33 (1977) n. 5 p. 109-113; M.A. O'NEILL, *Toward a renewed Anthropology*, in *Theological Studies* 36 (1975) p. 725-736; E. CLARK - H. RICHARDSON (eds.), *Women and religion. A Feminist Sourcebook of Christian Thought* (New York, Harper and Row, 1977); B. SCATASSA, *Emerografia sulla questione femminile*, in *Orientamenti Sociali* 33 (1977) n. 5 p. 115-141; E. SULLEROT (éd.), *Le fait féminin* (Paris, Fayard, 1978); A. RIVERA, *Bibliografía sobre María y la mujer*, in *Ephemerides Mariologicae* 29 (1976) p. 53-63.

¹⁰ Cfr. BOFF, *El rostro materno* p. 47-74; qui a p. 74-76.

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

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

¹³ Cfr. BOFF, *El rostro materno de Dios* p. 93-98.

¹⁴ Cfr. *ib.* p. 99-114. Diciamo subito che, pur apprezzando le suggestioni di Boff - proposte del resto come ipotesi di lavoro da sottomettere al vaglio della critica teologica e della Chiesa (*ib.* p. 14 e 114) -, non dividiamo la sua interpretazione di considerare, cioè, la Vergine Santissima come ipostaticamente unita allo Spirito Santo, terza persona della San-

tissima Trinità (*ib.* p. 114-127). E questo - senza voler entrare qui nella disamina dettagliata del problema - per una fondamentale ragione di una essenziale diversità di statuto ontologico di Maria da Cristo.

¹⁵ ZULUAGA, *La Religiosidad Popular* p. 46.

¹⁶ *Puebla* n. 299.

¹⁷ *Ib.* n. 843

¹⁸ *Ib.* n. 844.

¹⁹ *Ib.* n. 291.

²⁰ *Ib.* n. 282.

²¹ *Ib.* n. 303.

²² *Ib.* n. 446.