

“VERA NOSTRA SORELLA”
UN TITOLO MARIANO DA PAOLO VI A
ELIZABETH JOHNSON

Milena Mariani

Quando ci si riferisce a Maria di Nazaret con l'appellativo “vera nostra sorella”, la mente corre all'Esortazione apostolica *Marialis cultus* (MC), promulgata da Paolo VI il 2 febbraio 1974 con l'intento di promuovere la devozione mariana, colpita negli anni immediatamente postconciliari da una diffusa disaffezione¹. Scriveva il Pontefice: “Maria, infatti, è detta nostra stirpe, vera figlia di Eva, benché esente dalla colpa di questa madre, e vera nostra sorella, la quale ha condiviso pienamente, donna umile e povera, la nostra condizione” (MC 56). In realtà, l'espressione al centro del nostro interesse non fu coniata da Paolo VI, né da lui utilizzata solo in quella circostanza. E, soprattutto, la vicenda a essa legata si fa particolarmente interessante proprio dopo l'occorrenza nell'autorevole documento, intersecandosi in maniera profonda con la variegata riflessione che la teologia femminista dedica a Maria e, insieme, al ruolo delle donne nella Chiesa e nella società.

Muoveremo dunque da Paolo VI e dal contesto della MC per approdare alle pagine di Elizabeth Johnson, teologa statunitense, autrice nel 2003 del corposo saggio *Truly Our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints* (tr. it. *Vera nostra sorella. Una teologia di Maria nella comunione dei santi*)², per molti aspetti innovativo nel panorama degli studi mariologici e dell'interpretazione del titolo mariano in esame. Un titolo riguardo al quale rimane aperta la domanda se possa rappresentare una chiave importante (o addirittura decisiva) sia per riavvicinare la figura di Maria alla sensibilità odierna sia per accedere ad altri orizzonti di pensiero e di prassi in riferimento al ruolo delle donne nell'ambito ecclesiale e nel contesto sociale.

1. La felice intuizione di Paolo VI

Se si considerano gli appellativi tra cui si trova incastonato il “vera nostra sorella” nella MC, si coglie immediatamente il tratto di conservazione e il guizzo di innovazione che caratterizzano il pensiero di Paolo VI nella scrittura del documento. Il doppio registro segna, d'altra parte, l'intero testo: basti pensare, da un lato, al persistere dello stereotipo della donna quale “angelo

del focolare” (MC Introduzione) e, dall’altro, alla manifestata consapevolezza della mutata condizione delle donne che vi traspare (MC 34). L’appellativo “vera nostra sorella” si colloca su un crinale analogo. Lo accompagnano infatti altri epiteti mariani di lunga tradizione, cioè “nostra stirpe” e “vera figlia di Eva”, che dicono sì dell’appartenenza di Maria alla comune umanità, ma insieme la ripropongono in riferimento a Eva, ribadendo un legame che è tradizionalmente sfavorevole all’immagine complessiva delle donne. Il raffronto tra Eva e Maria si era infatti costantemente prestato a segnalare la singolarità di Maria entro la genealogia femminile: “lei sola” fra tutte si sottrae alla luce sinistra che avvolge la prima donna (vera responsabile del peccato d’origine) e le sue discendenti.

D’altra parte, il tema era così radicato nel linguaggio teologico da comparire anche nel capitolo ottavo, dedicato a Maria, della *Lumen gentium* (LG 56)³ e Paolo VI vi ricorre come a tema tradizionale. In questo contesto “vera nostra sorella” intende rafforzare l’idea di fondo che i due appellativi precedenti evocano. Nondimeno lo sviluppo di pensiero che vi è collegato sfugge alla pura ripetizione di quanto è già stato detto e suggerisce una direzione nuova. Maria è sorella, perché “ha condiviso pienamente, donna umile e povera, la nostra condizione”. Nella precisazione cogliamo il rinvio alla realtà umana concreta di questa donna, assente dalle speculazioni sempre più ardite che avevano costellato la mariologia moderna, impegnata a inanellare *privilegia* mariani sino alle soglie del Concilio. La restituzione a Maria di un profilo discepolare, quale emerge in particolare da MC 35 (“fu la prima e la più perfetta seguace di Cristo”), e la sua ricollocazione dentro una vicenda storica comune anche ad altre donne – entrambe le cose sostanziano la “sororità” di Maria – hanno prodotto effetti che senza dubbio oltrepassano le intenzioni stesse di Paolo VI.

Prima di esaminare alcuni aspetti di questa *Wirkungsgeschichte*⁴, non è senza utilità dedicare qualche cenno alla storia dell’appellativo⁵. Com’è noto, esso non viene riferito direttamente a Maria negli scritti biblici, per quanto l’esegesi recente rilevi il dato che nei Vangeli la madre di Gesù compare spesso in compagnia di altre donne, con cui intrattiene legami di sororità reale o simbolica, e che ella è presente anche nella comunità dei discepoli raccolti a Gerusalemme dopo l’ascensione al cielo di Gesù (cfr. At 1,14)⁶. Importante per il nostro percorso è anche la risposta riferita in Mc 3,31–35: “sua madre e i suoi fratelli” lo mandarono a chiamare, ma Gesù, dapprima interrogandosi: “Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?” e poi “girando lo sguardo su quelli che erano seduti attorno a lui, disse: ‘Ecco mia madre e i miei fratelli! Perché chi fa la volontà di Dio, costui per me è fratello, sorella e madre.’”⁷ La relati-

vizzazione dei legami di sangue si accompagna in questo *logion* all'affermazione della possibilità di relazioni “altre”, fondate sulla comunanza della fede in Dio.

Nella tradizione successiva le occorrenze del termine “sorella” appaiono piuttosto sporadiche e tuttavia significative. L'attenzione alla persona di Maria deriva dall'interesse cristologico nelle parole di Epifanio di Salamina: “Sicuramente il corpo del Salvatore è umano per natura ed è quindi un vero corpo, essendo nato da Maria, secondo quanto testimoniano le divine Scritture. È un vero corpo perché in tutto identico al nostro. Maria è infatti nostra sorella, dal momento che tutti abbiamo origine da Adamo”⁸. Pone un più forte accento sul legame parentale Cirillo d'Alessandria, definendo Cristo “nostro nipote, perché è nato dalla nostra sorella, la Signora del tutto pura”⁹. Agostino, osservando che Maria compie la volontà di Dio, distingue nel rapporto tra la donna e Cristo una dimensione fisica, in virtù della quale ella è “soltanto madre”, e una dimensione spirituale, per cui la si può definire “sorella e madre” di lui¹⁰. Si tratta di una ripresa del *logion* già citato (cfr. Mc 3,31–35), che pone la fede al centro della fisionomia di Maria e indirizza nella direzione della sua esemplarità per ogni credente.

Nel secondo millennio, in parallelo con la crescente enfaticizzazione della figura di Maria, si assiste al declino dell'utilizzo del nostro titolo mariano, mentre una chiara preferenza viene assegnata agli appellativi “madre” e “regina”. A tal proposito si esprime in questi termini Cettina Militello:

“La mutazione culturale, avviando al II millennio, abbandona il vocabolo sorella in riferimento a Maria. L'esaltazione di lei, propria delle nuove forme di devozione, lascia cadere un termine probabilmente considerato minimale, inficiato com'è socialmente. *Fratres e sorores* sono ormai quanti/quante nella vita religiosa esercitano funzioni servili. Pur nel risveglio di fraternità, proprio degli ordini nuovi, Maria non vi riceve il nome di sorella, fatta eccezione per la comunità carmelitana che la dirà *religione soror*”¹¹.

Neppure il Vaticano II rimedia alla dimenticanza. Non v'è dubbio, però, che il ritratto di Maria “congiunta nella stirpe di Adamo con tutti gli uomini bisognosi di salvezza” (LG 53) e in cammino “nella peregrinazione della fede” (LG 58) avvicina nuovamente ai motivi per i quali quel nome si era affacciato nella teologia del primo millennio. È lo stesso Paolo VI, d'altra parte, a indicare nel Concilio il grembo della propria riflessione mariologica così come è espressa nella MC e in altri testi dove per Maria viene riproposto l'antico appellativo.

È interessante al riguardo notare la maturazione del tema inseguendo le parole stesse del Pontefice¹²: la “Madre della Chiesa” “è membro della Chiesa, è redenta da Cristo, è sorella nostra” (Udienza generale, 18 novembre 1964);

“anche lei è figlia di Adamo, e perciò nostra sorella per la comune natura umana” (Allocuzione per la conclusione della III sessione del Concilio Vaticano II, 21 novembre 1964); il Concilio la presenta “non come figura solitaria campeggiante in un cielo vuoto, ma come creatura singolarissima” proprio per le “relazioni divine e misteriose che la circondano” e la rendono tanto luminosa quanto non è possibile ammirare altrove “in semplice creatura, in sorella della nostra umanità” (Udienza generale, 29 maggio 1968); Maria, che occupa il vertice della LG, “non è soltanto Madre e Regina nostra; è sorella, è compagna; è stata anch’ella cittadina di questa terra; ha percorso i nostri stessi sentieri”, e quindi conosce le pesantezze dell’esistenza umana (Omelia a Castel Gandolfo, 15 agosto 1968).

Allo sfondo tradizionale, che interpreta il titolo *soror* in consonanza con i temi dell’unica discendenza da Adamo (o da Eva) e dell’unica redenzione in Cristo, Paolo VI aggiunge dunque un guizzo – evidente già nell’ultima citazione e ripreso nella MC – che fa balenare qualcosa di una mariologia ancora da sviluppare. Un guizzo che in anni recenti ha fatto esclamare alla teologa statunitense Mary Christine Athans: “descriverla [Maria] come “la prima e la più perfetta seguace di Cristo” e “vera nostra sorella” è forse il più grande contributo di Paolo VI alle donne nella loro ricerca di Maria nell’era moderna”¹³. Più critico e puntuale l’apprezzamento di Marinella Perroni, che attribuisce alla profonda devozione personale di Montini la percezione della presenza di altro in Maria, per quanto ciò affiori “solo di sfuggita e in modo ancora del tutto embrionale”, nei limiti dunque di “una felice quanto iniziale intuizione”¹⁴. Suggestiva – aggiungiamo – non solo dalla riscoperta, a livello personale, di un tema carico di passato e immeritatamente dimenticato o rimosso, ma anche dal contemporaneo accendersi di una nuova autocoscienza delle donne e di una nuova solidarietà tra loro, questioni di cui pure troviamo traccia nella MC.

Non può sfuggire infatti che l’Esortazione apostolica vede la luce negli anni più roventi delle lotte per l’emancipazione femminile. Vi sono interessate anche teologhe appartenenti alle diverse confessioni cristiane: per citare due esempi, risale al 1968 il “manifesto” di Mary Daly, allora cattolica, *The Church and the Second Sex* (tr. it. *La Chiesa e il secondo sesso*), mentre è datato 1974 *Human Liberation in a Feminist Perspective – A Theology* (tr. it. *Teologia femminista*) di Letty M. Russell, presbiteriana, saggio nel quale troviamo anche una riflessione sulla “sorellanza” (*sisterhood*) fra le donne quale obiettivo di un processo volto all’affermazione di se stesse e delle proprie sorelle secondo le aspirazioni di ciascuna, indipendentemente da razza, lingua, nazione o ideologia¹⁵.

La comparsa nella traduzione italiana del termine “sorellanza” favorisce in questo contesto una precisazione. Secondo Marinella Perroni, il termine è molto frequente nella riflessione teologica femminista fin dai suoi inizi per esprimere la “relazione solidale in termini di sostegno e servizio”; “sororità” segnalerebbe invece altro, cioè la “capacità di relazione interumana che il soggetto-donna mette in campo non soltanto rispetto al suo contesto immediato, ma anche a partire dalla consapevolezza della propria collocazione storica e quindi nell’interpretazione del passato e nella progettazione del futuro”, e in questo senso il rapporto di Maria con l’oggi delle Chiese andrebbe interpretato “dentro la categoria della sororità”¹⁶. In un recente contributo Cristiana Dobner sottolinea ulteriormente la peculiarità della prospettiva: il termine “sororità” “indica un luogo comune, condiviso, di partenza: la possibilità di relazione dalla realtà stessa dell’essere donna” e dunque può significare, a un primo livello, “un rapporto familiare e di sangue” così come, a un secondo livello, “amicizia, comunione, solidarietà ed esperienza comune”¹⁷. Perroni e Dobner offrono due interpretazioni del concetto di “sororità” non esattamente sovrapponibili, poiché nella seconda l’idea pare allargarsi fino a includere la “sorellanza” della prima (come si vedrà accadere anche nella scrittura di Johnson). Comune a entrambe e decisivo è, in ogni caso, l’essere-soggetto cui assurge la donna: una soggettualità il cui recupero giustificerebbe da sé solo il tentativo di riportare al centro la questione della sororità, spesso cancellata o lasciata volutamente implicita in molti discorsi dedicati a una generica e non del tutto innocente “fraternità”.

2. L’interpretazione di Elizabeth Johnson

Il saggio di Elizabeth Johnson, pur assumendo nel titolo e nel primo degli *exerga* l’espressione “vera nostra sorella” precisamente da Paolo VI, non prende le mosse da un approfondimento della MC, come forse ci si aspetterebbe. Occorre attendere la parte terza (“Guardando avanti”) per incontrare una rilettura dell’Esortazione. Prima di giungervi, Johnson dichiara apertamente la prospettiva che intende assumere, interna alla teologia femminista, e le strade che ritiene pregiudicate o improduttive per riproporre oggi la figura di Maria e, insieme, la domanda sul ruolo della donna. La vera e propria proposta mariologica dell’autrice emerge nelle parti quarta e quinta, che attuano l’intenzione annunciata nell’introduzione al volume:

“convinta che la storia sia il terreno dell’incontro con Dio, non comincerò, come fa gran parte di tanta mariologica contemporanea, pensando Maria come un simbolo religioso; cercherò piuttosto di comprendere il suo significato in quanto persona par-

ticolare, con una vita da gestire. Di Maria si è fatto talmente un simbolo, separandola dalla sua propria storia – simbolo del volto materno di Dio, dell’eterno femminile, del discepolo, della chiesa idealizzata – che accostarsi a lei come a un concreto essere umano ci sorprende, facendoci scoprire che anche lei ha lottato, che il suo stesso pellegrinaggio di vita, secondo la poetica espressione del Vaticano II, fu un pellegrinaggio di fede, che comprendeva il soggiorno nell’oscura notte della fede¹⁸.

La ricerca di Johnson¹⁹ vuole dunque collocarsi sulla scia del messaggio conciliare. Pur tuttavia il fatto che in primo luogo venga ridata “voce” alle donne (Parte prima) trasforma il punto di partenza, e non solo. Non potrebbe essere altrimenti. Diventa del tutto decisivo, in questa nuova ottica, un ripensamento critico delle rappresentazioni mariane fiorite lungo i secoli e dell’intero processo di teologizzazione che ha interessato la figura di Maria. In contesti di sostanziale irrilevanza o subalternità delle donne – si fa notare – tali sviluppi sono stati fortemente segnati dalla mentalità patriarcale dominante, contribuendo a rafforzare lo *status quo* a tutto vantaggio della parte maschile. Basti citare la conclusione cui l’autrice perviene:

“separata e idealizzata, attribuendole una storia di vita in cui è sottomessa, desessualizzata e fissata sulla maternità, poi rinviata come modello di subordinazione delle donne agli uomini, l’immagine tradizionale di Maria emerge dall’analisi critica femminista come una creazione progettata dal maschio che mira a definire e dominare le donne. L’immagine sorregge le strutture sociali patriarcali e inculca nelle donne l’idea della legittimità delle restrizioni della loro condizione”²⁰.

Una tale rilettura può apparire anch’essa unilaterale e l’autrice ne è consapevole, tanto da precisare:

“Naturalmente questa non è l’intera somma e sostanza della tradizione mariana. Ma l’onere della prova spetta a chi nega tale analisi, che mette in luce i gravi problemi che le donne devono affrontare quando si assumono l’impegno di liberare Maria dall’interpretazione patriarcale”²¹.

C’è altro, dunque, nella tradizione mariana. Ma proprio per questo, “liberare Maria” è il primo compito dinanzi al quale si deve porre la teologia femminista. Chiamata peraltro a rifuggire, nella fase *construens* di una nuova mariologia, da schemi solo in apparenza promettenti, perché in realtà di nuovo inficiati da stereotipi di genere. In particolare l’autrice segnala “due interpretazioni prevalenti”²²: l’una, fiorita nel campo dell’antropologia teologica, indica in Maria “la perfetta incarnazione del principio o essenza femminile, che fa di lei il volto ideale della ‘donna’”; l’altra, coltivata nell’ambito del trattato su Dio, la vede come “colei che dà corpo alla dimensione femminile del divino, che ne fa il volto materno di Dio”. Quanto alla prima²³, si osserva che essa non

fa che riproporre “la scissione tra la natura maschile e quella femminile, caratteristica dell’antropologia dualistica. Il cosiddetto femminile non è adatto ai ruoli pubblici, alla sfera ufficiale, per lo meno nella chiesa. In altre parole, per l’immaginazione patriarcale le donne sono incapaci per natura di esercitare l’autorità di Cristo”. Quanto alla seconda interpretazione, ampiamente attestata²⁴, la si attribuisce spesso a una forma di compensazione: poiché l’immaginario di Dio (signore e re, ma anche Padre, Figlio e Spirito Santo) suggerisce concetti maschili, la psiche umana cercherebbe mediazioni del divino in forma femminile e Maria si sarebbe prestata molto bene a fungere da “icona di Dio”. Obietta Johnson:

“L’uso di Maria come copertura di concetti inadeguati su Dio, su Cristo o sullo Spirito, non ha una motivazione teologicamente fondata. Si dovrebbe invece consentire all’immaginario femminile di risalire alla sua fonte e di cominciare a fecondare l’immaginazione e la pietà della chiesa riguardo al mistero di Dio, che è al di là del genere, ma è Colui che crea a immagine divina sia le donne sia gli uomini”²⁵.

Una tale correzione consentirebbe di cogliere in Maria il riflesso della misericordia e della potenza divine, a conferma che non solo il volto di Maria, ma “il volto di ogni donna è creato a immagine e somiglianza di Dio”²⁶.

Entrambe le interpretazioni, a ben guardare, sfuggono alla questione centrale, che concerne l’uguale dignità delle donne. Scrive Johnson, annunciando l’abbandono dei due percorsi:

“A prima vista queste interpretazioni possono sembrare a vantaggio delle donne. Difatti, quando le collochiamo entro il limitato quadro patriarcale, esse attenuano la invisibilità delle donne e promuovono la loro dignità, almeno simbolicamente. Ma una presa di posizione che affermi in modo non apologetico la piena umanità delle donne guarda al modo in cui, attraverso i limitati confini di tali approcci, essi siano operanti nell’ordine pratico, dacché oggi sembrano essere dei vicoli ciechi. Non li definisco strade senza uscita, perché nel percorrerle in tutta la loro lunghezza possiamo raccogliere utili intuizioni. Sono tuttavia strade che girano in tondo e ritornano al punto di partenza, non raggiungendo mai lo scopo della comprensione e della prassi dell’uguaglianza delle donne”²⁷.

Quale è quindi la strada che Johnson intende percorrere, “guardando avanti”? Quella del recupero di Maria come “donna storica”, “donna umana”. Il che avviene “da donna a donna”, anzitutto, riaffermando dunque, in una chiave specifica, quella sororità che l’Esortazione di Paolo VI lasciava affiorare. Nella rilettura del documento²⁸, suggerito – scrive la teologa – dalla consapevolezza che “la tradizionale venerazione per Maria era in forte declino”, Johnson si sofferma sulle quattro linee-guida indicate dal Pontefice che, da un lato, con-

fermano e rafforzano l'impostazione conciliare e, dall'altro lato, dichiarano l'obsolescenza dei principi che avevano governato la mariologia preconciare: "si passa dai principi di singolarità, analogia, eminenza e idoneità a criteri biblici, liturgici, ecumenici e antropologici"²⁹. I criteri enunciati valgono certamente in ordine alla spiritualità mariana, ma nondimeno per il nesso tra spiritualità e teologia essi, secondo l'autrice, "possono anche orientare il pensiero"³⁰. Vediamo dunque più in dettaglio le sottolineature di Johnson.

Le richieste di un'impronta biblica nella presentazione della figura di Maria, di un'armonizzazione delle pratiche di pietà mariane con la liturgia, di attenzione alle differenti sensibilità confessionali sono destinate a modificare profondamente l'approccio a Maria e le forme della devozione mariana. In particolare, però, la riflessione femminista – osserva la teologa – segnala l'importanza del criterio antropologico, che invita a considerare le risultanze delle scienze umane e a prendere atto dei cambiamenti in corso. Essi riguardano in modo significativo la condizione delle donne, che nei vari ambiti (domestico, politico, sociale, culturale) incominciano a vedersi "giustamente" riconosciuta "l'uguaglianza e la corresponsabilità con l'uomo" (MC 34), e dunque percepiscono l'estraneità di una rappresentazione di Maria quale "donna passivamente remissiva o di una religiosità alienante" (MC 37). Rispetto a quest'ultima, vale l'affermazione per la quale la chiesa "non si lega agli schemi rappresentativi delle varie epoche culturali né alle particolari concezioni antropologiche che stanno alla loro base" (MC 36). Maria può essere riproposta quale modello per i credenti, purché di lei si rilevi il fatto che "nella sua condizione concreta di vita, ella aderì totalmente e responsabilmente alla volontà di Dio (cf. Lc 1,38)", vivendo secondo la sua parola, nella carità e nel servizio, facendosi perciò "la prima e la più perfetta seguace di Cristo: il che ha un valore esemplare, universale e permanente" (MC 35). È chiaro, dunque, – commenta l'autrice – che non è certo la collocazione sociale di Maria nel suo tempo a poter determinare "il modo di essere e di agire delle donne nel mondo di oggi"; importa

"il modo in cui ha calcato il sentiero della propria esistenza dinanzi a Dio e ciò può istruire e ispirare le risposte creative delle persone in questa nuova era. Possiamo esser ispirati dal suo esempio perché siamo tutti insieme umani. Maria è 'nostra stirpe', una 'vera figlia di Eva', 'vera nostra sorella, la quale ha condiviso pienamente, donna umile e povera, la nostra condizione'"³¹.

Si noti che la ripresa dell'appellativo "vera nostra sorella" ha luogo senza che vengano omessi i due precedenti, per rispetto della lettera della MC. Né si restringe, neppure nel seguito, l'interesse del nome quasi rimandasse soltanto a un rapporto "da sorella a sorella" tra Maria e le altre donne; l'essere "tutti

insieme umani” suggerisce l’esistenza anche di una relazione “da sorella a fratello”, quella relazione con Maria le cui tracce, come si è visto, si dileguano nel secondo millennio, rimanendo evidenti solo nel caso dei “fratelli” carmelitani. Secondo Johnson, ella “è una sorella per tutti coloro che partecipano con lo Spirito alla lotta per la venuta del regno di Dio”³²; “è sorella di tutti quelli che rispondono al dono dello Spirito nella propria vita, in modo visibile o invisibile. Insieme essi formano la comunione dei santi”³³.

Sulla scia dell’appellativo ritrovato si aprono nella scrittura dell’autrice varchi plurali quanto al rapporto “da sorella a sorella” con Maria: ella è vista come sorella nelle lotte che le donne conducono per il riconoscimento pieno della loro dignità, come amica³⁴ nel pericolo e nel peccato, come quella Miriam di Nazaret che “rimane nella cerchia dei discepoli come nostra sorella, una donna povera del popolo alla quale Dio ha fatto grandi cose”³⁵, una compagna che “attraverso la solidarietà con le lotte delle donne diventa compagna nella speranza. È, sovversivamente, vera nostra sorella”³⁶.

Per riattivare la “memoria pericolosa”³⁷ della donna di Nazaret la teologa statunitense va alla ricerca della concretezza della vita di lei nella Galilea del suo tempo, in quel preciso contesto geografico, economico, politico e religioso, per aprirsi la strada nella direzione di una rilettura delle fonti neotestamentarie che la riguardano. Scrive Johnson:

“La nostra indagine va quindi al di là della ricerca storica, per esplorare la memoria di Maria entro la grande nube di testimoni resi santi dallo Spirito di Dio, per cercare il senso della sua storia per la fede e per la prassi di fede, inclusa la prassi delle donne e la pratica della chiesa nei riguardi delle donne”³⁸.

Gli accenti nella rilettura sono quelli tipici dell’ermeneutica femminista, arricchita dall’apporto dei rinnovati studi biblici, come dichiara programmaticamente l’autrice³⁹. La quale si rivela particolarmente efficace nella scrittura quando “da donna a donna” si confronta con la scena della visitazione di Maria a Elisabetta e con il racconto del parto, e sa essere graffiante quando coglie nelle narrazioni evangeliche (tutte maschili) il riemergere, nonostante la limpida testimonianza resa da Gesù, di pregiudizi di genere, la riduzione al silenzio delle donne, la loro cancellazione (come nel “senza contare le donne e i bambini” posto a conclusione del racconto della moltiplicazione dei pani secondo Mt 14,21), il velo progressivamente gettato sui loro ruoli di responsabilità all’interno delle prime comunità dei discepoli. Introducendosi al commento del *Magnificat* – “il passo più lungo posto sulle labbra di qualsiasi donna che parli nel Nuovo Testamento”, “il massimo che a qualsiasi donna sia consentito di dire” – osserva Johnson:

“Altre donne hanno visioni di angeli tali da cambiare la vita, la più significativa al sepolcro vuoto la mattina di Pasqua; ma benché ci venga detto che diffondono la buona notizia, purtroppo non possiamo udire le loro parole. Gli accenti di questo cantico si pongono giustamente come una critica al silenzio scritturale imposto agli ‘umili’. Luca può ridurre al silenzio la voce di Maria Maddalena, di Giovanna e delle altre, ma oggi la nostra interpretazione legge questo passo contro la sua intenzione, per cercare nel canto di Maria una protesta contro la soppressione delle voci delle donne e vi legge una scintilla del loro discorso profetico. Seguendo la logica della sua lode, chi ha l’audacia di dire alle donne che non possono parlare?”⁴⁰.

La domanda finale ha evidentemente un sapore retorico. Johnson sa bene che questo continua ad accadere. Molti ancora negano parola e autorità alle donne. Tanto che si è indotti a porre il quesito, avviando un’ultima riflessione, se sia possibile per i discepoli di Cristo accoglierne la madre come “sorella” (intendendo l’espressione secondo l’ampiezza che si è via via dispiegata) senza che siano accolte le sorelle di lei, le donne che appartengono alla sua genealogia e che la incontrano come compagna nel loro cammino.

3. Un titolo aperto

Nel suo bilancio della ricezione della MC, Perroni concludeva, nel 2009, che il riferimento alla sororità di Maria restava ancora marginale e pressoché ininfluenza sulla mariologia e sulla ecclesiologia, incapace di riaccendere la categoria fraternità-sororità che pure pare decisiva per giungere a pensieri e a pratiche autenticamente inclusive. Maria – scriveva – può essere compresa come “vera nostra sorella” solo “al di fuori del patriarcalismo ideologico, istituzionale o ecclesiastico”, solo svincolata da logiche patriarcali⁴¹. Se vale l’affermazione, significa che l’utilizzo dell’appellativo può funzionare da cartina di tornasole non solo riguardo all’auspicata “liberazione” di Maria da schemi ideologici e strumentalizzazioni che certamente non sono mancate, ma anche riguardo alla sorte delle altre “sorelle”. Appare dunque preoccupante la sua attuale residualità, spesso consegnata alle sole formule di saluto o di invito e osservabile anche in ambito teologico.

La felice intuizione di Paolo VI ha riattivato solo in parte il dialogo tra le donne e Maria e non pare aver sortito ricadute evidenti sulle relazioni tra i fratelli e le sorelle appartenenti all’unica *familia Dei*⁴². Pur tuttavia si colgono manifestazioni di una sororità che nelle sue espressioni migliori vuole essere inclusiva: indicare cioè anche alla parte maschile percorsi più rispettosi dell’identità di Maria e della dignità di ogni donna; accogliere gli sforzi maschili per liberarsi da pregiudizi lungamente sedimentati; favorire per tutte e tutti il necessario cammino di conversione.

Se il tentato recupero della Maria rimossa lungo i secoli si vede inevitabilmente intrecciato con la denuncia delle forme, grossolane o sottili, di emarginazione delle donne nella Chiesa e in altri ambiti, e se continua in fondo a prevalere la riscoperta della relazione “da sorella a sorella”⁴³, è tempo che intelligenze (teologiche e non) e cuori si mettano al servizio della riscoperta del non meno decisivo rapporto “da fratello a sorella”, che da quest’ultimo lato coinvolge Maria e le sue sorelle con lei. Non potrà che trattarsi di una nuova nascita⁴⁴: solo in tale contesto, infatti, il contesto dei rinati, possono trovare davvero dimora parole impegnative come “sorella” e “fratello”; ma soprattutto la prima parola, così colpevolmente calpestata nel passato e nel presente.

Annotazioni

- 1 Paolo VI: Esortazione apostolica *Marialis cultus*, 2 febbraio 1974, AAS 66 (1974), 113–168.
- 2 Johnson, Elizabeth: *Truly Our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints*, New York (Continuum) 2003; tr. it. *Vera nostra sorella. Una teologia di Maria nella comunione dei santi*, Brescia (Queriniana) 2005.
- 3 A. Carr, rilevando che l’assise conciliare “non affrontò la questione femminile (salvo qualche passo della *Gaudium et spes*)”, rimarca lo “scarso senso critico del Concilio nell’uso del tradizionale simbolismo di Eva/Maria”, che rafforza lo stereotipo di Eva peccatrice proponendo nel contempo Maria come ideale di perfezione (non senza rapporti con la Chiesa concepita come *societas perfecta*): cfr. Carr, Anne: *Grazia che trasforma. Tradizione cristiana e esperienza delle donne*, Brescia (Queriniana) 1991, 225–230. Sul contesto conciliare in relazione al capitolo citato si veda De Fiores, Stefano: *Concilio Vaticano II*, in: Id.: *Maria. Nuovissimo Dizionario*, vol. I, Bologna (EDB) 2006, 323–358.
- 4 Si è scelto di privilegiare la ricezione nell’ambito della teologia femminista, per la rilevanza in essa della riscoperta del titolo “sorella” anche grazie alla MC. Indubbiamente forte è stata la risonanza del documento entro la teologia della liberazione, soprattutto per l’attribuzione a Maria di un’anima interpretata come “rivoluzionaria” sulla scorta del *Magnificat* (cfr. MC 37: “una donna che non dubitò di proclamare che Dio è vindice degli umili e degli oppressi e rovescia dai loro troni i potenti del mondo”): si veda, a titolo di esempio, quanto scrive Boff, Clodovis: *Mariologia sociale. Il significato della Vergine per la società*, Brescia (Queriniana) 2007, 56–59 (MC 37 costituirebbe il *textus maior* magisteriale della sociomariologia).
- 5 Preziose in proposito la sintesi di Macca, Valentino: *Sorella*, in: De Fiores, Stefano / Meo, Salvatore (a cura di): *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Cinisello Balsamo (MI) (Edizioni San Paolo) 1996, 1323–1327, e la più ampia indagine di Militello, Cettina: *Maria nostra sorella*, in: *Ephemerides Mariologicae* 55 (2005), 269–284.
- 6 Cfr. Perroni, Marinella: *Sorella*, in: De Fiores, Stefano / Ferrari Schiefer, Valeria / Perrella, Salvatore (a cura di): *Mariologia*, Cinisello Balsamo (MI) (Edizioni San Paolo) 2009, 1130–1132; Pagliara, Cosimo: *Maria sorella e discepola nella Bibbia. Implicanze bibliche e antropologiche*, in: Borriello, Luigi / Gaetani, Luigi (a cura di): *Maria discepola e sorella madre di misericordia*, Città del Vaticano (Libreria Editrice Vaticana) 2017, 45–63.
- 7 Su questa e su altre occorrenze neotestamentarie del termine *adelphē* (rarissimo se confrontato con il maschile *adelphos*) si veda Manes, Rosalba: “Questa nostra sorella... accoglietela nel Signore” (cfr. Rm 16,1–2). La sororità nel NT, altro volto della fraternità, in: *Parola spirito e vita* n. 77 (2018), 163–178.
- 8 Epifanio di Salamina: *Adversus haereses*, III, II, IX, PG 42, 653 A.

- 9 Cirillo di Alessandria: *In Joelem Prophetam Commentarius*, I, I, VI, 7, PG 71, 340D.
- 10 Agostino: *De sancta virginitate*, V, PL 40, 399.
- 11 Militello (Maria nostra sorella), 275.
- 12 I discorsi di seguito citati sono facilmente reperibili online sul sito vaticano.
- 13 Athans, Mary Chr.: *In Quest of the Jewish Mary. The Mother of Jesus in History, Theology, and Spirituality*, Maryknoll (NY) (Orbis Books) 2013; tr. it. *Alla ricerca di Maria, donna ebrea. La madre di Gesù nella storia, nella teologia e nella spiritualità*, Brescia (Queriniana) 2015, 147.
- 14 Perroni (Sorella), 1132–1133.
- 15 Russell, Letty M.: *Human Liberation in a Feminist Perspective – A Theology*, Philadelphia (Pennsylvania – USA) (The Westminster Press) 1974; tr. it. *Teologia femminista*, Brescia (Queriniana) 1977, in particolare 166–172.
- 16 Perroni (Sorella), 1130.
- 17 Dobner, Cristina: Della sororità: Lia e Rachele, in: *Parola spirito e vita* n. 77 (2018), 23–34, qui 24–25. Il numero monografico della rivista porta il titolo “La Fraternità”.
- 18 Johnson (Vera nostra sorella), 12.
- 19 Interessante riguardo alle intenzioni dell’autrice e alle reazioni suscitate dal volume Johnson, Elizabeth: *Vera nostra sorella: un approccio disciplinare ermeneutico femminista*, in: *Concilium* 44/4 (2008), 623–632.
- 20 Johnson (Vera nostra sorella), 86–87.
- 21 Johnson (Vera nostra sorella), 87.
- 22 Johnson (Vera nostra sorella), 98; sulla prima si vedano ibi, 103–147; sulla seconda ibi, 148–188.
- 23 Johnson la illustra riferendosi a Leonardo Boff (“femminile” e “maschile” distinti con l’ausilio, in particolare, della psicologia del profondo), Hans Urs von Balthasar (complementarità di uomo-donna, confrontati con la coppia archetipica e finale Cristo-chiesa, e con elemento petrino-elemento mariano) e Giovanni Paolo II (la vocazione della donna rappresentata da maternità o verginità; la dicotomia maschile-femminile interpretata come “un agire rispetto a un reagire”; l’elenco sospetto di virtù “femminili”).
- 24 In questo caso Johnson opta per uno scandaglio storico, incominciando dall’antichità e approdando alle forme più recenti.
- 25 Johnson (Vera nostra sorella), 177. Johnson affronta i termini di “un discorso emancipatore su Dio” secondo la teologia femminista in: *She who is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York (Crossroad) 1992; tr. it. *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, Brescia (Queriniana) 1999.
- 26 Johnson (Vera nostra sorella), 185.
- 27 Johnson (Vera nostra sorella), 98–99.
- 28 Johnson (Vera nostra sorella), 257–262.
- 29 Johnson (Vera nostra sorella), 258. I principi sono stati spiegati in precedenza in questo modo: “In termini di teologia sistematica, la mariologia era diventata ormai un tema chiaramente caratterizzato e indipendente, fondato sul principio della maternità di Maria e governato da una serie di regole: la regola della *singularità* (Maria è unica); la regola dell’*analogia* (a suo modo Maria è parallela a Cristo in tutte le cose); la regola dell’*eminenza* (Maria supera gli altri cristiani in ogni cosa, così che *de Maria numquam satis*, il che tradotto approssimativamente significa ‘di Maria non si può mai dire abbastanza’); e la regola della *idoneità*, espressa nell’assioma derivato da Duns Scoto, *potuit, decuit, fecit*, o Dio ‘poteva, doveva, e quindi fece’ grandi cose per sua madre” (ibi. 241).
- 30 Johnson (Vera nostra sorella), 261.
- 31 Johnson (Vera nostra sorella).
- 32 Johnson (Vera nostra sorella), 208.
- 33 Johnson (Vera nostra sorella), 567.
- 34 Si veda in proposito Ferrari Schiefer, Valeria: *Amica*, in: *De Fiores / Ferrari Schiefer / Perrella (Mariologia)*, 72–81.

- 35 Johnson (Vera nostra sorella), 223. L'illustrazione della figura prosegue oltre la citazione, recuperando i tratti fondamentali della donna amica di Dio, profeta, una donna sposata con le fatiche legate alla sua condizione, una madre riflessiva e talvolta in ansia per il figlio durante la sua vita pubblica, lacerata dal dolore per la sua morte e poi «anziana responsabile nella edificazione della comunità della Chiesa» (si allude qui alla sua presenza nella comunità postpasquale dei discepoli, attestata da At 1,14).
- 36 Johnson (Vera nostra sorella), 595.
- 37 Sulla centralità delle categorie di “memoria”, “narrazione”, “solidarietà” nella nuova “teologia orientata alla prassi” si veda Johnson, Elizabeth: Mary in a praxis-oriented theology: memory, narrative and solidarity, in: *Κεχαριτωμένη*. Mélanges René Laurentin, Paris (Desclée) 1990, 467–482.
- 38 Johnson (Vera nostra sorella), 395.
- 39 Johnson (Vera nostra sorella), 395–409.
- 40 Johnson (Vera nostra sorella), 493.
- 41 Perroni (Sorella), 1132–1134.
- 42 Si osservi peraltro che l'unica citazione del tema “donna-sorella” si trova nella Lettera di Giovanni Paolo II ai sacerdoti in occasione del Giovedì Santo 1995, 25 marzo 1995.
- 43 Per i molti aspetti della questione, qui solo accennati, sono complessivamente illuminanti le pagine di Militello, Cettina: Donna in questione. Un itinerario ecclesiale di ricerca, Assisi (Citadella) 1992, 165–175.
- 44 Invita a riflettere in tal senso la presentazione del tema in Wilkins, Michael J.: Brother, Brotherhood, in: Freedman, David N. et al. (a cura di): *The Anchor Bible Dictionary*, New York (Doubleday) 1992, 782–783.