

Marco Arosio

# La mariologia di san Bernardo

*a cura di Samuele Pinna*

*Presentazione e saggio introduttivo di Samuele Pinna*

*con uno scritto di Davide Riserbato*



ATENEUM PONTIFICIO  
REGINAE APOSTOLORUM



IF PRESS

La mariologia di san Bernardo / Marco Arosio ; a cura di Samuele Pinna ;  
presentazione e saggio introduttivo di Samuele Pinna ; con uno scritto di Davide  
Riserbato

Roma: Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum* – IF Press, 2016

228 p.; 21 cm. – ( Cattedra Marco Arosio ; 2 )

ISBN 978-88-6788-099-7

I. Mariologia - Sec. 6.-15.

232.91 (18.) MARIOLOGIA

In copertina: *La Vita*, opera di Pasquale Galbusera

Copyright © 2016 by Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*  
Cattedra Marco Arosio di Alti Studi Medievali

Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*  
Cattedra Marco Arosio di Alti Studi Medievali  
Via degli Aldobrandeschi, 190 – 00163 Roma  
<http://www.upra.org/>

## **A mia madre**

Sin dal primo vagito, sorridiamo nel tuo sorriso,  
respiriamo nel tuo respiro,  
il nostro cuore batte al ritmo del tuo.



## *Respice stellam*

«Tu, che avverti che nel flusso di questo mondo  
stai ondeggiando tra burrasche e tempeste  
invece di camminare sicuro sulla terra,  
non distogliere gli occhi dallo splendore di questa stella,  
se non vuoi essere sopraffatto dalle tempeste!

Se si alzano i venti della tentazione,  
se t'imbatti negli scogli delle tribolazioni,  
guarda la stella, invoca Maria.

Se sei sbattuto dalle onde della superbia,  
dell'ambizione, della calunnia, della gelosia,  
guarda la stella, invoca Maria.

Se l'ira e l'avarizia o le lusinghe della carne  
hanno scosso la navicella del tuo animo,  
guarda Maria.

Se turbato dalla enormità dei peccati,  
confuso dalla indegnità della coscienza,  
impaurito dall'orrore del giudizio,  
tu cominci a essere inghiottito nel baratro della tristezza,  
nell'abisso della disperazione,  
pensa a Maria.

Nei pericoli, nelle angustie, nelle incertezze,  
pensa a Maria, invoca Maria.

Non s'allontani dalla tua bocca,  
non s'allontani dal tuo cuore.

E per ottenere il suffragio della sua preghiera,  
non abbandonare l'esempio della sua vita raccolta in Dio.

Seguendo Lei non ti smarrisci,  
pregando Lei non ti disperisci,  
pensando a Lei non sbagli.

Se Lei ti tiene, non cadi,  
se Lei ti protegge, non temi,

se Lei ti guida, non ti stanchi,

se Lei ti dà il suo favore, tu arrivi al tuo fine,  
e così sperimenti in te stesso quanto giustamente sia stato detto:

“E il nome della Vergine era Maria”».

(Hom. II super Missus est, 17)



## Indice

Presentazione

<b>Bernardo di Chiaravalle, <i>Doctor Marianus</i></b> di <i>Samuele Pinna</i> .....	II
Uno studio sulla Beata Vergine Maria.....	II
Una visione cristocentrica .....	13
Merito e corredenzione: alcuni elementi mariologici .....	18
Alcune avvertenze .....	24

Saggio introduttivo

<b>La figura di san Bernardo e la contemplazione della Vergine <i>nella Commedia di Dante</i></b> di <i>Samuele Pinna</i> .....	27
Il commiato di Beatrice e l'incontro con san Bernardo..	27
La figura di san Bernardo di Clairvaux.....	35
Un canto incantevole: il XXXII del Paradiso .....	42
<i>Ave, Maria, gratia plena</i> .....	48
L'invocazione alla Vergine .....	56
La richiesta di san Bernardo e il consenso di Maria.....	69
Conclusione: desiderio di Dio .....	73

## LA MARIOLOGIA DI SAN BERNARDO

Capitolo I

<b>Fonti della mariologia di san Bernardo</b> .....	79
1.1. Sacra Scrittura .....	80
1.2. Padri, Dottori e Scrittori latini .....	82
1.3. Padri orientali .....	89
1.4. Bernardo e gli apocrifi mariani.....	90
1.4.1. <i>Protovangelo di Giacomo</i> .....	91
1.4.2. <i>Transitus Mariae (Dormizione di Maria)</i> .....	93
1.5. Bernardo e le rivelazioni private .....	94

Capitolo II

<b>Le due fonti primarie: le “colonne” Ambrogio ed Agostino .</b>	97
2.1. Sant’Ambrogio .....	97
2.1.1. <i>Maria e l’ideale della verginità</i> .....	97
2.1.2. <i>Vergine perché Madre di Dio</i> .....	98
2.1.3. <i>Madre del Dio salvatore</i> .....	100
2.1.4. <i>Maria donna meravigliosa</i> .....	103
2.1.5. <i>Maria e la Chiesa</i> .....	105
2.1.6. <i>Santità di Maria</i> .....	106
2.2. Sant’Agostino.....	107
2.2.1. <i>Maria nella predestinazione di Cristo</i> .....	108
2.2.2. <i>Madre vergine del Dio incarnato</i> .....	110
2.2.3. <i>Maria e la Chiesa</i> .....	112
2.2.4. <i>Maria creatura santa per eccellenza</i> .....	116
2.2.5. <i>Maternità verginale</i> .....	118
2.2.6. <i>Parallelismo Eva-Maria</i> .....	122
2.2.7. <i>Metodo agostiniano</i> .....	123

Capitolo III

<b>La missione di Maria</b> .....	125
3.1. La predestinazione .....	125
3.1.1. <i>Eletta prima dei secoli</i> .....	125
3.1.2. <i>Il posto centrale di Maria nel piano divino</i> .....	127
3.1.3. <i>Per Maria sono state create tutte le cose</i> .....	128
3.2. Profezie mariane.....	129
3.2.1. <i>Profezie dirette</i> .....	129
3.2.2. <i>Profezie indirette</i> .....	138

Capitolo IV

<b>Maria: madre, mediatrice e regina</b> .....	141
4.1. Madre del Creatore .....	141
4.1.1. <i>La realtà della maternità divina</i> .....	141
4.1.2. <i>La grandezza trascendente della maternità divina</i> .	145
4.1.3. <i>In quale modo Maria ha “meritato” la         maternità divina</i> .....	147
4.2. Madre delle creature .....	148
4.2.1. <i>La dottrina sulla maternità spirituale</i> .....	148
4.2.2. <i>I tre compiti della Madre</i> .....	150
4.3. Maria Regina dell’universo .....	162

Capitolo V	
<b>I privilegi di Maria</b> .....	163
5.1. L’Immacolata.....	163
5.2. Santità unica.....	167
5.3. Perpetua verginità.....	169
Capitolo VI	
<b>Il culto a Maria</b> .....	179
6.1. Culto di venerazione.....	179
6.2. Culto di invocazione.....	180
6.3. Imitazione di Maria.....	183
Capitolo VII	
<b>San Bernardo e l’Immacolata Concezione</b> .....	185
7.1. Introduzione storica.....	185
7.2. Contenuto dottrinale della <i>Lettera 174</i> .....	189
7.3. Analisi del contesto storico-teologico.....	195
Saggio conclusivo	
<b>Il Redentore e la Vergine nella teologia medievale.</b>	
<b>Maria associata a Cristo nel Mistero del nostro riscatto</b>	
di <i>Davide Riserbato</i> .....	205
Un’originale intelligenza affettiva.....	205
Maria, mediatrice e martire.....	206
Conclusione.....	222



Presentazione  
Bernardo di Chiaravalle, *Doctor Marianus*

**Uno studio sulla Beata Vergine Maria**

L'indagine compiuta da Marco Arosio sulla mariologia di san Bernardo è un ausilio a chi desidera approfondire questo aspetto della sua teologia; essa si muove nella linea di una ricerca capace di far risaltare con efficacia il pensiero del Dottore Mellifluo.

Bernardo di Clairvaux (1090-1153) deve essere annoverato tra le grandi figure del pensiero cristiano<sup>1</sup>, pertanto – scrive Inos Biffi –, «non sorprende che da un lato egli abbia lasciato una impronta profonda e continui a segnare la vita e il pensiero della Chiesa, e che, dall'altro, continui a esercitare – come avviene per i “classici” – un'attrattiva e uno stimolo perduranti»<sup>2</sup>. Non solo: grazie ai numerosi studi, san Bernardo «apparve più veramente nella sua proprietà storica e il suo volto dottrinale e spirituale venne perdendo le diffuse e anche convenzionali contraffazioni devozionali ed emotive e divennero quindi emergenti i tratti singolari e inconfondibili sia della sua personalità sia della sua dottrina o meglio ancora della sua teologia speculativa e spirituale»<sup>3</sup>.

In queste pagine, frutto di un'intensa frequentazione dell'opera dell'Abate di Clairvaux, Arosio analizza con precisione la figura di Maria nella totalità della sua opera. Gli studi critici hanno mostrato la complessità e forse, proprio per questo, l'attrattiva, del pensiero di san Bernardo, che in una sua lettera si definiva audacemente come «il

---

<sup>1</sup> Cfr. PIO XII, Lettera enciclica *Doctor Mellifluus*. *Nel VIII centenario della morte di san Bernardo*, 24 maggio 1953.

<sup>2</sup> I. BIFFI, *La filosofia monastica: «sapere Gesù»*, Jaca Book, Milano 2008, p. 101.

<sup>3</sup> *Ibid.*

chimerico mostro»<sup>4</sup> del suo secolo. Del resto, nel volume concepito in previsione dell'anno detto di "san Bernardo" del (1990), Jean Leclercq ha affermato che se san Bernardo sia difficile «da conoscere, da capire e, per alcuni, d'amare, è a causa della complessità della sua persona e della sua opera. E questa parte di mistero che continua a circondarlo deve stimolare, non scoraggiare una ricerca, la più obiettiva possibile, del vero san Bernardo»<sup>5</sup>. Del medesimo parere Inos Biffi, secondo il quale il pensiero dell'Abate di Clairvaux non è fruibile immediatamente né facilmente: «occorre, si direbbe, "smontarlo" e "rimontarlo" per cogliere tutta l'"arte" e tutte le ricorrenti e quasi straripanti figure letterarie del suo dettato»<sup>6</sup>. Si rileva, così, tutto il genio di Bernardo, che «penserei – giunge a dire il teologo milanese – il più grande della letteratura cristiana»<sup>7</sup>. Tale "genio" è ripresentato in questo scritto da Arosio mediante alcune delle tappe fondamentali che mettono in luce lo sviluppo della sua mariologia. A partire dalle fonti (cap. 1) e alle due colonne – sant'Ambrogio e sant'Agostino – che supportano il suo impianto mariologico (cap. 2), fino a enucleare la missione di Maria (cap. 3), il suo essere Mediatrice e Regina (cap. 4) e i suoi privilegi (cap. 5). Arosio si sofferma, poi, brevemente, sul culto a Maria (cap. 6) per analizzare con attenzione l'affermazione dell'Immacolata Concezione, nella forma in cui essa si presenta nelle opere di san Bernardo (cap. 7).

Se – come scrive Étienne Gilson – «lo studio del pensiero di san Bernardo è spesso condotto in modo frammentario, come se fosse possibile discutere il senso di testi stac-

---

<sup>4</sup> BERNARDO, *Lettere. Parte seconda 211-548*, in *Opere di san Bernardo*, vol. VI/2, Scriptorium Claravallense. Fondazione di Studi Cistercensi - Città Nuova, Milano - Roma 1987, p. 153.

<sup>5</sup> J. LECLERCQ, *Bernardo di Chiaravalle*, Vita e Pensiero, Milano 1992, p. 174.

<sup>6</sup> I. BIFFI, *Il segreto di Clairvaux: Bernardo*, Jaca Book, Milano 2015, p. X. Su questo volume si veda la nostra recensione: S. PINNA, *Il segreto di Clairvaux: Bernardo (Inos Biffi, Jaca Book, Milano 2015, 114 p.)*, «Rivista di Teologia di Lugano» 20 (2015) 3, pp. 467-470.

<sup>7</sup> I. BIFFI, *Il segreto di Clairvaux: Bernardo*, p. X.

cati dal loro contesto»<sup>8</sup>, pare invece che la sintesi mariologica proposta da Marco Arosio non sia priva di una intrinseca unità. Del resto, la trattazione della dottrina sulla Madre di Dio a opera di Bernardo è in realtà ristretta e limitata, benché questo non elimini la plausibilità dell'appellativo che gli fu attribuito di *Doctor Marianus*. Infatti – scrive a conferma Leclercq –, «le poche pagine che ha lasciato sulla Santa Vergine erano così traboccanti di fervore e di uno stile così mirabile che esse bastarono a farlo considerare come un “dottore mariano”»<sup>9</sup>.

È richiamata la figura di Maria nelle quattro omelie sul Vangelo dell'Annunciazione, nella Lettera 174 ai Canonici di Lione (a riguardo della festa dell'Immacolata Concezione), nel Sermone *Sull'acquedotto* per la natività della Madonna, dove si evince l'unico simbolo non biblico per parlare della Santa Vergine, in alcune omelie per l'Assunzione e per l'Ottava della sua festa e, infine, in diversi frammenti sparsi nella sua opera. Già da questa panoramica, si intuisce – come rileverà con chiarezza Marco Arosio – che la «fonte principale della mariologia di Bernardo fu la Bibbia»<sup>10</sup>.

### Una visione cristocentrica

Il metodo seguito dall'Abate di Clairvaux per elaborare la sua dottrina su Maria parte e si fonda sulla narrazione evangelica, dove il mistero della Santa Vergine possiede come chiaro riferimento quello di Cristo. «La mariologia di san Bernardo – precisa Leclercq – è quasi sempre espressa, addirittura cantata, in termini biblici, alla maniera e nella linea della tradizione patristica e della liturgia. È decisamente cristocentrica»<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> É. GILSON, *La teologia mistica di san Bernardo*, Jaca Book, Milano 1995, p. 37.

<sup>9</sup> J. LECLERCQ, *Bernardo di Chiaravalle*, p. 135.

<sup>10</sup> In questo testo p. 80.

<sup>11</sup> J. LECLERCQ, *Bernardo di Chiaravalle*, p. 142.

Il mistero di Maria è un aspetto del mistero di Cristo. Le vicissitudini e la grazia della Vergine sono tutte relative al Figlio di Dio, che si è fatto uomo in lei. Quando Maria appare al mondo già l'avvolge la grazia della Croce. Il suo itinerario terreno, dall'annunciazione alla Croce, è la storia della divina maternità, accolta e vissuta nella fede, nella speranza e nell'amore. E in Maria assunta in cielo la stessa grazia matura già nella gloria: la conformazione a Cristo risorto è compiuta. La Vergine rappresenta, così, la Madre nella Chiesa, per l'estendersi a noi del suo legame e della sua affezione verso Gesù. Rappresenta l'icona perfetta di colui che è redento<sup>12</sup>.

Questa conformazione a Cristo, a cui ogni credente deve tendere, si realizza in modo particolare nella Vergine. Bernardo – seguendo l'insegnamento di san Paolo – rileva come il Crocifisso Risorto sia la “forma” dell'uomo. L'Apostolo delle Genti scrive nella *Lettera ai Romani*: «Quelli che da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli. Quelli poi che ha chiamati li ha anche giustificati; quelli che ha giustificati li ha anche glorificati» (8, 29-30).

Essere conformi al Figlio significa, dunque, riconoscere Gesù Cristo come il Primogenito e fratelli coloro che sono a lui conformi e, dunque, figli di Dio. San Bernardo, mediante la teologia della “morfologia”, a partire dal concetto di *forma* ha sviluppato la sua riflessione. Ha, innanzi tutto, elaborato «brillantemente ed efficacemente i lemmi: “forma/formare”, e i prefissi: “in- (formatio / informare)”, “de- (deformatio / deformare / deformatio)”, “trans- (transformatio / trasformare)”, “re (reformatio / reformare)”, “con (conformatio / conformare / conformis)”»<sup>13</sup>.

L'Abate di Clairvaux propone una lettura suggestiva del «lemma *forma* nella varianza dei suoi significati: struttura,

---

<sup>12</sup> I. BIFFI, *Cristo, Maria e la Chiesa*, Jaca Book, Milano 2014, pp. 129-130.

<sup>13</sup> ID., *Sapere il Mistero. Il mistero di Cristo*, Jaca Book, Milano 2010, p. 397.

foggia, modalità, modello o esemplare, essenza, assimilazione, condizione, stato, aspetto e quindi bellezza, con tutte le attinenze che questo termine lemma fondamentale richiama, come immagine, decoro. Quanto ai lemmi che ne derivano (*formare*) o vi sono annessi caratterizzati dai prefissi: “de-formitas/deformis”, “trans-formatio”, “re-formatio”, “con-formitas/conformis”: hanno, a loro volta, il significato di deformazione/deforme, trasformazione, riforma, conformazione/conforme»<sup>14</sup>.

Se, da quanto affermato, si comprende il significato “originale-naturale” o “filosofico” del termine *forma*, san Bernardo indaga anche il senso storico-scritturistico di questo termine, quello che risulta dalla condizione biblica di *forma*, con le sue attinenze. «O meglio, nella sua elaborazione in vista di una teoria o della teologia della spiritualità, san Bernardo reperisce e mette in risalto una semantica particolare, quella in cui il lemma *forma* e le sue attinenze, correlati e connessi, gli forniscono dei precisi contenuti cristiani o cristologici»<sup>15</sup>:

*Forma* – è ancora Inos Biffi a parlare – riceve allora la sua rilettura in riferimento a Cristo: esistente “in forma Dei” e in “forma servi” (*Fil* 2, 6), e dotato della prerogativa della bellezza esemplare (*Sal* 44, 3). In questo contesto Cristo appare il Modello ontologico e storico – della storicità dei suoi misteri –, e insieme “estetico”. In tutta una serie di splendidi testi di Bernardo ritorna questo tema della esemplarità radicale e irradiante di Cristo [...]. San Bernardo non trova invece nella Scrittura i lemmi “deformitas/deformis”, che gli è facile foggiare o usare in correlazione e antitesi col biblico “conformis”<sup>16</sup>.

I testi del Dottore medievale a questo riguardo sono molteplici; ne riportiamo alcuni. Nei *Sermones de tempore* si legge: «perché giova che ora noi ci conformiamo all’immagine della sua umanità [di Cristo], se vogliamo essere ri-

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 397-398.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 398.

<sup>16</sup> *Ibid.*

formati secondo l'immagine della sua divinità, in base alla quale siamo stati creati»<sup>17</sup>. Nei *Sermones super Cantica Canticorum* si afferma del Verbo che «il suo è un volto che non ha forma, ma che dà forma»<sup>18</sup>. Si parla, inoltre, della Sposa, la quale «si sforza sempre più di conformarsi alla bellezza [*formae*] di quella che viene dal cielo»<sup>19</sup>, poiché la Sposa riceve la forma dello sposo: «la rivestirà di dignità (formam sponsi accipiens)»<sup>20</sup>. E scrive ancora: «siamo trasformati, quando siamo conformati»<sup>21</sup>. Nel *Sermone LXXXIII* a commento del *Cantico dei Cantici*, l'Abate di Clairvaux sottolinea in che modo ogni anima «può avere fiducia di tornare al Verbo, per essere riformata e a lui conformata»<sup>22</sup>. Inoltre, nel *Liber de gratia et de libero arbitrio* si legge che «venne perciò la stessa forma, cui si doveva conformare il libero arbitrio: infatti per recuperare la forma primitiva, doveva essere riformato da quella forma in base alla quale era stato anche formato. Ma forma è la sapienza, conformità è che l'immagine operi nel corpo quello che la forma opera nel mondo»<sup>23</sup>. E ancora:

---

<sup>17</sup> BERNARDO, *Sermoni diversi e vari*, in *Opere di san Bernardo*, vol. IV, Scriptorium Claravallense. Fondazione di Studi Cistercensi - Città Nuova, Milano - Roma 2000, p. 657 (*In Epiph.*, 6): «quia ad imaginem humanitatis eius oportet nos in praesenti conformari, si ad imaginem divinitatis eius, ad quam conditi sumus, volumus reformari».

<sup>18</sup> ID., *Sermoni sul Cantico dei Cantici. Parte prima I-XXXV*, in *Opere di san Bernardo*, vol. V/1, Scriptorium Claravallense. Fondazione di Studi Cistercensi - Città Nuova, Milano - Roma 2006, p. 465 (*Sermo XXXI*, 6): «Verbum [...] Facies est non formata, sed formans».

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 395 (*Sermo XXVII*, 7): «magis magisque conformari satagit formae, quae de caelo venit».

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 473 (*Sermo XXXII*, 3).

<sup>21</sup> ID., *Sermoni sul Cantico dei Cantici. Parte seconda XXXVI-LXXXVI*, in *Opere di san Bernardo*, vol. V/2, Scriptorium Claravallense. Fondazione di Studi Cistercensi - Città Nuova, Milano - Roma 2008, p. 337 (*Sermo LXII*, 5): «transformamur cum conformamur».

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 603 (*Sermo LXXXIII*, 2): «reformanda et ei conformanda».

<sup>23</sup> ID., *Trattati*, in *Opere di san Bernardo*, vol. I, Scriptorium Claravallense. Fondazione di Studi Cistercensi - Città Nuova, Milano - Roma 1984, p. 399 (*De gratia et libero arbitrio*, X, 33): «Venit ergo

Ciò che non era – è sempre san Bernardo a scrivere –, ha dovuto essere creato in colui che era; colui che era deforme ha dovuto essere formato di nuovo per mezzo della forma; le membra non possono essere condotte a compimento se non con il Capo. Tutto ciò sarà realizzato allora, quando tutti insieme ci presenteremo a formare l'uomo perfetto, nella misura che conviene all'età della pienezza di Cristo, allorché all'apparizione di Cristo, vita nostra, anche noi appariremo con lui nella gloria<sup>24</sup>.

In questi pochi testi citati, tra i molti, si osserva quel processo di con-formazione, «che è insieme un processo di estetica, di bellezza cristiana. Del resto, il tema della bellezza non è periferico, ma intrinseco alla teologia di Bernardo. Convertirsi è abbellirsi, è ricevere lo splendore della gloria del Padre»<sup>25</sup>. La storia della salvezza può, dunque, essere interiorizzata e vissuta in vista della piena conformità a Cristo. Essere conformi all'immagine del Figlio è ciò che ogni cristiano deve realizzare nella sua esistenza, sorretto dalla grazia mediante una scelta di libertà. Maria, in questo senso, è la creatura che corrisponde in modo perfetto al Creatore. Del resto, per san Bernardo, ciascuna anima è stata creata simile al Verbo, «in quanto capace di desiderare e raggiungere nella giustizia la rettitudine che possiede per natura e che non può perdere»<sup>26</sup>. La sua realizzazione oscilla tra l'immagine potenziale che possiede e la somiglianza effettiva.

---

ipsa forma, cui conformandum erat liberum arbitrium, quia ut pristinam re - ciperet formam, ex illa erat reformandum, ex qua fuerat et formatum. Forma autem, sapientia est, conformatio, ut facit imago in corpore, quod forma facit in orbe».

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 419 (*De gratia et libero arbitrio*, XIV, 49): «Siquidem quod non erat, in illo creari oportuit qui erat, per formam reformari deformem, membra non perfici nisi cum capite. Quod utique tunc complebitur, cum omnes occurrerimus in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi, quando, apparente Christo vita nostra, ap-  
perbimus et nos cum ipso in gloria».

<sup>25</sup> I. BIFFI, *Sapere il Mistero. Il mistero di Cristo*, p. 401.

<sup>26</sup> L. BOUYER, *La spiritualità cisterciense*, Jaca Book, Milano 1994, p. 38.

L'“immagine” così intesa – scrive Louis Bouyer – è scolpita nella nostra natura e non può perdersi. La “sommiglianza”, al contrario, si perde con il peccato. Con il peccato, l'anima diventa di fatto “dissomigliante”. Ritornerà somigliante tornando al Verbo a immagine del quale è stata fatta. Ma il ritorno dell'anima è la sua conversione al Verbo, per essere ri-formata di nuovo da Lui e per essergli resa conforme. E in cosa? Nell'amore<sup>27</sup>.

Questo spazio o tensione tra l'immagine e la somiglianza in Maria viene meno, nella misura in cui esse coincidono in modo perfetto: la Vergine Madre è creatura, ma totalmente conforme al Figlio.

### Merito e corredenzione: alcuni elementi mariologici

Il cardinal Charles Journet<sup>28</sup> scrive a proposito della Madre di Dio:

Ci accorgiamo di tremare allorché si tocca il mistero profondo, puro e luminoso della Vergine Maria. Chi è privo di ciò che occorre per accostarsi a questo mistero – ed è il caso di ognuno di noi, a ragione delle nostre resistenze e della gravezza del nostro spirito –, lo abbassa e lo deforma nella sua ottica<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Secondo l'autorevole giudizio di Giacomo Biffi (1928-2015), Charles Journet (1891-1975) è «uno degli ecclesiologi più equilibrati e soprannaturalmente acuti del ventesimo secolo» (G. BIFFI, *La fortuna di appartenergli. Lettera confidenziale ai credenti*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2012, p. 14). Lo studio di Journet sulla figura della Vergine ha, infatti, in qualche modo anticipato quello del Concilio Vaticano II, che dedica l'ultimo capitolo della Costituzione sulla Chiesa *Lumen gentium* alla riflessione su Maria, Madre della Chiesa: la mariologia è così distinta ma non separata dall'ecclesiologia (cfr. B.-D. DE LA SOUJEOLE, *L'Église est mariale*, in M. ROSSIGNOTTI JAEGGI - G. BOISSARD (edd.), *“Charles Journet: Un témoin du XXe siècle”*. Actes de la Semaine théologique de l'Université de Fribourg. Faculté de Théologie 8-12 avril 2002, Parole et Silence, Paris 2003, pp. 137-146: pp.137-139).

<sup>29</sup> C. JOURNET, *La Vergine Maria e la Chiesa*, in ID., *Maria corredentrica*, Edizioni Ares, Milano 1989, pp. 75-117.

Marco Arosio pare, invece, non aver *abbassato né deformato il mistero profondo, puro e luminoso* della Madre di Dio, poiché ha seguito con fedeltà e acribia, ripresentandolo in modo adeguato, il pensiero del Dottore Mariano. Mediante lo studio dell'opera di san Bernardo, Arosio affronta con serietà diverse questioni mariologiche. Se è impossibile in questa sede proporre una valutazione della mariologia dell'Abate di Clairvaux, si desidera, tuttavia, porre in luce alcuni contenuti che traspaiono nella trattazione di questo volume.

Ci si soffermerà, allora, su due aspetti mariologici di notevole interesse.

1. Un primo elemento di rilievo riguarda il "merito" di Maria rispetto alla divina maternità. Se l'Incarnazione, secondo san Bernardo, è dovuta soltanto alla grazia divina (*ex ubertate divinae gratiae*), Marco Arosio spiega come, con queste parole, l'Abate di Clairvaux intenda escludere «nella Vergine, un merito *de condigno* nei riguardi della divina maestà. Non esclude, tuttavia, in Maria – come risulta da altri passi – un qualsiasi merito, quello che si è soliti chiamare *de congruo*»<sup>30</sup>. Soltanto per il fatto che Maria dica il suo "sì" all'Angelo, il quale le svela il disegno che la sceglie come madre del Figlio di Dio, ella diventa – mediante la sua risposta pronunciata nella piena libertà del suo cuore – la *Theotokós* (Madre di Dio). E questa – osserva Journet – è «la più straordinaria delle missioni di cui può essere investita una pura creatura umana»<sup>31</sup>. Pertanto – rileva ancora Arosio –, «l'inizio della redenzione dell'umanità coincide con la venuta di Cristo, l'uomo-Dio redentore, ossia con l'Incarnazione del Verbo nel seno purissimo di Maria. Dio ha voluto che l'Incarnazione dipendesse dal libero consenso di Maria»<sup>32</sup>. Il "sì" della Vergine permette la sua maternità divina, la quale è stabilita da tutta l'eternità

<sup>30</sup> In questo testo p. 147.

<sup>31</sup> C. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de Théologie spéculative. II. Sa structure interne et son unité catholique*, Desclée de Brouwer & Cie., Paris 1951, p. 384.

<sup>32</sup> In questo testo p. 155.

simultaneamente all'Incarnazione: Dio, infatti – proclama papa Pio IX nella *Ineffabilis Deus* –, fin dall'inizio e prima di tutti i secoli, scelse e preparò per il suo Figlio unico una Madre da cui egli sarebbe nato, traendone il corpo, quando fosse venuta la felice pienezza dei tempi<sup>33</sup>.

Il concetto della maternità divina – spiega ancora Journet –, se non ci limitiamo a considerarlo nella sua pura materialità, ma *nella prospettiva concreta* del Vangelo, presuppone nella Vergine una pienezza di grazia. Esso, di fatto, si identifica col concetto di “degnata Madre di un Dio Redentore”. Dio sceglie Maria per Madre, perché vuole salvarci nascendo dalla nostra stirpe e facendosi nostro fratello. Maria sarà dunque la Madre di un Dio salvatore e non in un modo soltanto corporale. Dio vuole (ecco il significato meraviglioso del messaggio dell'Annunciazione) che ella sia Madre liberamente, coscientemente, in piena conoscenza di causa, che ella sia sua Madre anzitutto con l'anima<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Così l'*incipit* della bolla *Ineffabilis Deus* (8 dicembre 1954): «Dio ineffabile, le vie del quale sono la misericordia e la verità; Dio, la cui volontà è onnipotente e la cui sapienza abbraccia con forza il primo e l'ultimo confine dell'universo e regge ogni cosa con dolcezza, prevede fin da tutta l'eternità la tristissima rovina dell'intero genere umano, che sarebbe derivata dal peccato di Adamo. Avendo quindi deciso, in un disegno misterioso nascosto da secoli, di portare a compimento l'opera primitiva della sua bontà, con un mistero ancora più profondo – l'incarnazione del Verbo – affinché l'uomo (indotto al peccato dalla perfida malizia del diavolo) non andasse perduto, in contrasto con il suo proposito d'amore, e affinché venisse recuperato felicemente ciò che sarebbe caduto con il primo Adamo, fin dall'inizio e prima dei secoli scelse e dispose che al Figlio suo Unigenito fosse assicurata una Madre dalla quale Egli, fatto carne, sarebbe nato nella felice pienezza dei tempi. E tale Madre circondò di tanto amore, preferendola a tutte le creature, da compiacersi in Lei sola con un atto di esclusiva benevolenza. Per questo, attingendo dal tesoro della divinità, la ricolmò – assai più di tutti gli spiriti angelici e di tutti i santi – dell'abbondanza di tutti i doni celesti in modo tanto straordinario, che Ella, sempre libera da ogni macchia di peccato, tutta bella e perfetta, mostrasse quella perfezione di innocenza e di santità da non poterne concepire una maggiore dopo Dio, e che nessuno, all'infuori di Dio, può abbracciare con la propria mente» (DS 2800ss.).

<sup>34</sup> C. JOURNET, *Teologia della Chiesa*, Marietti, Casale 1965, p. 103.

Si comprende così il significato di *Theotókos*, che la Chiesa fin da principio ha infallibilmente intuito e dal quale si deducono teologicamente tutti i privilegi della Vergine e la pienezza della grazia cristoconformante: è il concetto esistenziale, circostanziato, evangelico di *degnà Madre di un Dio salvatore*, poiché «è di un Dio salvatore degli uomini, e principio universale della grazia redentrice, che Maria è Madre»<sup>35</sup>.

Alla missione del tutto singolare affidata da Dio a Maria – afferma Arosio –, corrisposero privilegi del tutto singolari, durante l'intero corso della vita terrena della Madonna: era richiesto dalla maternità divina, poiché, secondo quanto afferma Bernardo, “il Creatore degli uomini (*Is* 17, 7), per diventare uomo, volendo nascere da creatura umana, dovette scegliere tra tutte, anzi dovette crearla apposta, una madre che sapeva sarebbe stata degna di lui e a lui gradita”<sup>36</sup>.

La salvezza trova la sua causa e il suo principio in Gesù, mentre nella Vergine è un effetto e una partecipazione: «Maria, la quale, divenendo fisicamente, a livello naturale, Madre di Cristo, è divenuta spiritualmente, a livello soprannaturale, Madre di tutti i cristiani»<sup>37</sup>.

Il Cristo è l'*unico* Redentore e, dunque, la sua mediazione è la sola redentrice: «c'è infatti – scrive l'Apostolo – un solo Dio e un solo mediatore tra Dio e gli uomini, un uomo, Cristo Gesù, il quale diede se stesso in riscatto per tutti» (*I Tm* 2, 5-6). Pertanto – precisa Journet –, «la mediazione dei cristiani, della Chiesa, della Vergine non può essere che *corredentrice*. Ciò significa che essa è tutta in dipendenza da quella di Cristo, da cui trae il suo valore, che è meritoria in virtù delle convenienze dell'amicizia, che inducono Dio ad esaudire coloro che, essendo in Cristo, chiedono in nome di Cristo. Si pensi al testo dell'Apostolo:

---

<sup>35</sup> ID., *L'Église du Verbe incarné*, vol. II, p. 388. Cfr. *Summa Theologiae*, III, q. 27, a. 5.

<sup>36</sup> In questo testo p. 167.

<sup>37</sup> In questo testo p. 149.

“Supplisco, nella mia carne, a ciò che manca delle tribolazioni di Cristo, a vantaggio del Corpo di lui, che è la Chiesa” (*Col 1, 24*)<sup>38</sup>.

2. Un secondo elemento di notevole interesse, connesso in realtà al primo, è l'aspetto della *mediazione corredentrica* della Madre di Dio. «Per primo Bernardo – ricorda Arosio – ha fornito una trattazione completa sul tema della mediazione di Maria. *Mediatrice nostra*, “mediatrice nostra” chiama la Vergine»<sup>39</sup>.

Se la mediazione redentrica è quella che porta totalmente il peso del mondo, quella corredentrica può reggere pesi gravissimi, ma in quanto essa stessa viene sostenuta dalla mediazione unica della redenzione. Da qui alcune distinzioni:

- innanzi tutto, la mediazione corredentrica individuale del *cristiano* si misura – come scrive san Tommaso – secondo «l'ordine della carità»<sup>40</sup>, che dispone per gradi e gerarchicamente gli obblighi di ciascuno e si estende principalmente alle generazioni contemporanee.

- In secondo luogo, «la mediazione corredentrica collettiva della *Chiesa* è più vasta. Il fervore della Chiesa è più grande di quello di ciascuno dei suoi membri; è fatto di uno slancio che le viene da Pentecoste e la sospinge verso la Parusia. La sollecitudine suprema della Chiesa è immediatamente la salvezza del mondo intero. In ogni momento della sua esistenza porta davanti a Dio il peso dell'umanità ad essa contemporanea; almeno per una parte, perché Dio, certo, invia egli stesso operai alla sua messe; però chiede che lo preghiamo perché li mandi più numerosi (*Mt 9, 37.38*)»<sup>41</sup>.

- Infine, la mediazione corredentrica personale della *Vergine* è più alta di quella della Chiesa intera. Si estende

---

<sup>38</sup> C. JOURNET, *La Teologia della Chiesa*, p. 105.

<sup>39</sup> In questo testo p. 153.

<sup>40</sup> *Summa Theologiae*, II-II, q. 26.

<sup>41</sup> C. JOURNET, *La Teologia della Chiesa*, p. 106.

a tutti gli uomini di tutti i tempi; è anteriore e ingloba ogni mediazione corredentrica, anche quella della Chiesa.

«Anche a Maria – precisa Arosio –, come a Cristo, compete una posizione media tra i due estremi, tra Dio e l'uomo. Bernardo sostiene, infatti, che Cristo ha operato la nostra salvezza nel centro della terra (*in medio terrae*), ossia “nel grembo della Vergine, alla quale questo nome conviene in modo mirabile”. Di conseguenza, tutta la terra gravita verso Maria: “verso di lei, come verso il centro... si rivolgono gli abitatori del cielo e degli inferi...”, “tutti coloro che furono, che sono e che saranno”»<sup>42</sup>. In altre parole, la Madre di Dio è per il cristiano o, meglio, per la Chiesa stessa, quasi il centro a cui continuamente tende: Journet – spiega Piero Viotto – utilizza l'immagine significativa «secondo la quale la persona della Chiesa sta alla persona di Maria come un poligono al cerchio»<sup>43</sup>. La Vergine, pertanto, partecipando della centralità di Cristo, “sta in mezzo”, quale mediatrice, tra Dio e l'uomo. «Oltre a stare in mezzo tra i due estremi – commenta Arosio –, Maria coopera con Cristo all'*unione* dei due estremi per conciliarli, essi che erano divisi a causa della colpa dei progenitori dell'umanità, Adamo ed Eva. In tutta l'opera della redenzione, accanto a Gesù Cristo quale unico Mediatore, Bernardo pone sempre come mediatrice Maria»<sup>44</sup>.

La dottrina della mediazione corredentrica della Vergine non può svilupparsi che in dipendenza dal progresso della teologia della redenzione, poiché risulta dall'esplicazione del principio supremo della mariologia: Maria quale Madre del Redentore<sup>45</sup>. In san Bernardo si osserva già una chiara

---

<sup>42</sup> In questo testo p. 154.

<sup>43</sup> P. VIOTTO, *Presentazione*, in S. PINNA, *Meditazioni sul Concilio: una lettura del Vaticano II con Benedetto XVI*, Aracne, Roma 2015, pp. 13-16; pp. 15-16.

<sup>44</sup> In questo testo p. 155.

<sup>45</sup> Su questo aspetto si veda lo studio del P. Philippe, compendiato nel libro di P. VIOTTO, *La vita di Maria secondo Marie-Dominique Philippe*, Studium, Roma 2013, pp. 112-120 (cfr. anche la recensione:

presa di coscienza rispetto alla *mediazione diretta* della Vergine, che Marco Arosio riporta con precisione:

La critica si è divisa di fronte ai testi di san Bernardo relativi alla mediazione di Maria nella Redenzione oggettiva, ossia nell'acquisto di tutte le grazie della Redenzione. La questione sulla quale si sono evidenziate tesi discordanti è stata, in sintesi, questa: l'Abate di Clairvaux intende la mediazione come *indiretta*, in quanto la Vergine si è limitata a dare all'umanità il Redentore, il quale solo per i suoi meriti ci ha redento, oppure come *diretta*, in quanto ha cooperato anch'ella a redimere il mondo con i propri meriti? Riteniamo corretto propendere per la seconda tesi. Bernardo ha affermato la collaborazione diretta di Maria alla redenzione *oggettiva*<sup>46</sup>.

Si deve tenere conto – come del resto sottolinea Arosio –, per non cadere in una sorta di “divinizzazione” della Vergine, che sia la *ratio medii*, ossia la mediazione ontologica, sia l'*officium coniungendi*, ovvero la mediazione morale, convengono a Cristo e a Maria, ma non allo stesso modo e su livelli differenti: «a Cristo come mediatore principale, necessario, per se stesso sufficiente; a Maria come mediatrice secondaria, accessoria, per se stessa insufficiente»<sup>47</sup>.

### Alcune avvertenze

Queste pagine erano state concepite dal Professore Marco Arosio come Dispense a uso degli studenti per la *Pontificia Facoltà Teologica Marianum*<sup>48</sup>. Alcune scelte, pertanto, si sono rivelate necessarie per uniformare il testo, quali:

---

S. PINNA, *Piero Viotto, La vita di Maria secondo Marie-Dominique Philippe*, «Convivium Assisiense» 16 (2015) 2, pp. 291-294.

<sup>46</sup> In questo testo p. 160.

<sup>47</sup> In questo testo p. 154.

<sup>48</sup> Marco Arosio preparava con massima attenzione le sue lezioni. A questo riguardo appuntava il 31 ottobre 2001 in un suo diario: «Si tratta di un “allenamento per il futuro, è un atto di rispetto per i miei studenti: *discipulis maxima reverentia debetur!* Il rispetto per lo studente deve essere assoluto, lo studente è “sacro”, qualunque sia il livello di preparazione e le sue attitudini allo studio. Quando mi siedo per iniziare la lezione, non vedo dinnanzi a me studenti di un ateneo pontificio.

– abbiamo lasciato nelle note le edizioni citate dall’Autore; per comodità del lettore riportiamo le *Opera Omnia* pubblicate in italiano:

1. *Opere di san Bernardo*, voll. I-II-IV-V/I-V/2-VI/I-VI/2, Scriptorium Claravallense. Fondazione di Studi Cistercensi - Città Nuova, Milano - Roma 1984-2008.
2. *Opera Omnia di sant’Ambrogio*, voll. 24, Biblioteca Ambrosiana - Città Nuova Editrice, Milano - Roma 1979-1994.
3. *Opere di sant’Agostino*, voll. XXXVI, Nuova Biblioteca Agostiniana - Città Nuova Editrice, Roma 1965-2005;

– si è preferito inserire le citazioni in latino nelle note, lasciando nel testo esclusivamente quelle in lingua italiana, per renderlo più scorrevole e uniforme;

– abbiamo anteposto all’opera di Marco Arosio un saggio teologico introduttivo dal titolo *La figura di san Bernardo e la contemplazione della Vergine nella Commedia di Dante*: la figura di Dante, infatti, altra grande passione di Arosio, ricorreva sovente nelle sue lezioni sulla mariologia di san Bernardo. Tale saggio, inoltre, non soltanto presenta la figura teologica del Dottore Mellifluo, ma risulta essere anche una proposta di estetica mariologica. Tra la presentazione poetica di Dante e la teologia di san Bernardo si può osservare una certa continuità, che il volume di Arosio permette di cogliere in un tutta la sua ampiezza.

– Il volume si conclude con un saggio di Davide Riserbato dal titolo *Il Redentore e la Vergine nella teologia medie-*

---

Guardo la “mia” classe: e quando inizio a parlare mi impegno (e anche mi preparo nel corso della settimana che precede l’insegnamento) come se avessi di fronte docenti delle migliori università del mondo. Mi pare questo lo spirito giusto per svolgere con dignità e successo il mio incarico di docente».

*vale. Maria associata a Cristo nel Mistero del nostro riscatto*, che, proseguendo idealmente le intenzioni dell'Autore, porta a compimento – mediante lo studio di alcuni teologi medievali – la tematica dell'Immacolata Concezione, ultimo argomento trattato nel volume.

*don Samuele Pinna*

4 giugno 2016

Memoria del Cuore Immacolato della Beata Vergine Maria

Saggio introduttivo  
**La figura di san Bernardo e la contemplazione della Vergine  
nella *Commedia di Dante***

di *Samuele Pinna*

«Il raggio non diminuisce il chiarore della stella:  
così il Figlio non diminuisce l'integrità della Vergine»

(BERNARDO, *In laudibus Virginis matris*, II, 17)

«Noi sappiamo, o Maria, ch' Ei solo attenne  
l'alta promessa che da Te s'udia,  
Ei che in cor la ti pose: a noi solenne  
è il nome tuo, Maria»

(ALESSANDRO MANZONI, *Il nome di Maria*, 17-20)

## **Il commiato di Beatrice e l'incontro con san Bernardo**

Se la contemplazione della Vergine nella *Commedia* trova il suo apice nella preghiera che le rivolge san Bernardo, la sua preparazione – «una sorta di percorso di avvicinamento al gran finale, il canto XXXIII, la visione di Dio»<sup>1</sup> – necessita, in questo nostro itinerario, la presentazione della figura dell'Abate di Clairvaux. Beatrice – come si vedrà tra poco – «invierà san Bernardo presso Dante, per condurlo all'estasi finale, coronamento del suo pellegrinaggio nell'aldilà, fine ultimo del poema sacro e primizia del fine ultimo dell'uomo»<sup>2</sup>.

Il Poeta, dopo il lungo viaggio iniziato nella selva oscura, si trova in Paradiso, dove può finalmente contemplare gli angeli e ammirare la *rosa dei beati*: «in forma dunque di

---

<sup>1</sup> F. NEMBRINI, *Dante, poeta del desiderio. Conversazioni sulla Divina Commedia. Volume III - Paradiso*, con un intervento di Marco Bersanelli, Itaca, Castel Bolognese 2015, p. 125.

<sup>2</sup> É. GILSON, *Dante e la filosofia*, Jaca Book, Milano 1987, p. 218.

candida rosa / mi si mostrava la milizia santa / che nel suo sangue Cristo fece sposa» (XXXI, vv. 1-3).

La “candida rosa” – spiega Inos Biffi – è, per il Poeta che l’ha ideata, l’immagine più pura e più espressiva della Chiesa gloriosa, la Sposa di Cristo, che ha versato per lei il proprio sangue, ed è formata dai risorti rivestiti delle “vesti candide”. Il pensiero va all’Apocalisse (7, 14), a “quelli che hanno lavato le loro vesti rendendole candide col sangue dell’Agnello”; e va anche ad Efesini 5, 25: “Cristo ha amato la sua Chiesa e ha dato se stesso per lei”. È una perfetta teologia biblica della Chiesa: una volta ancora, una teologia dotata di splendore, secondo l’ortodossia della dottrina e insieme l’ammirabilità della poesia<sup>3</sup>.

Siamo nel XXXI canto, quando ormai lo sguardo di Dante ha già abbracciato (*avea compresa*) tutta la forma generale del Paradiso. La sua attenzione non si era fissata a lungo (*fermato fiso*) su nessuna parte in particolare, e, spinto dal rinato desiderio di sapere (*con voglia riaccesa*), si rivolge a Beatrice, ma questa non è più vicino a lui. Il Poeta al suo posto vede un vegliardo (*sene*) vestito come tutti gli altri gloriosi beati (*vestito con le genti gloriose*).

*La forma general di paradiso  
già tutta mio sguardo avea compresa,  
in nulla parte ancor fermato fiso;*

*e volgeami con voglia riaccesa  
per domandar la mia donna di cose  
di che la mente mia era sospesa.*

*Uno intendëa, e altro mi rispuose:  
credea veder Beatrice e vidi un sene  
vestito con le genti gloriose (vv. 52-60).*

Si tratta – come abbiamo anticipato – di Bernardo di Clairvaux, «il maestro – spiega Romano Guardini – della contemplazione. Una nuova mano ha assunto la guida: si apre dunque nella vicenda del poema un nuovo capitolo.

---

<sup>3</sup> I. BIFFI, *La poesia e la grazia nella Commedia di Dante*, Jaca Book, Milano 1999, p. 69.

Evidentemente l'ultimo, poiché tutto, non solo il numero del canto che, secondo la legge rigorosa dell'opera, ci avverte che altri tre soltanto rimangono, ma anche l'intero movimento esterno e quello interno dichiarano che il tempo è misurato. Tutto indica la fine prossima. Il fatto che sia solo una guida di brevissima durata ne accresce il valore: siamo ora di fronte all'avvenimento ultimo e decisivo»<sup>4</sup>. Tale "decisività" è ben argomentata da Étienne Gilson, secondo il quale «la conclusione del poema sacro non è altro che l'unione dell'anima con Dio [...]. Beatrice si ritira e lascia al suo posto quest'uomo che l'amore ha trasfigurato a immagine di Cristo, Bernardo di Chiaravalle»<sup>5</sup>. Quest'ultimo è descritto da Dante come un tenero padre che traspirava bontà sia dagli occhi sia dalle guance: «era l'immagine comune – commenta Inos Biffi – che sopravviveva dell'Abate di Clairvaux, il mistico e contemplativo, che celava altri aspetti della personalità forte e tenace di Bernardo e che spiega perché Dante l'abbia assunto nell'ultimo, più arduo, più alto e più affascinante tratto del suo tragitto»<sup>6</sup>.

*Diffuso era per li occhi e per le gene  
di benigna letizia, in atto pio  
quale a tenero padre si convene.*

*E "Ov' è ella?", sùbito diss' io.  
Ond' elli: "A terminar lo tuo disiro  
mosse Beatrice me del loco mio" (vv. 61-66).*

Al Poeta che chiedeva dove fosse Beatrice, Bernardo risponde prontamente che era stata lei a chiedere di giungere in aiuto. Il rimando, immediato ed evidente, è al II canto dell'*Inferno*, quando Beatrice aveva inviato Virgilio all'inizio del cammino a fare lo stesso:

*Or movi, e con la tua parola ornata  
e con ciò c'ha mestieri al suo campare,  
l'aiuta sì ch'i' ne sia consolata.*

<sup>4</sup> R. GUARDINI, *Dante*, Morcelliana, Brescia 2008<sup>5</sup>, p. 107.

<sup>5</sup> É. GILSON, *Dante e la filosofia*, p. 53.

<sup>6</sup> I. BIFFI, *La poesia e la grazia nella Commedia di Dante*, p. 59.

*I' son Beatrice che ti faccio andare;  
vegno del loco ove tornar disio;  
amor mi mosse, che mi fa parlare* (*Inferno*, II, vv. 67-72).

Beatrice aveva dunque chiesto a Virgilio di accorrere in aiuto a Dante: si era mossa per amore, anche se, in realtà, era stata messa in movimento a sua volta da una «Donna gentil nel ciel» (*Inferno*, II, v. 94), ossia la Beata Vergine Maria<sup>7</sup>, la quale – in una catena di intercessioni – aveva invitato santa Lucia<sup>8</sup>, «personificazione della grazia, quella forza luminosa che viene dall'alto e muove il volere»<sup>9</sup>, ad accostarsi a lei. San Bernardo, pertanto, «ultimo terminale di quella dinamica misericordiosa che aveva mosso Maria, santa Lucia, poi Beatrice e Virgilio, adesso lui, gli ripete la stessa cosa: è perché si possa compiere il tuo desiderio che Beatrice mi ha mosso dal loco mio, mi ha chiesto di venire

<sup>7</sup> «Il nome di Maria, come quello di Cristo e di Dio, è sempre taciuto nell'*Inferno*, ma l'identificazione è indubbia. Sia perché essa è l'unica creatura che possa infrangere un decreto divino (v. 96), sia per l'autorità con cui dispone degli altri beati» (A.M. CHIAVACCI LEONARDI, in DANTE ALIGHIERI, *Commedia*, Volume Primo, *Inferno*, Mondadori, Milano 1991, p. 63).

<sup>8</sup> «La devozione di D. per la santa – è detto nell'Enciclopedia Dantesca – è attestata dal figlio Iacopo e da Graziolo de' Bambaglioli, il quale scriveva: "Beata Lucia, in qua ipse Dantes tempore vitae suae habuit maximam devotionem", notizia confermata dallo stesso Poeta che si dichiara fedele, cioè devoto di L. (*Inf.*, II, 98) come san Bernardo si professa fedele di Maria (*Par.*, XXXI 102 – "i" sono il suo fedel Bernardo"); questa devozione è stata collegata da qualche critico alla grave malattia di occhi sofferta da D. in gioventù, a causa delle sue prolungate letture (*Cv* III IX 15). Alla luce di queste considerazioni si devono leggere i passi della *Commedia* in cui appare L.: *Inf.*, II 94-126, *Pg.*, IX 19-63, *Par.*, XXXII 136-138. Nei primi due episodi L. è certamente un personaggio simbolico, ma non per significare la speranza o la Provvidenza [...], bensì la grazia illuminante [...]. Quando il poeta è smarrito nella selva oscura, la Madonna spontaneamente si muove in suo aiuto inviando L. ('grazia' e 'luce'). [...]. Non è però dimenticata nell'episodio l'allusione al fondamento etimologico del nome di L. (occhi - luce - grazia), concretizzato negli occhi di Beatrice, che muovono Virgilio ad agire: *li occhi lucenti lagrimando volse* (*Inf.*, II 116)» (A. AMORE, *Lucia*, in Enciclopedia Dantesca, III, pp. 717-718, citato in I. BIFFI, *La poesia e la grazia nella Commedia di Dante*, pp. 44-45).

<sup>9</sup> R. GUARDINI, *Dante*, p. 17.

a darti una mano. Mi ha mandato lei, me l'ha chiesto lei»<sup>10</sup>. Il cammino di Dante è, così, tutto concentrato a motivo della soddisfazione di un desiderio: «di guida in guida – precisa ancora Inos Biffi – e di tappa in tappa, quel desiderio stava per ricevere il suo compimento con la grazia dell'ultima missione»<sup>11</sup>.

È Bernardo a suggerire a Dante di ammirare Beatrice nella fila formata dai terzi seggi. Senza rispondere, il Poeta alza lo sguardo e la vede riflettere i raggi della gloria eterna con la quale se ne formava una corona. Era lontano dai suoi occhi più che – secondo una suggestiva immagine – la distanza che intercorre tra la zona alta dell'atmosfera, dove rumoreggiano i tuoni (*da quella region che più sù tona*), e la profondità del mare. Nonostante ciò, tale lontananza non impediva di vederla (*ma nulla mi facea*), perché la sua immagine discendeva a lui senza essere ostacolata da alcun mezzo né intralcio, ossia «non era offuscata dall'aria che doveva attraversare (normalmente un oggetto quanto più è lontano tanto più è confuso, perché la sua immagine viene offuscata dall'aria che c'è in mezzo): no, questa apparente infinita distanza è anche la suprema vicinanza»<sup>12</sup>.

*“e se riguardi sù nel terzo giro  
dal sommo grado, tu la rivedrai  
nel trono che suoi merti le sortiro”.*

*Sanza risponder, li occhi sù levai,  
e vidi lei che si facea corona  
reflettendo da sé li eterni rai.*

*Da quella region che più sù tona  
occhio mortale alcun tanto non dista,  
qualunque in mare più giù s'abbandona,*

*quanto lì da Beatrice la mia vista;  
ma nulla mi facea, ché sua effige  
non discendèa a me per mezzo mista (vv. 67-78).*

<sup>10</sup> F. NEMBRINI, *Dante, poeta del desiderio*, vol. III, p. 127.

<sup>11</sup> I. BIFFI, *La poesia e la grazia nella Commedia di Dante*, p. 59.

<sup>12</sup> F. NEMBRINI, *Dante, poeta del desiderio*, vol. III, p. 128.

A questo punto Dante prorompe in un accorato ringraziamento e in una invocazione a Beatrice: “O donna – dirà il Poeta – in cui si rafforza la mia speranza e che ti sei degnata di scendere persino al Limbo infernale e posarvi i tuoi piedi per salvarmi, riconosco che la grazia e la capacità di aver veduto tante cose mi sono venute dalla tua potenza e dalla tua benevolenza. Tu dalla schiavitù del peccato mi hai tratto alla libertà per tutte quelle vie, con tutti quei modi che a questo scopo potevi adoperare. Custodisci in me la tua magnificenza in modo che la mia anima, che tu hai risanato, si distacchi dal corpo a te piacente come ora”. Questa è la preghiera rivolta a Beatrice, la quale – nonostante gli apparisse così lontana –, di rimando gli sorride e lo guarda per poi volgersi nuovamente a Dio, l’eterna fonte della beatitudine.

È forse – afferma Franco Nembrini, non senza tradire emozione – la più bella immagine che io abbia trovato di che cosa sia la verginità, cioè l’amore vero. L’amore che guarda l’amato da un’infinita distanza, perché in mezzo c’è l’infinito, cioè Dio, il destino infinito dell’altro, stimato, venerato e amato come ciò per cui vale la pena dare la vita. E questa infinita distanza, per la quale uno non stringe, non pretende di afferrare e ridurre l’altro a se stesso e alla propria misura è insieme il possesso vero, la vera prossimità. Tant’è che alla fine nell’invocazione che rivolge Beatrice – la leggeremo fra poco – Dante dirà: *Così orai; e quella, sì lontana / come pareva, sorrise e riguardommi; / poi si tornò a l’eterna fontana*<sup>13</sup>.

*“O donna in cui la mia speranza vige,  
e che soffristi per la mia salute  
in inferno lasciar le tue vestige,*

*di tante cose quant’ i’ ho vedute,  
dal tuo podere e da la tua bontate  
riconosco la grazia e la virtute.*

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 129.

*Tu m'hai di servo tratto a libertate  
per tutte quelle vie, per tutt' i modi  
che di ciò fare avei la potestate.*

*La tua magnificenza in me custodi,  
sì che l'anima mia, che fatt' hai sana,  
piacente a te dal corpo si disnodi”.*

*Così orai; e quella, sì lontana  
come pareva, sorrise e riguardommi;  
poi si tornò a l'eterna fontana (vv. 79-93).*

La visione di Beatrice non provoca rimpianto in Dante, che «rievoca in precisi termini teologici, che richiamano la lettera di Paolo ai Romani, il cammino di liberazione – un passaggio dallo stato di schiavitù a uno stato di liberazione – percorso per la grazia e la virtù del potere e della bontà di Beatrice, che non ha temuto di porre piede nell'Inferno e nella quale trova vigore la sua speranza. Beatrice agli occhi di Dante ha assunto la condizione e il ruolo del santo, che protegge e intercede; la preghiera a lei rivolta prelude già agli accenti dell'orazione di san Bernardo alla Vergine»<sup>14</sup>. Dello stesso parere Nembrini, che rilegge un continuo riferimento all'inno a Maria: «addirittura – scrive – ritroviamo in tutt'e due i brani la rima *salute-vedute-virtute*, disposta in un ordine diverso, ma con le stesse parole (queste scelte lessicali in Dante non sono mai casuali). Ma le citazioni sono molte di più. Vediamone qualcuna. “*O donna*”, identico. Qui “*in cui la mia speranza vige*”; là, “*sei di speranza fontana vivace*”. Ancora: “*bontate*”, “*magnificenza*”, “*che fatt'hai sana*” che diventa “*conservi sani*”... È una anticipazione, riferita a Beatrice, di quel che si può dire solo alla Madonna»<sup>15</sup>. La preghiera rivolta alla Vergine rispetto a queste parole dedicate a Beatrice è, dunque, «quasi un duplicato a più alto livello»<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> I. BIFFI, *La poesia e la grazia nella Commedia di Dante*, p. 60.

<sup>15</sup> F. NEMBRINI, *Dante, poeta del desiderio*, vol. III, p. 130.

<sup>16</sup> A.M. CHIAVACCI LEONARDI, in DANTE ALIGHIERI, *Commedia*, Volume Terzo, *Paradiso*, Mondadori, Milano 1997, p. 865.

Un sorriso e uno sguardo: ecco la risposta all'invocazione di Dante da parte di Beatrice: «il sorriso, l'ultimo, e il suo sguardo di tacita risposta, non sono già più – per quella distanza – quelli di prima [...]. Con questo suo “ritorno” a contemplare Dio nel *beato scanno* allora lasciato (*Inferno*, II, v. 112), il rapporto terreno tra lei e Dante, aperto nel capitolo I della *Vita Nova*, è finito [...]. Tale rapporto continua su un diverso piano, quello soprannaturale e divino»<sup>17</sup>. La morte di Beatrice, allora, non è stata la fine di “tutto”, esiste un senso ulteriore, altro, trascendente, che Dante – dopo un lungo viaggio – disvela. Amare quella donna è stato, dunque, amare Dio e, quindi, se inizialmente «parlare con Dio, star con Dio, sentir Dio compagno della vita poteva coincidere con l'affetto per quella ragazza lì, con il rapporto con lei»<sup>18</sup>, ora ne ha conferma. Lei è davvero *Beatrice*, «cioè portatrice della verità, della beatitudine, del bene tanto atteso che sembrava irreperibile nella storia»<sup>19</sup>. In altre parole, Beatrice – afferma Étienne Gilson – «è l'inviata dell'amore divino presso Dante: *Amor mi mosse, che mi fa parlare* (*Inferno*, II, v. 72); essa deve condurlo, tramite la conoscenza di Dio, all'amore di Dio. Viene, dunque, dall'amore e guida all'amore. Questo è il motivo per cui Dante, con arte mirabile, ha sottolineato in anticipo il fatto che, dal momento in cui comincia a sentire i primi ardori dell'amore estatico, comincia anche a dimenticare Beatrice. Ben lungi dal formalizzarsi per questo, Beatrice piuttosto se ne compiace, perché, simile alla fede, essa è venuta solo per potersi poi eclissare»<sup>20</sup>. L'episodio, in cui Beatrice non si rammarica (cfr. *Paradiso*, X, vv. 28-69), anzi ride compiaciuta (*non le dispiacque; ma sì se ne rise*), e dove a vincere sarà ancora lo sguardo (*che lo splendor de li*

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 866.

<sup>18</sup> F. NEMBRINI, *Dante, poeta del desiderio. Conversazioni sulla Divina Commedia. Volume I - Inferno*, con contributo di Maria Segato, Itaca, Castel Bolognese 2015, p. 28.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> É. GILSON, *Dante e la filosofia*, p. 217.

*occhi suoi ridenti / mia mente unita in più cose divise*), è il momento in cui il Poeta è invitato a ringraziare Dio, il Sole degli Angeli. Dante volge così la sua anima al Creatore: «*e sì tutto 'l mio amore in lui si mise, / che Bëatrice eclissò ne l'oblio*» (vv. 59-60).

### La figura di san Bernardo di Clairvaux

Conclusa l'invocazione del Poeta a Beatrice, il Santo vegliardo riprende la parola e chiede a Dante di alzare lo sguardo, affinché il viaggio fino alla visione perfetta di Dio possa realizzarsi (*assommi perfettamente*): deve soddisfarsi, infatti, il suo desiderio. Del resto, tale è il fine per cui si è fatto guida del Poeta, mandato dalla preghiera e dall'amore di Beatrice: «a terminar lo tuo disiro / mosse Beatrice me del loco mio» (*Paradiso*, XXXIII, v. 145). L'uomo, in fondo, per Dante altro non è se non *desiderio*, è cioè rapporto con le stelle, tanto che con questa parola, ha concluso tutte e tre le cantiche: «e quindi uscimmo a riveder le stelle» (*Inferno*, XXXIV, v. 138), «puro e disposto a salire alle stelle» (*Purgatorio*, XXXIII, v. 145), «l'amor che move il sole e l'altre stelle» (*Paradiso*, XXXI, vv. 65-66).

Stelle in latino si dice *sidera* – afferma Nembrini in un lungo e importante commento –, che è la radice della parola desiderio, la parola chiave di tutta la *Commedia*: *desidera*, ciò che ha a che fare con le stelle. Ecco dunque la definizione del cuore dell'uomo come desiderio, tensione verso le stelle, cioè verso la possibilità di conoscere il vero, conoscere le cose nel loro essere segno di qualcosa d'altro, e perciò la possibilità di poter abbracciare, amare le cose nella loro vera natura. Quindi un'idea di verità non nel senso astratto del termine, ma di verità della vita: a tema in tutto il percorso della *Divina Commedia* è sempre questa possibilità di verità della vita, cioè di felicità: che le cose siano conosciute per quello che sono, perciò che le si possa amare veramente, che il tempo non passi inutilmente. Conoscere la verità, praticarla e perciò esercitare il bene, e sentire che il tempo non è inutile, ma edifica, costruisce: questo è ciò che compie la vita dell'uomo, questo è ciò che muove l'uomo verso le cose,

questa è la ragione per cui le cose hanno un'attrattiva e destano il desiderio e fanno diventare tutto l'universo un infinito desiderio, un infinito movimento<sup>21</sup>.

La ricerca della felicità, insita in ogni creatura, è tensione verso l'eterno, che coincide con la Verità, il Bene e la Bellezza. Sant'Agostino, nel commento della prima Lettera di san Giovanni, esplicita ciò che Dante esprime nella sua *Commedia*: *la vita di un buon cristiano è tutta un santo desiderio*:

*Beati i puri di cuore perché vedranno Dio (Mt 5, 8)*. Godremo dunque di una visione, o fratelli, mai contemplata dagli occhi, mai udita dalle orecchie, mai immaginata dalla fantasia: una visione che supererà tutte le bellezze terrene, quella dell'oro, dell'argento, dei boschi e dei campi, del mare e del cielo, del sole e della luna, delle stelle e degli angeli; la ragione è questa: che essa è la fonte di ogni altra bellezza. Che cosa saremo dunque, allorché potremo godere questa visione? Che cosa ci è stato promesso? *Saremo simili a lui, perché lo vedremo come è [...]*. Non potendo voi ora vedere questa visione, vostro impegno sia desiderarla. La vita di un buon cristiano è tutta un santo desiderio. Ma se una cosa è oggetto di desiderio, ancora non la si vede, e tuttavia tu, attraverso il desiderio, ti dilati, cosicché potrai essere riempito quando giungerai alla visione. Ammettiamo che tu debba riempire un grosso sacco e sai che è molto voluminoso quello che ti sarà dato; ti preoccupi di allargare il sacco o l'otre o qualsiasi altro tipo di recipiente, più che puoi; sai quanto hai da metterci dentro e vedi che è piccolo; allargandolo lo rendi più capace. Allo stesso modo Dio con l'attesa allarga il nostro desiderio, col desiderio allarga l'animo e dilatandolo lo rende più capace. Viviamo dunque, o fratelli, di desiderio, poiché dobbiamo essere riempiti [...]. In questo consiste la nostra vita: esercitarci col desiderio. Saremo tanto più vivificati da questo desiderio santo, quanto più allontaneremo i nostri desideri dall'amore del mondo. Già l'abbiamo detto più volte: il recipiente da riempire deve essere svuotato. Tu devi essere riempito di bene: liberati dunque dal male [...]. Qualun-

---

<sup>21</sup> F. NEMBRINI, *Dante, poeta del desiderio*, vol. I, p. 156.

que cosa diciamo intorno a questa realtà inesprimibile, qualunque cosa ci sforziamo di dire, è racchiuso in questo nome: Dio. Ma quando lo abbiamo pronunciato, che cosa abbiamo pronunciato, che cosa abbiamo detto? Sono forse queste due sillabe tutto quel che aspettiamo? Qualunque cosa dunque siamo capaci di dire, è al di sotto della realtà: dilatiamoci col desiderio di lui, cosicché ci possa riempire, quando verrà. *Saremo infatti simili a lui, perché lo vedremo così com'è*<sup>22</sup>.

La contemplazione è ciò che permette al Poeta, dopo il lungo viaggio, la visione di Dio: «Dante – scrive Romano Guardini – è giunto al termine dell'ascesa dopo aver percorso i regni dell'aldilà i quali rappresentano il mondo che avanza verso il trapasso in Dio. Attraverso questo mondo al di là in divenire, egli è stato sollevato nell'Empireo, nel segreto di Dio. Qui si è dischiusa a lui la rosa, la creazione raccolta definitivamente in Dio, e nello stesso tempo ha preso il posto di Beatrice l'ultima guida, Bernardo di Chiaravalle»<sup>23</sup>. Il vegliardo ora svela la propria identità invitando ancora Dante a volare con gli occhi attraverso il giardino della rosa dei beati, così che la visione possa rendere adeguata la sua vista e sempre più capace di salire nella contemplazione della luce di Dio (*per lo raggio divino*). La Regina del cielo, per la quale Bernardo è arso d'amore, concederà la grazia necessaria (*ne farà ogni grazia*): questo a motivo della devozione dell'Abate di Clairvaux.

Se indubbiamente – commenta Inos Biffi – la ragione della scelta di Bernardo da parte di Dante, per i suoi finali e decisivi passi nella visione di Dio, è la “teologia mistica di san Bernardo” – secondo il titolo del più bel libro che su di lui sia stato scritto, da Étienne Gilson: *La théologie mystique de saint Bernard* –, mi pare anche difficile non vederne la ragione nella dottrina mariana di san Bernardo, certamente nota, e i toni ardenti della quale, originale o no che essa sia, rivelano una loro affinità con

---

<sup>22</sup> SANT'AGOSTINO, *Commento alla prima Epistola di san Giovanni*, 4, 5-6, in *Opere di sant'Agostino*, vol. XXIV/2, Nuova Biblioteca Agostiniana - Città Nuova Editrice, Roma 1985<sup>2</sup>, p. 1717.

<sup>23</sup> R. GUARDINI, *Dante*, p. 111.

quelli della preghiera che egli recita alla Vergine a conclusione del *Paradiso*. È giusto quello che scrive la Chiavacci: "Dante lo sceglie come guida all'ultimo stadio del suo percorso, quella visione diretta di Dio, per i due aspetti, tra loro concorrenti e più noti, della sua spiritualità: la contemplazione e la devozione a Maria"<sup>24</sup>.

È la spiritualità vissuta da san Bernardo a conquistare Dante, perché «veramente, l'Abate cisterciense è l'immagine viva del contemplativo. Si direbbe che questi rappresenta per il Poeta la riuscita più alta della teologia, perché passata dall'intelletto all'affetto e al gusto: "contemplando, gustò": contemplazione e gusto sono propri del linguaggio di Bernardo»<sup>25</sup>.

*E 'l santo sene: "Acciò che tu assommi  
perfettamente", disse, "il tuo cammino,  
a che priego e amor santo mandommi,*

*vola con li occhi per questo giardino;  
ché veder lui t'acconcerà lo sguardo  
più al montar per lo raggio divino.*

*E la regina del cielo, ond' io ardo  
tutto d'amor, ne farà ogne grazia,  
però ch' i' sono il suo fedel Bernardo" (vv. 94-102).*

Dante, a questo punto, con la stessa ammirazione e trepidazione del pellegrino venuto da lontano a vedere il volto di Cristo, impresso nel sudario della Veronica, guarda san Bernardo, «i cui lineamenti sono quelli di una intensa carità e di una profonda pace celeste»<sup>26</sup>.

*Qual è colui che forse di Croazia  
viene a veder la Veronica nostra,  
che per l'antica fame non sen sazia,*

---

<sup>24</sup> I. BIFFI, *La poesia e la grazia nella Commedia di Dante*, p. 62. Cfr. É. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*, Vrin, Paris 1980<sup>4</sup> (tr. it.: *La teologia mistica di san Bernardo*, Jaca Book, Milano 1995).

<sup>25</sup> I. BIFFI, *La poesia e la grazia nella Commedia di Dante*, p. 63.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 62.

*ma dice nel pensier, fin che si mostra:  
 “Signor mio Iesù Cristo, Dio verace,  
 or fu sì fatta la sembianza vostra?”;*

*tal era io mirando la vivace  
 carità di colui che 'n questo mondo,  
 contemplando, gustò di quella pace* (vv. 103-111).

E dopo questa piccola distrazione, l'Abate di Clairvaux incalza Dante, invitandolo a guardare gli ordini di eletti, cerchio per cerchio, fino al più lontano e alto, sino cioè a vedervi assisa la Regina alla quale tutto il Paradiso è soggetto e devoto (*cui questo regno è suddito e devoto*).

*“Figliuol di grazia, quest' esser giocondo”,  
 cominciò elli, “non ti sarà noto,  
 tenendo li occhi pur qua giù al fondo;*

*ma guarda i cerchi infino al più remoto,  
 tanto che veggi seder la regina  
 cui questo regno è suddito e devoto”* (vv. 112-118).

Dante alza finalmente gli occhi e contempla la Regina del cielo: è qui utilizzata dal Poeta la sublime immagine che identifica Maria con la luce dell'aurora: «come al mattino – spiega Inos Biffi – la parte orientale, dove sorge il sole, supera in luminosità quella del tramonto, così Dante, salendo con lo sguardo dal basso all'alto della rosa, vede nella sua parte estrema una fonte di luce, che oltrepassa la luminosità di tutto il cerchio dei beati che le stanno di fronte»<sup>27</sup>.

*Io levai li occhi; e come da mattina  
 la parte oriental de l'orizzonte  
 soverchia quella dove 'l sol declina,*

*così, quasi di valle andando a monte  
 con li occhi, vidi parte ne lo stremo  
 vincer di lume tutta l'altra fronte* (vv. 118-123).

E come sulla terra, dove si attende lo spuntare del sole (*temo*) nell'aurora, onde è più infuocato, mentre la luce va scemando, così in Paradiso è visibile quell'orifiamma pacifi-

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 64.

ca, accesa di fiammeggiante luce, che si dirada intorno a lei. L'“orifiamma” ivi richiamata è l'insegna di guerra dei re francesi, un drappo rosso con fiamme dorate: Maria è, invece, per similitudine, il vessillo pacifico del celeste Regno, difesa contro gli assalti del male e del demonio.

*E come quivi ove s'aspetta il temo  
che mal guidò Fetonte, più s'infiamma,  
e quindi e quindi il lume si fa scemo,*

*così quella pacifica oriafiamma  
nel mezzo s'avvivava, e d'ogne parte  
per igual modo allentava la fiamma* (vv. 124-129).

Intorno al punto centrale, Dante vede più di mille angeli festanti con le ali spiegate, ciascuno diverso dagli altri per fulgore e moto festoso (*fulgore e d'arte*). Il Poeta osserva, poi, come ai loro tripudi e ai loro canti, rispondeva Maria, bellezza per eccellenza, con un sorriso che rallegrava di sé (*che letizia era*) tutti gli altri santi.

*e a quel mezzo, con le penne sparte,  
vid' io più di mille angeli festanti,  
ciascun distinto di fulgore e d'arte.*

*Vidi a lor giochi quivi e a lor canti  
ridere una bellezza, che letizia  
era ne li occhi a tutti li altri santi* (vv. 130-135).

Quest'ultima terzina (vv. 133-135) – rileva la Chiavacci Leonardi – «è un miracolo di indeterminatezza e leggerezza di espressione, dove ogni corporeità sembra dissolversi»<sup>28</sup>.

Forse – afferma Inos Biffi, non senza ragione – particolarmente nel caso della mariologia possiamo renderci conto di come la fede, la teologia, conservando tutta la loro ortodossia, possono diventare bellezza: come i concetti possono farsi simboli e immagini, pronti per essere fusi e distesi in un coro di vetrate di cattedrale gotica o nelle miniature di un libro d'ore medievale. Con quest'arte viene estratta e diviene epifania l'estetica del mistero cristiano<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> A.M. CHIAVACCI LEONARDI, *Paradiso*, p. 871.

<sup>29</sup> I. BIFFI, *La poesia e la grazia nella Commedia di Dante*, p. 65.

Il Poeta sa suscitare l'incanto, nonostante ammetta che – quand'anche avesse tanta ricchezza di parola (*in dir tanta divizia*) quanta è necessaria all'immaginario (*ad immaginar*) – non ardirebbe tentare di descrivere neanche la minima parte della bellezza e della gioiosa emozione provata.

*e s'io avessi in dir tanta divizia  
quanta ad immaginar, non ardirei  
lo minimo tentar di sua delizia* (vv. 136-138).

Ora, l'attenzione di Dante è tutta orientata alla Regina del cielo (*nel caldo suo caler fissi e attenti*). San Bernardo appena si avvede degli occhi attenti e fissi del Poeta in Maria, rivolge a lei il suo sguardo con tanto affetto, che fece quello di Dante ancora più bramoso di contemplarla.

*Bernardo, come vide li occhi miei  
nel caldo suo caler fissi e attenti,  
li suoi con tanto affetto volse a lei,  
che ' miei di rimirar fé più ardenti* (vv. 139-142).

Spronato da san Bernardo, Dante – scrive Romano Guardini – «ha percorso con lo sguardo la rosa, per posarlo poi di nuovo sulla Regina del cielo, nella quale si concentra ora tutta l'attenzione. Non si parla più della rosa; essa rimane indietro come ogni cosa creata; solo Maria e l'angelo davanti a lei restano al centro della visione di Dante»<sup>30</sup>. Di fronte alla Vergine, infatti, sta l'arcangelo Gabriele, il quale venne sulla terra recando il divino decreto di ristabilire la pace perduta e invocata con le lacrime per molti anni, che aprì il cielo tanto lungamente sigillato e vietato agli uomini: è «Nazarette, / là dove Gabriello aperse l'ali» (*Paradiso*, IX, vv. 137-138).

*L'angel che venne in terra col decreto  
de la molt' anni lagrimata pace,  
ch'aperse il ciel del suo lungo divieto* (*Purgatorio*, X, vv. 34-36).

---

<sup>30</sup> R. GUARDINI, *Dante*, p. III.

## Un canto incantevole: il XXXII del Paradiso

Prima di pronunciare le suggestive parole dell'Inno alla Vergine, «quel contemplante» (*Paradiso*, XXXII, v. 1), ossia Bernardo, il «libero officio di dottore assunse» (v. 2) e cominciò con «parole sante» (v. 3) a spiegare a Dante la composizione della *candida rosa*. Quest'ultima è suddivisa secondo i due tempi della storia della salvezza: prima di Cristo, con i personaggi biblici dell'Antico Testamento, e dopo l'avvento del Figlio dell'uomo con quelli dell'era nuova: «due emicicli, al vertice dei quali stanno Maria e di fronte a lei Giovanni Battista: partecipi e confini, l'una e l'altro, della prima e della seconda alleanza»<sup>31</sup>.

Bernardo, innanzitutto, indica colei che, fulgida di bellezza (*tanto bella*), siede ai piedi di Maria: è Eva, la quale aperse e inacerbì (*punse*) la piaga del peccato originale, che la Santa Vergine medicò e rimarginò. «I versi di Dante – scrive ancora Inos Biffi – non potrebbero essere più vivi e più delicati per rendere l'opera gentile e materna di Maria, corredentrice, senza umiliare Eva, anzi ritratta e ammirata silenziosamente come bellissima – l'espressione è semplice, ma di rara efficacia: “ch'è tanto bella” –. Sono le due maternità che stanno al principio: quella della grazia e quella della carne, ma non più in antitesi, bensì come in un intreccio e in una comunione»<sup>32</sup>. Sotto Eva (*da costei*), poi, nel terzo giro di seggi (*ne l'ordine che fanno i terzi sedi*), siede Rachele, accanto a Beatrice, Sara, Rebecca, Giuditta e Ruth, bisnonna del re Davide, che pentito del suo peccato invocò la pietà del Signore. La *Commedia* fa riferimento qui al Salmo 50, «espressione della coscienza biblica, cristiana ed universale del peccato e del perdono»<sup>33</sup>, in cui Davide chiede indulgenza a Dio della sua colpa di adulterio consumato con Betsabea<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> I. BIFFI, *La poesia e la grazia nella Commedia di Dante*, p. 70.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione. Volume II (51-100)*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1983, p. 15.

<sup>34</sup> Scrive ancora Ravasi: «uno dei primi interrogativi che l'esegesi da secoli si pone concerne proprio la genesi del salmo 51 [50]. Qual è

Avvalendosi di una suggestiva immagine floreale, Dante – per bocca di san Bernardo – continua la descrizione dei petali di questo “fiore”: dal settimo gradino in giù, come dal primo al settimo (*si come infino ad esso*), si succedono le donne del popolo d’Israele, che dividono (*diremendo*) tutte le foglie del fiore (*chiome*), perché esse sono il muro da cui sono divisi i seggi, secondo il modo con cui i beati guardarono, mediante la fede, il Cristo. Da una parte, dove la *rosa* dei santi ha già tutti i seggi occupati (*onde ’l fiore è maturo di tutte le sue foglie*), siedono quanti credertero nella futura venuta di Cristo e, dunque, i beati dell’Antico Testamento. Dall’altra parte, dove i cerchi sono interrotti da seggi ancora vuoti, sono coloro che ebbero gli occhi della fede rivolti a Cristo già venuto. «Cristo – suggerisce Biffi – è dunque per san Bernardo, ossia per Dante, il centro della storia della salvezza e la relazione con lui, la santità e la beatitudine dipendono dalla fede, concepita suggestivamente e con molta verità come uno “sguardo a Cristo”, lo sguardo del desiderio e della memoria»<sup>35</sup>.

*Affetto al suo piacer, quel contemplante  
libero officio di dottore assunse,  
e cominciò queste parole sante:*

*“La piaga che Maria richiuse e unse,  
quella ch’è tanto bella da’ suoi piedi  
è colei che l’aperse e che la punse.*

*Ne l’ordine che fanno i terzi sedi,  
siede Rachel di sotto da costei  
con Bëatrice, sì come tu vedi.  
Sarra e Rebecca, Iudìt e colei  
che fu bisava al cantor che per doglia  
del fallo disse ‘Miserere mei’,*

---

stata la prima voce che l’ha cantato e quale la penna che l’ha steso? La risposta è stata spontanea per la tradizione giudaica come è testimoniato dal titolo dei vv. 1-2 che stabilisce un nesso tra il Salmo e il pentimento del re dopo il suo adulterio con Betsabea e la celebre parabola di Natan (2 Sam 11-12)» (*ibid.*, p. 19).

<sup>35</sup> I. BIFFI, *La poesia e la grazia nella Commedia di Dante*, p. 71.

*puoi tu veder così di soglia in soglia  
giù digradar, com' io ch' a proprio nome  
vo per la rosa giù di foglia in foglia.*

*E dal settimo grado in giù, sì come  
infino ad esso, succedono Ebrei,  
dirimendo del fior tutte le chiome;*

*perché, secondo lo sguardo che fée  
la fede in Cristo, queste sono il muro  
a che si parton le sacre scalee.*

*Da questa parte onde 'l fiore è maturo  
di tutte le sue foglie, sono assisi  
quei che credettero in Cristo venturo;*

*da l'altra parte onde sono intercisi  
di vòti i semicirculi, si stanno  
quei ch' a Cristo venuto ebber li vis» (vv. 1-27).*

Quasi a spartiacque tra i due Testamenti, la divisione (*contata cerna*) è segnata dal trono della Regina del cielo e, poi, sempre più giù, da coloro che sono sotto di esso. Dalla parte opposta c'è lo scanno di Giovanni il Battista «che sempre santo 'l diserto e 'l martiro / sofferse» (vv. 31-32) e sotto di lui, «quasi padri del nuovo popolo di Dio»<sup>36</sup>, Francesco d'Assisi, Benedetto, Agostino e altri. L'attenzione di Dante è richiamata da san Bernardo alla linea che divide l'anfiteatro a metà e ai bambini che stanno sotto di essa: sono i fanciulli morti prima di aver raggiunto la facoltà di scelta tra il bene e il male (*avesser vere elezioni*).

*E come quinci il glorioso scanno  
de la donna del cielo e li altri scanni  
di sotto lui cotanta cerna fanno,*

*così di contra quel del gran Giovanni,  
che sempre santo 'l diserto e 'l martiro  
sofferse, e poi l'inferno da due anni;*

*e sotto lui così cerner sortiro  
Francesco, Benedetto e Augustino  
e altri fin qua giù di giro in giro.*

---

<sup>36</sup> A.M. CHIAVACCI LEONARDI, *Paradiso*, p. 876.

*Or mira l'alto proveder divino:  
ché l'uno e l'altro aspetto de la fede  
igualmente empierà questo giardino.*

*E sappi che dal grado in giù che fiede  
a mezzo il tratto le due discrezioni,  
per nullo proprio merito si siede,*

*ma per l'altrui, con certe condizioni:  
ché tutti questi son spiriti ascolti  
prima ch'avesser vere elezioni*

*Ben te ne puoi accorger per li volti  
e anche per le voci püerili,  
se tu li guardi bene e se li ascolti (vv. 28-48).*

Dante ha un dubbio e, così, rimane in silenzio (*sili*), ma – e deve essere registrata la stupenda immagine – l'Abate di Clairvaux scioglie il nodo nel quale i suoi sottili pensieri lo tengono impegnato (*ti stringon*):

*Or dubbi tu e dubitando sili;  
ma io discioglierò 'l forte legame  
in che ti stringon li pensier sottili (vv. 49-51).*

In tutto questo vastissimo regno del Paradiso, spiega Bernardo, non può trovare posto (*sito*) nessun effetto del caso (*casüal punto*), come non ci può essere (*se non come*) fame, sete o dolore, perché quanto c'è e si vede è stabilito dalla legge eterna. Sicché, la realtà corrisponde esattamente al decreto divino come l'anello risponde al dito (*ci si risponde da l'anello al dito*) e, perciò, i Beati approdati precocemente (*festinata*) alla vera vita, non sono senza giusta causa destinati ai posti di maggiore o minore dignità (*più e meno eccellente*) fra loro (*intra sé*). La ragione risiede, quindi, nel «diverso dono di grazia che Dio liberamente fa a ciascuno: Dio definito come colui nel cui amore e diletto ogni desiderio si trova soddisfatto: “Lo rege per cui questo regno pausa / – cioè riposa appagato – in tanto amore e in tanto diletto, / che nulla volontà è di più ausa” (vv. 61-63)»<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> I. BIFFI, *La poesia e la grazia nella Commedia di Dante*, p. 72.

*Dentro a l'ampiezza di questo reame  
casüal punto non puote aver sito,  
se non come tristizia o sete o fame:*

*ché per eterna legge è stabilito  
quantunque vedi, sì che giustamente  
ci si risponde da l'anello al dito;*

*e però questa festinata gente  
a vera vita non è sine causa  
intra sé qui più e meno eccellente (vv. 52-60).*

San Bernardo, pertanto, spiega come il Re divino, per il quale questo Regno riposa in tanto amore e beatitudine che nessuna volontà può desiderare di più (*è di più ausa*), quando crea le anime, guardandole amorevolmente, le dota di grazie in misura diversa, conforme al suo piacere (*a suo piacer di grazia dota*). E questo è espressamente e chiaramente indicato nella Sacra Scrittura, nel racconto dei gemelli, Esaù e Giacobbe, che già si combattevano (*ebber l'ira commota*) nel seno materno (*ne la madre*). Perciò è giusto (*convien*) che la luce della divina gloria (*altissimo lume*) incoroni (*s'incapelli*) degnamente di tale grazia, secondo il volere di Dio precedente la nascita. Quindi, indipendentemente dalla loro condotta virtuosa (*sanza mercé di lor costume*), sono posti bambini in gradi diversi di beatitudine, differendo soltanto per la grazia iniziale.

*Lo rege per cui questo regno pausa  
in tanto amore e in tanto diletto,  
che nulla volontà è di più ausa,*

*le menti tutte nel suo lieto aspetto  
creando, a suo piacer di grazia dota  
diversamente; e qui basti l'effetto.*

*E ciò espresso e chiaro vi si nota  
ne la Scrittura santa in quei gemelli  
che ne la madre ebber l'ira commota.*

*Però, secondo il color d'i capelli,  
di cotal grazia l'altissimo lume  
degnamente convien che s'incapelli.*

*Dunque, senza mercé di lor costume,  
locati son per gradi differenti,  
sol differendo nel primiero acume* (vv. vv. 61-75).

Nei primi secoli del genere umano (*secoli recenti*), inoltre, per ottenere la salvezza eterna insieme alla innocenza dei bambini bastava la fede dei genitori. Dopo che furono passate le prime età del genere umano, fu necessario rinforzare (*acquistar virtute*) le loro ali innocenti al volo del Paradiso mediante la circoncisione (*per circuncidere acquistat virtute*). Giunto, infine, il tempo della grazia (*l tempo de la grazia venne*), l'innocenza dei fanciulli priva del battesimo perfetto di Cristo, è trattenuta laggiù nel Limbo.

*Bastavasi ne' secoli recenti  
con l'innocenza, per aver salute,  
solamente la fede d'i parenti;*

*poi che le prime etadi fuor compiute,  
convenne ai maschi a l'innocenti penne  
per circuncidere acquistat virtute;*

*ma poi che 'l tempo de la grazia venne,  
senza battesimo perfetto di Cristo  
tale innocenza là giù si ritenne* (vv. 76-84).

San Bernardo conclude, infine, il suo discorso “teologico” invitando Dante a contemplare il viso di Maria, che più di tutti assomiglia (*più si somiglia*) al volto di Cristo: soltanto il suo splendore (*la sua chiarezza*) può preparare a vedere Dio.

Il volto di Maria è il volto più somigliante a quello di Gesù: in senso fisico, come avviene del volto di ogni figlio rispetto a quello della propria madre; ma l'Abate di Clairvaux non si limita certamente alla somiglianza dei lineamenti del volto: egli parla della “chiarezza” che si traspare, e allora il pensiero va alla grazia di Maria, che è tutta profusa dalla grazia di Cristo: come la salvezza viene, interamente e per tutti, beati dell'Antico e del Nuovo Testamento, dalla fede in Cristo, dal fatto di “vederlo”; così la grazia, la “chiarezza”, di tutti, compresa quella singolare di Maria, è un riflesso della “chiarezza”, della grazia di Cristo. La fede della Chiesa definirà

l'immacolata concezione di Maria, "in previsione dei meriti di Cristo" [Bolla *Ineffabilis Deus* di Pio IX (DS, 2803)]: Cristo al centro della storia significa Cristo al centro del mondo della grazia. Ed è la precisa interpretazione della mediazione di Maria, che non solo non altera e non compromette, ma, al contrario, esalta l'unica mediazione di Cristo, dal momento che Maria dispone a lui<sup>38</sup>.

La Sorgente divina, quindi, in Maria, fluisce attraverso un canale privilegiato.

*Riguarda omai ne la faccia che a Cristo  
più si somiglia, ché la sua chiarezza  
sola ti può disporre a veder Cristo* (vv. 85-87).

San Bernardo in una delle sue omelie, mediante un'immagine suggestiva, parla, al riguardo, di *aquaeductus*<sup>39</sup>: la Vergine è come un acquedotto che porta l'acqua della grazia, proveniente da Cristo, a tutti i credenti.

### ***Ave, Maria, gratia plena***

Il Poeta, concentrato il suo sguardo su Maria, vede piovere sopra di lei tanta allegrezza, ossia una gioiosa luce intensa, portata dagli angeli (*ne le menti sante*) creati per attraversare a volo quelle sublimi altezze. Dante si accorge che quanto aveva visto fino allora non lo aveva tenuto sospeso in tanta ammirazione, né gli aveva mostrato un'immagine così perfetta (*tanto sembante*) di Dio. L'angelo (*quello amor*), poi, che per primo discese sopra alla Vergine (*lì discese*), le distese le ali davanti, cantando: "Ave Maria, piena di grazia". La beata corte del cielo, da tutte le parti dell'Empireo, risponde al canto divino (*divina cantilena*): l'aspetto di ogni santo si fa così più luminoso (*si' ch'ogne vista sen fé più serena*). «Il dolce e armonioso andamento della terzina – commenta la Chiavacci Leonardi –, che pre-

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>39</sup> Cfr. *Sermo in Nativitate B.V. Mariae*, 18; PL 183, 437-448. Cfr. anche BENEDETTO XVI, *Omelia nella Solennità dell'Annunciazione del Signore*, 25 marzo 2006.

senta tutta l'accolta dei beati illuminarsi cantando le lodi di Maria, conclude la visione centrale del canto con un tratto di musicale rapimento»<sup>40</sup>. A questo punto, il Poeta chiede a san Bernardo – il quale per amore verso Dante sopporta di stare laggiù vicino a lui, lasciando invece l'amato (*dolce*) posto nel quale solitamente siede per eterno decreto di Dio – chi è quell'angelo (*quell' angel*) che, così festoso (*con tanto gioco*), contempla negli occhi Maria, ardendo talmente d'amore da sembrare una fiamma viva (*innamorato sì che par di foco*). «La contemplazione di Maria – spiega Inos Biffi –, chiamata come sopra “la nostra regina” – un titolo a Maria che parrebbe assegnatole dalla pietà moderna, e qui appare affatto medievale, come lo è, del resto, la *Salve, regina* –, trasfigura l'angelo di letizia e lo accende di ardore»<sup>41</sup>. Sant'Amedeo di Losanna (1110-1150), descrive e in qualche modo anticipa questa visione in un suo sermone:

Fu onorata dagli angeli e venerata dagli uomini. Le stava accanto Gabriele con gli angeli e le rendeva servizio, con gli apostoli, Giovanni, ben felice che a lui, vergine, fosse stata affidata presso la croce la vergine Madre. Quelli erano lieti di vedere in lei la Regina, questi la Signora, e sia gli uni che gli altri la circondavano di pio e devoto affetto. Abitava nel sublime palazzo della santità, godeva della massima abbondanza dei favori divini, e sul popolo credente e assetato faceva scendere la pioggia delle grazie, lei che nella ricchezza della grazia aveva superato tutte le creature<sup>42</sup>.

Ma ecco i versi della *Divina Commedia*:

*Io vidi sopra lei tanta allegrezza  
piover, portata ne le menti sante  
create a trasvolare per quella altezza,*

*che quantunque io avea visto davante,  
di tanta ammirazion non mi sospese,  
né mi mostrò di Dio tanto sembante;*

<sup>40</sup> A.M. CHIAVACCI LEONARDI, *Paradiso*, p. 892.

<sup>41</sup> I. BIFFI, *La poesia e la grazia nella Commedia di Dante*, p. 75.

<sup>42</sup> *Om. 7*: SC 72, 188. 190. 192. 200.

*e quello amor che primo li discese,  
cantando 'Ave, Maria, gratia plena',  
dinanzi a lei le sue ali distese.*

*Rispuose a la divina cantilena  
da tutte parti la beata corte,  
sì ch'ogne vista sen fé più serena.*

*"O santo padre, che per me comporte  
l'esser qua giù, lasciando il dolce loco  
nel qual tu siedi per eterna sorte,*

*qual è quell' angel che con tanto gioco  
guarda ne li occhi la nostra regina,  
innamorato sì che par di foco?"* (vv. 88-105).

Dante afferma come ancora una volta ha dovuto fare ricorso all'insegnamento di colui che splendeva dei raggi di Maria riflessi sopra di lui, come la luce dei raggi del sole si riverberano sulla stella del mattino.

*Così ricorsi ancora a la dottrina  
di colui ch'abbelliva di Maria,  
come del sole stella mattutina* (vv. 106-108).

San Bernardo risponde prontamente spiegando che si tratta dell'arcangelo Gabriele in cui c'è tutto l'*ardente amore* e la *cortese esultanza* che possono sussistere in una creatura celeste e in un'anima beata. Tutti i beati, in realtà, desiderano che vi siano tali caratteristiche di *baldezza e leggiadria*, perché Gabriele è quell'angelo che portò a Maria la palma (è *quelli che portò la palma*), il segno della vittoria sul male, quando il Figlio di Dio decise di assumere il peso (*carcar*) della nostra carne (*salma*).

*Ed elli a me: "Baldezza e leggiadria  
quant'esser puote in angelo e in alma,  
tutta è in lui; e sì volem che sia,*

*perch'elli è quelli che portò la palma  
giuso a Maria, quando 'l Figliuol di Dio  
carcar si volse de la nostra salma* (vv. 109-114).

L'Abate di Clairvaux, continuando a svolgere il suo discorso teologico, prosegue elencando i principi del Regno

celeste: *i gran patrici di questo imperio giustissimo e pio*. «Dante usa avvedutamente, colmandoli di senso, insieme estetico e dottrinale e spesso teologico, gli aggettivi: il Paradiso è un regno “giustissimo e pio”: vi risaltano e vi sono esaltate la giustizia e la pietà, o la misericordia. E l’attenzione è volta in particolare a due “beati ragguardevoli”, “i gran patrici” di quella corte imperiale, che fa denominare Maria come “Augusta”»<sup>43</sup>. Tale appellativo era riservato nell’Impero romano soltanto alla moglie o alla madre dell’Imperatore: Dante lo attribuisce alla Vergine Santa, la Regina del cielo. Inizia, così, la spiegazione del Dottore Mariano: in alto nel cerchio supremo, siedono più felici degli altri, perché vicinissimi all’Augusta “Imperatrice” del Paradiso, quasi i due “capostipiti” (*radici*) di questa *rosa*: quello che le sta accanto a sinistra (*che da sinistra le s’aggiusta*) è Adamo, il padre per il cui temerario atto di gola il genere umano guasta tante amarezze (*è il padre per lo cui arditto gusto / l’umana specie tanto amaro gusta*). «In tre parole semplici Dante rende potentemente la condizione dell’umanità conseguente alla colpa di Adamo: “tanto amaro gusta”»<sup>44</sup>.

Al fianco destro di Maria, invece, si trova san Pietro, il più antico Pontefice della santa Chiesa, al quale Cristo diede le chiavi di questo splendido fiore, ossia del Regno dei cieli: «una Chiesa santa e, a sua volta, bella, e non affatto ipostasi astratta, ma consistente in santi concreti, che Dante sta ammirando»<sup>45</sup>. È in certo modo possibile rintracciare in filigrana nell’opera di Journet – il quale si è speso in una significativa soluzione capace di armonizzare il dogma della santità della Chiesa, non misconoscendo che al suo interno vi siano peccatori – questo pensiero di Dante. Quando Journet tratta del tema della personalità della Chiesa e del suo personale<sup>46</sup>, specifica come

<sup>43</sup> I. BIFFI, *La poesia e la grazia nella Commedia di Dante*, p. 77.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>46</sup> Se Journet sviluppa sulla scia di Clérissac il tema della personalità della Chiesa, è Maritain, dal canto suo, che osserva come la perso-

la Chiesa è *une personne réelle surnaturelle*: reale, collettiva, perfetta, soprannaturale; è il Corpo di cui Cristo è il Capo e forma con lui il *Cristo totale*, in cui la Personalità increata si offre efficientemente nell'ordine dell'agire e non, ipostaticamente, nell'ordine dell'essere. Questo significa che lo Spirito Santo e i battezzati non si confondono in un'unica sostanza, ontologicamente sussistente nei suoi membri, ma che li trascende. Personalità (estrinseca), quindi, da cui il singolo può escludersi senza tuttavia inficiarla: non sussiste unione di sostanza, ma si partecipa di quella sussistenza offerta (efficienza) dallo Spirito Santo, increata perché divina, che forma la personalità creata (carità)<sup>47</sup>.

Dunque – commenta Georges Cottier –, Cristo e la Chiesa sono una “sola” persona mistica, come suggerisce l'immagine paolina del corpo. Ma si aggiungerà anche, con riferimento all'immagine nuziale della sposa, che la Chiesa è “quaggiù un ‘altro’ Cristo, un’‘altra’ persona del Cristo” (C. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, vol. II, pp. 1317-1318, 1338-1339, 1362-1363)<sup>48</sup>.

Giacomo Biffi, inoltre, rileva come Dante, *un esempio ammirevole del connaturale connubio tra fede e libertà*, tenga esattamente conto della distinzione tra ciò che la Chiesa è

---

na della Chiesa non viene a coincidere con il suo *personale*, coloro cioè che ne fanno parte e la dirigono, poiché in realtà la Chiesa deve essere innanzi tutto considerata come “Mistero”. «Molta gente – scrive – troppo spesso non vede nella Chiesa altro che una vasta Amministrazione giuridica incaricata di ricordare loro che Dio esiste, e non vede oltre al suo solo apparato esterno. Non sanno che cosa è Chiesa. La Chiesa è un mistero profondo quanto quello dell'Incarnazione ed è proprio questo il motivo per cui il Concilio ha intitolato come lo ha fatto (“Il mistero della Chiesa”) il primo capitolo della Costituzione dogmatica *Lumen gentium*» (J. MARITAIN, *Il contadino della Garonna. Un vecchio laico interroga se stesso sul mondo d'oggi*, Morcelliana, Brescia 1973, p. 130).

<sup>47</sup> S. PINNA, *Efficiencia de l'Esprit et empreinte du Christ. La personnalité de l'Église dans l'œuvre de Charles Journet*, «Nova et Vetera» 88 (2013) 2, p. 150; cfr. ID., *Vera e continua riforma: il Mistero della Chiesa secondo Benedetto XVI*, «Città di Vita» 68 (2013) 5, pp. 379-396.

<sup>48</sup> G. COTTIER, *Memoria e pentimento. Il rapporto fra Chiesa santa e cristiani peccatori*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp. 55-56.

nel suo mistero (la sua persona) e i battezzati che ne fanno parte *in statu viae* (il suo personale), a motivo della *sua indubitabile adesione alla verità cattolica*, che «consente e illumina la sua perfetta autonomia di giudizio, svincolata da ogni timore o condizionamento umano»<sup>49</sup>.

Dante non teme di criticare l'operato dei papi e le loro scelte operative, fino a collocarne diversi nel profondo dell'inferno. Ma in lui non viene mai meno e mai minimamente si attenua "la reverenza delle somme chiavi" (*Inferno XIX*, v. 101). Quando si tratta di esprimere riserve o biasimi che egli ritiene dovuti, non ci sono sconti né per i laici né per gli ecclesiastici, né per i monarchi né per i semplici cittadini: membri tutti per lui della "res publica christiana" e dunque tenuti tutti, senza eccezioni, ad attenersi alla legge evangelica, quale che sia la loro dignità e la loro autorevolezza<sup>50</sup>.

Tuttavia, «non dice mai una sola parola che possa far attribuire qualcosa di peccaminoso o di disonorevole alla Chiesa di Cristo: agli occhi della sua fede intemerata essa è sempre "la bella Sposa che s'acquistò con la lancia e coi clavi" (*Paradiso XXXII*, v. 129)»<sup>51</sup>. Dante ha così in pochi e significativi versi cantato quello che la teologia dogmatica specificherà in lunghi e ardimentosi trattati<sup>52</sup>.

Tornando al canto XXXII, san Bernardo prosegue nella descrizione della *rosa*: accanto a san Pietro siede san Giovanni apostolo che, prima di morire, prevede (*vide*) tutte le procellose vicissitudini (*i tempi gravi*) della bella Sposa che Cristo si acquistò quando fu conflitto con i chiodi alla croce e fu trafitto dalla lancia (*s'acquistò con la lancia e coi clavi*). Accanto ad Adamo vi è, poi, Mosè, quel condottiero

<sup>49</sup> G. BIFFI, *La fortuna di appartenergli. Lettera confidenziale ai credenti*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2012, p. 14.

<sup>50</sup> ID., *Incontro a Colui che deve venire. Discorso ai giovani*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2008, p. 135.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> Cfr. S. PINNA, *La santità della Chiesa. La teologia di Giacomo Biffi a confronto con l'ecclesiologia di Charles Journet*, in S. PINNA - D. RISERBATO (a cura di), *Ubi fides ibi libertas. Scritti in onore di Giacomo Biffi*, Cantagalli, Siena 2016, pp. 167-171.

sotto il quale nel deserto vissero di mamma (*sotto cui visse di manna*) gli Ebrei, gente ingrata, incostante, testarda (*gente ingrata, mobile e retrosa*). Qui Dante, ancora una volta, si rifà al dato scritturistico: il popolo di Israele è un «popolo di dura cervice» (*Es* 32, 9) e gli Israeliti sono, quindi, «ribelli verso il Signore» (*Dt* 9, 7). Nonostante ciò, Dio sceglie questo popolo e, nella pienezza dei tempi, manda suo Figlio Gesù<sup>53</sup>.

Di fronte a san Pietro sta sant'Anna, tanto contenta di contemplare Maria sua figlia, che non si stacca mai gli occhi da lei, neppure per cantare l'«Osanna»<sup>54</sup>. Infine, dirimpetto ad Abramo, padre dell'intera umanità, è seduta santa Lucia, la quale aveva inviato Beatrice a soccorrere Dante, quando quest'ultimo, nella selva oscura, volgeva lo sguardo dalla luce al buio, precipitando nel peccato e nell'oscurità.

*Ma vieni omai con li occhi sì com' io  
andrò parlando, e nota i gran patrici  
di questo imperio giustissimo e pio.*

*Quei due che seggon là sù più felici  
per esser propinquissimi ad Agusta,  
son d'esta rosa quasi due radici:*

---

<sup>53</sup> «Come attesta la sacra Scrittura, Gerusalemme non ha conosciuto il tempo in cui è stata visitata (cfr. *Lc* 19, 44); gli Ebrei in gran parte non hanno accettato il Vangelo, e anzi non pochi si sono opposti alla sua diffusione (cfr. *Rm* 11, 28). Tuttavia secondo l'Apostolo, gli Ebrei, in grazia dei padri, rimangono ancora carissimi a Dio, i cui doni e la cui vocazione sono senza pentimento (cfr. *Rm* 11, 28-29; *Lumen gentium*: AAS 57 (1965), p. 20 [pag. 151ss]). Con i profeti e con lo stesso Apostolo, la Chiesa attende il giorno, che solo Dio conosce, in cui tutti i popoli acclameranno il Signore con una sola voce e «lo serviranno sotto uno stesso giogo» (*Sof* 3, 9; cfr. *Is* 66, 23; *Sal* 64, 4; *Rm* 11, 11-32)» (*Nostra aetate*, 4).

<sup>54</sup> Scrive, non senza passione, san Giovanni Damasceno: «O vergine bellissima e dolcissima! O figlia di Adamo e Madre di Dio. Beato il seno, che ti ha dato la vita! Beate le braccia che ti strinsero e le labbra che ti impressero casti baci, quelle dei tuoi soli genitori, cosicché tu conservassi in tutto la verginità! «Acclami al Signore tutta la terra, gridate, esultate con canti di gioia» (*Sal* 97, 4). Alzate la vostra voce, gridate, non temete» (*Disc. per la Natività della Beata Vergine Maria*, 6, 6; PG 96, 670).

*colui che da sinistra le s'aggiusta  
è il padre per lo cui ardito gusto  
l'umana specie tanto amaro gusta;*

*dal destro vedi quel padre vetusto  
di Santa Chiesa a cui Cristo le chiavi  
raccomandò di questo fior venusto.*

*E quei che vide tutti i tempi gravi,  
pria che morisse, de la bella sposa  
che s'acquistò con la lancia e coi clavi,*

*siede lung'h' esso, e lungo l'altro posa  
quel duca sotto cui visse di manna  
la gente ingrata, mobile e retrosa.*

*Di contr' a Pietro vedi sedere Anna,  
tanto contenta di mirar sua figlia,  
che non move occhio per cantare osanna;*

*e contro al maggior padre di famiglia  
siede Lucia, che mosse la tua donna  
quando chinavi, a rovinar, le ciglia (vv. 115-138).*

«Ma adesso – scrive Inos Biffi – il tempo concesso al viaggio e alla visione, il tempo, come direbbe san Bonaventura, in cui “l'uomo, iniziando la contemplazione, è quasi assopito e alienato dai sensi, come preso dal sonno (*oportet in contemplationis principio, ut homo quasi consopitus a sensibus alienetur, quasi per somnum*)” [*In evang. S. Lucae*, IX, 32, n. 57] sta per terminare – “il tempo fugge che t'assonna”; e quindi deve finire l'esposizione della dottrina alla quale Bernardo fin qui si è dedicato: “qui farem punto, come buon sartore / che com'elli ha del panno fa la gonna” (vv. 140-141)»<sup>55</sup>.

San Bernardo si rende conto, ormai, che il tempo di questa estasi, la quale è sonno della ragione e delle potenze umane, per Dante si consuma rapidamente (*fugge*) e quindi, come il buon sarto (*buon sartore*) che cuce la gonna secondo il panno che possiede (*com'elli ha del panno fa la gonna*), si deve giungere all'ultima contemplazione. Il Poeta potrà, in questo modo, porre il suo sguardo in quello di Dio,

<sup>55</sup> I. BIFFI, *La poesia e la grazia nella Commedia di Dante*, p. 79.

il primo amore (*drizzeremo li occhi al primo amore*), così da penetrare il suo splendore (*lo suo fulgore*) quanto gli è più possibile. Tuttavia, perché non indietreggi (*arretri*) quando si slancerà nel suo volo, credendo di essere uno dei beati (*credendo oltrarti*), bisogna che si ottenga la grazia con la preghiera (*orando grazia conven che s'impetri*) da colei che può aiutare (*che puote aiutarti*), ossia la Beata Vergine Maria. Le forze di Dante, infatti «le sue “ali” non possono bastare per questa comunione mistica: egli avrebbe con esse soltanto l'illusione di avanzare; in realtà retrocederebbe. Occorre la grazia, quindi la preghiera che la implori: la grazia invocata come intercessione di Maria, la sola che lo può aiutare»<sup>56</sup>. L'Abate di Clairvaux, prima di iniziare la «santa orazione» (v. 151), domanda ancora di accompagnare con devozione la sua intercessione (*tu mi seguirai con l'affezione*), così che il cuore del Poeta (*lo cor non parti*) non si separi dalle sue parole (*dicer mio*).

*Ma perché 'l tempo fugge che t'assonna,  
qui farem punto, come buon sartore  
che com' elli ha del panno fa la gonna;*

*e drizzeremo li occhi al primo amore,  
sì che, guardando verso lui, penètri  
quant' è possibil per lo suo fulgore.*

*Veramente, ne forse tu t'arretri  
movendo l'ali tue, credendo oltrarti,  
orando grazia conven che s'impetri*

*grazia da quella che puote aiutarti;  
e tu mi seguirai con l'affezione,  
sì che dal dicer mio lo cor non parti.*

*E cominciò questa santa orazione (vv. 139-151).*

### **L'invocazione alla Vergine**

Dopo il lungo viaggio, Dante si trova dinnanzi alla Maestà divina, potrà fissare il suo sguardo contemplando la

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 80.

Trinità, grazie all'intercessione di Maria: «la preghiera alla Vergine, che si innalza, pura ed assoluta, all'apertura del canto, e si stende poi con più disteso respiro quasi ad avvolgere l'intera vicenda umana, passata e futura, dell'uomo che per mezzo altrui la formula, introduce alla visione ultima, cioè la rende possibile, come al personaggio nell'immaginato racconto, così al Poeta nel verso scritto sulla pagina»<sup>57</sup>. La «santa orazione» (*Paradiso*, XXXII, v. 151) di san Bernardo, «l'estatico della contemplazione amorosa di Dio»<sup>58</sup>, è «l'inno più bello che sia mai stato composto in onore della "Vergine Madre", dove, con rara genialità, una teologia, e precisamente una mariologia dottrinalmente perfetta si compone con una altissima e insuperata ispirazione poetica»<sup>59</sup>. Siamo, infatti, di fronte al «profilo più luminoso e più completo della Vergine nella *Commedia*»<sup>60</sup>. Ogni parola di questa preghiera sembra rivestirsi di un valore particolare, quasi unico, ma se invero ciò vale per tutto il componimento dantesco, qui risulta ancora più evidente: poesia e teologia, bellezza e contemplazione, si fondono insieme, generando una lirica di raro splendore.

L'invocazione è divisa in due parti: «nella prima, l'inno alla Vergine vero e proprio; nella seconda, la richiesta a Maria di esaudire il desiderio di Dante»<sup>61</sup>.

*Vergine Madre, figlia del tuo figlio,  
umile e alta più che creatura,  
termine fisso d'eterno consiglio* (vv. 1-3).

L'Inno inizia con una terzina ossimorica di singolare incanto: Maria è *Vergine* e allo stesso tempo *Madre*. In modo stupendo, il Poeta in un verso riesce ad accomunare due caratteristiche di Maria: ella vive nella verginità eppure sperimenta la maternità. Una delicatezza letteraria e insieme una potenza teologica che principiano in modo sublime

<sup>57</sup> A.M. CHIAVACCI LEONARDI, *Paradiso*, p. 907.

<sup>58</sup> É. GILSON, *Dante e la filosofia*, p. 218.

<sup>59</sup> I. BIFFI, *La poesia e la grazia nella Commedia di Dante*, p. 80.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> F. NEMBRINI, *Dante, poeta del desiderio*, vol. III, p. 131.

questa preghiera. Per essere Madre di Gesù, Maria riceve, dunque, un dono inaudito: rimanere in uno stato verginale. A tal proposito, sono molto interessanti le precisazioni di Charles Journet: come infatti si può credere che il Verbo si è fatto carne e nel contempo dubitare della verginità di Maria?

La Verginità di Maria è il sigillo della sua totale consacrazione a Dio. Ella non solo ne ha ricevuto la rivelazione, ma ha vibrato interiormente per la sua verginità corporea *ante, in e post partum*, nella coscienza di tutto il suo essere. Il miracolo che L'ha sigillata fisicamente era innanzitutto per Lei, che ne aveva bisogno in una tale avventura. E se cominciate a contestare il racconto di san Luca io vi dirò: credete sì o no che Gesù è il Verbo fatto carne? Che è il Figlio unico di Dio incarnato in una natura umana composta di anima e di corpo? Se dubitate, nessun argomento terrà. Se io non credo al Verbo fatto carne considererò tutto quello che si dice della verginità di Maria (e degli Angeli che appaiono a Maria e a Giuseppe) come semplici leggende, sia pure interessanti. Tutto ciò che racconta il Vangelo sarà per me impossibile<sup>62</sup>.

La verginità di Maria è, quindi, conseguente alla sua missione, che la rende esente da ogni peccato, originale e personale. Infatti, «se avesse fatto il più piccolo peccato, non sarebbe stata veramente piena di grazia, non sarebbe stata degna Madre di Dio»<sup>63</sup>.

L'ordine della natura – scrive ancora Journet – è l'amore sensibile di Maria per un figlio che, rendendola madre, non ha infranto bensì consacrato la sua verginità; lo ha messo al mondo senza dolore, senza essere lesa da questa procreazione, proprio come il vetro è lasciato intatto dal raggio che l'attraversa. L'ordine della grazia è l'amore di un cuore soprannaturalmente puro: esso non ha conosciuto la lordura di alcun peccato, il suo primo battito fu per Dio, la sua carità sempre piena, come un ruscello fluente che s'allarga per diventare un fiume<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> C. JOURNET, *La Vergine Maria e la Chiesa*, in ID., *Maria corredeatrice*, Edizioni Ares, Milano 1989, pp. 75-117: pp. 91-92.

<sup>63</sup> ID., *Catechesi sulla Santa Vergine*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1953, p. 23.

<sup>64</sup> ID., *Mater Dolorosa*, in ID., *Maria corredeatrice*, pp. 11-74: p. 16.

Maria, *preservata* dalla colpa del peccato originale, è, dunque, l'Immacolata Concezione: al suo concepimento, cioè al momento in cui la sua anima è stata creata e unita al suo corpo, ella è stata immacolata, ossia preservata dal peccato. È la presenza costante di Dio accettata in totale libertà a permettere alla Madonna una vita nella grazia. Nelle omelie *In laudibus Virginis Matris* il Dottore Mellifluisi sofferma a spiegare le parole *il Signore è con te* rivolte dall'Arcangelo a Maria, la *piena di grazia*:

“AVE, PIENA DI GRAZIA: IL SIGNORE È CON TE”. E con te non è solamente il Signore Iddio Figlio, che tu rivesti della tua carne, ma anche il Signore Iddio Spirito santo, dal quale tu hai concepito, e il Signore Iddio Padre, che ha generato colui che tu concepisci. Il Padre stesso, dico, è con te, lui che genera il Figlio suo e tuo. È con te il Figlio, che per costituire il suo mirabile mistero, aprì miracolosamente per sé la porta segreta della tua fecondità, e conservò per te il sigillo della verginità. È con te lo Spirito santo, che con il Padre e il Figlio santifica il tuo utero. Perciò “IL SIGNORE È CON TE”<sup>65</sup>.

Non priva d'interesse è, inoltre, una sottolineatura di Nembrini, il quale ricorda che Maria è nostro modello, non inavvicinabile, ma che al contrario – ella è, infatti, «primizia dell'umanità nuova»<sup>66</sup>, come l'ha definita Benedetto XVI – apre la strada a una vita *secondo lo Spirito*, che non trattiene unicamente per sé, ma che desidera si realizzi in ogni figlio di Dio. Certo, non deve essere dimenticato che in lei tutto è vissuto in pienezza, poiché è *la piena di grazia*, ma, allo stesso tempo, ci suggerisce come quella “grazia” sia riversata abbondantemente anche su ciascun credente e che il suo amato compito e servizio è di intercedere per ogni uomo.

---

<sup>65</sup> BERNARDO, *Lodi alla Vergine Madre*, III, 4, in *Opere di san Bernardo*, vol. II, Scriptorium Claravallense. Fondazione di Studi Cistercensi - Città Nuova, Milano - Roma 1990, p. 97.

<sup>66</sup> BENEDETTO XVI, *Omelia nella solennità dell'Assunzione della Beata Vergine Maria*, 15 agosto 2008.

L'aspetto più commovente di tutto l'inno è la scoperta che "*Vergine Madre*" è detto di tutti, è una caratteristica di tutti, perché tutti siamo chiamati a una fecondità dentro una verginità: non c'è possesso vero dell'altro, non c'è rapporto, non c'è generazione se non dentro un distacco che riconosce tra sé e l'altro una distanza infinita. Ma una verginità che fosse infeconda sarebbe una condanna a morte: non c'è verginità che non sia per una paternità, per una fecondità grande, quella per cui la Chiesa ci ha abituati a chiamare "padre" e "madre" i preti e le suore. Quindi è vero che "*Vergine Madre*" è detto di Maria, ma dato che Maria "è primizia dell'umanità nuova" [Benedetto XVI], è il prototipo dell'umanità santa, allora è detto di tutti. Descrive l'inizio del cristianesimo<sup>67</sup>.

I versi «Vergine Madre, figlia del tuo figlio» (v. 1), definiscono, dunque, Maria a partire dalla divina e verginale maternità: «essa è Madre del Figlio di Dio, e insieme, a motivo della sua divinità, ne è figlia»<sup>68</sup>. *Figlia del tuo figlio* è il completamento del primo verso: Maria è *figlia* di Dio e, quindi, anche di suo *figlio*, il Figlio, a motivo della divinità del Verbo incarnato. Nell'Incarnazione, poi, assumendo il Figlio la natura umana e nascendo *da donna*, fa sì che Maria diventi sua madre. Questi versi di incredibile bellezza, influenzeranno (bellezza richiama bellezza) – per esempio – Michelangelo nell'ideazione e nella conseguente attuazione di uno dei suoi più grandi capolavori. È il 1498, quando il Buonarroti, a soli 22 anni, per conto del Cardinale francese di San Dionigi, inizia la realizzazione di una *Pietà* di marmo.

«Il volto della Vergine – commenta Antonio Paolucci – è quello di una donna assai giovane, quasi di una bambina, certo assai più giovane dell'uomo che tiene sulle ginocchia e che pure è suo figlio. A chi gli faceva notare l'incongruenza (come poteva essere che il Cristo apparisse più vecchio della madre?) Michelangelo rispondeva – la testimonianza è ancora del Vasari – che giovinezza è

<sup>67</sup> F. NEMBRINI, *Dante, poeta del desiderio*, vol. III, p. 132.

<sup>68</sup> I. BIFFI, *La poesia e la grazia nella Commedia di Dante*, p. 81.

specchio e figura di verginità e che nel dare a Maria l'immagine di una fanciulla adolescente, egli voleva sottolineare l'incontaminata purezza della Madre di Dio [...]. Essa è, del resto, la traduzione in figura dei celebri versi di Dante che Michelangelo conosceva bene»<sup>69</sup>.

Il Poeta, proseguendo con gli ossimori, definisce Maria *umile e*, nello stesso tempo, con forte lirismo, *alta più che creatura*. La Vergine è la creatura più umile tra le creature e, insieme, supera, per dignità e perfezione, qualsiasi creatura. Risuonano le parole del *Magnificat*: «ha guardato l'umiltà della sua serva. D'ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata. Grandi cose ha fatto in me l'Onnipotente e Santo è il suo nome: di generazione in generazione la sua misericordia si stende su quelli che lo temono» (*Lc* I, 48-50). Nel *De gradibus humilitatis et superbiae*, in cui «sono presenti segni evidenti di quella profonda consapevolezza mariologica che è all'origine dei grandi temi della maturità di Bernardo»<sup>70</sup>, egli scrive rispetto al ruolo di Maria alle nozze di Cana di Galilea, a dire la sua umiltà e grandezza: «apprendi anche dalla Madre del Signore ad avere una grande fede nel miracolo, a conservare in questa grande fede la riservatezza. Impara ad abbellire la fede con rispetto, a reprimere la presunzione»<sup>71</sup>.

Maria è, inoltre, «*termine fisso d'eterno consiglio*»: predestinata per eterno decreto di Dio, è il punto fermo, nel fluire della storia, a cui Dio affida dall'eternità la salvezza degli uomini mediato dal mistero dell'incarnazione divina.

“*Termine fisso d'eterno consiglio*”. In quattro parole – afferma Nembrini – dice l'idea che Dio dall'eternità tenesse d'occhio Maria, contemplasse la propria grandezza nella

---

<sup>69</sup> A. PAOLUCCI, *Perfezione infranta. Una giornata di studio ripercorre la storia del restauro del capolavoro*, «L'Osservatore Romano», 21 maggio 2013, p. 6.

<sup>70</sup> I. DEUG-SU, *Introduzione*, in *Opere di san Bernardo*, vol. I, Scriptorium Claravallense. Fondazione di Studi Cistercensi - Città Nuova, Milano - Roma 1984, pp. 3-35: p. 14.

<sup>71</sup> BERNARDO, *I gradi dell'umiltà e della superbia*, XXII, 53, in *Opere di san Bernardo*, vol. I, p. 113.

grandezza di Maria. Straordinario! È come se Dio avesse fatto il mondo, Adamo ed Eva, pensando a lei, per custodire lei, perché arrivasse lei. Attesa da Dio dall'eternità<sup>72</sup>.

Il progetto del Padre, infatti, è eterno, poiché da sempre vuole che il suo Figlio entri nella storia e, pertanto, attende un termine – il “sì” di Maria –, che invero riecheggia dall'eternità. Quel “sì”, ancora una volta, riguarda la Vergine, ma anche ciascun uomo. Del resto – scrive Luigi Giussani –,

fattore fondamentale dello sguardo di Gesù Cristo è l'esistenza nell'uomo di una realtà superiore a qualsiasi realtà soggetta al tempo è allo spazio. Tutto il mondo non vale la più piccola persona umana; questa non ha nulla di paragonabile a sé nell'universo, dal primo istante della sua concezione fino all'ultimo passo della sua decrepita vecchiaia. Ogni uomo possiede un principio originale e irriducibile, fondamento di diritti inalienabili, sorgente di valori [...]. Il problema dell'esistenza del mondo e la felicità del singolo uomo<sup>73</sup>.

Tale felicità o *gioia piena*, ossia la realizzazione dell'uomo, si dà quando ci si conforma all'immagine del Figlio. Dio sceglie, in modo assoluto, come prototipo e «prima della creazione del mondo» (*Col 1, 4*) Gesù Cristo, il Crocifisso risorto e glorioso e, successivamente, tutta l'umanità che a lui si conforma: Maria ne è la primizia. Pertanto,

l'umanità voluta dal Padre per il Figlio non è un'umanità “neutra”, ma una umanità che abbia lo splendore proveniente dalla risurrezione da morte, o la gloria irraggiante dal Crocifisso, e che sia immagine di ogni umanità [...]. E questo equivale ad affermare che l'uomo, a sua volta, è stato predestinato con Gesù risorto da morte,

---

<sup>72</sup> F. NEMBRINI, *Dante, poeta del desiderio*, vol. III, p. 133.

<sup>73</sup> L. GIUSSANI, *Alla origine della pretesa cristiana. Volume secondo del PerCorso*, Rizzoli, Milano 2001, pp. 104-105.

che è “preveduto” – ma Dio non “pre-vede”, bensì vede – e voluto per avere la medesima sorte<sup>74</sup>.

*tu se' colei che l'umana natura  
nobilitasti sì, che 'l suo fattore  
non disdegnò di farsi sua fattura* (vv. 4-6).

Maria è colei che ha tanto nobilitato l'umana natura (*nobilitasti sì*), che il Verbo, il quale l'aveva creata (*'l suo fattore*), non si è sdegnato di farsi creatura della stessa natura (*sua fattura*). Pertanto, «in Maria, a motivo della sua grazia e della sua divina maternità, la natura umana deturpata dal peccato raggiunge il vertice della nobilitazione, per cui il Creatore non disdegna di prendere carne da lei, e di diventarne la creatura»<sup>75</sup>.

*Nel ventre tuo si raccese l'amore,  
per lo cui caldo ne l'eterna pace  
così è germinato questo fiore* (vv. 7-9).

Per l'Incarnazione, compiutasi nel seno di Maria (*nel ventre tuo*), si è riacceso l'amore tra Dio e l'uomo, per il cui calore nella pace eterna del cielo è venuta sbocciando la mistica rosa: «è la nuova creazione cui dà inizio Gesù. Per la tenerezza, l'obbedienza e la carità che hai custodito nella vita, e perciò nel tuo ventre, è potuto germinare “*questo fiore*”, ovvero la “*candida rosa*” [*Paradiso*, XXXI, vv. 1-3], l'insieme dei beati, cioè la salvezza del mondo, il mondo salvato»<sup>76</sup>. Sicché – scriveva sant'Ambrogio –, «in questo utero della Vergine crescevano insieme il mucchio di grano e la grazia del fiore del giglio, perché ella generava sia il chicco di grano che il giglio»<sup>77</sup>. «Nella persona di Maria –

<sup>74</sup> I. BIFFI, *Per ritrovare il Mistero smarrito. Riflessioni su Gesù il Signore, l'intelligenza della fede, la scuola dei maestri*, Jaca Book, Milano 2012, p. 20.

<sup>75</sup> ID., *La poesia e la grazia nella Commedia di Dante*, p. 81.

<sup>76</sup> F. NEMBRINI, *Dante, poeta del desiderio*, vol. III, p. 133.

<sup>77</sup> AMBROGIO, *L'educazione della Vergine*, 91, in *Opera Omnia di sant'Ambrogio*, vol. 14/II, Biblioteca Ambrosiana - Città Nuova Editrice, Milano - Roma 1989, pp. 174-175: «*in quo Virginis utero simul acervus*

commenta la Chiavacci Leonardi – nacque il germe da cui è fiorito nell'eterno il grande fiore della umana beatitudine: quella rosa è nata dall'amore che in lei compì il supremo miracolo di Dio, l'incarnazione di Cristo»<sup>78</sup>. È – secondo Inos Biffi – il cristocentrismo di Dante, il quale «pone Gesù nel cuore della storia di salvezza, della santità cristiana e della sua beatitudine»<sup>79</sup>. L'amore tra l'uomo e Dio, ride-stato nel ventre di Maria, permette il compimento delle profezie dell'Antico Testamento che si realizzano in Gesù Cristo. Ogni battezzato partecipa di questa salvezza, poiché vive già nel tempo ultimo, è già annoverato tra i salvati dal Signore Risorto, membro del suo Corpo, sua Chiesa. Un *Prefazio* della Liturgia ambrosiana canta così questo mistero dell'Incarnazione e della divina misericordia: «mosso a compassione per l'umanità che si era smarrita egli [Gesù Cristo] si degnò di nascere dalla Vergine Maria; morendo ci liberò dalla morte e risorgendo ci comunicò la vita immortale» (*IV domenica del tempo di Pasqua*).

*Qui se' a noi meridiana face  
di caritate, e giuso, intra ' mortali,  
se' di speranza fontana vivace* (vv. 10-12).

In Paradiso, per i beati, Maria è un sole splendente di carità in pieno meriggio (*meridiana face*), di carità e per i mortali, sulla terra, è viva fonte di speranza (*fontana vivace*). Anche in questi versi, quasi fossero una istantanea, Dante rileva come Maria è davvero un sole splendente in pieno giorno: è il sole della carità che scalda l'anima dei beati, i quali se ne rallegrano. È un amore così grande e pieno che nessuno gli resiste. Sulla terra è, invece, una fontana di acqua che zampilla rinfrescante. Chi ha provato l'arsura sa bene come si è rinfrancati quando si può attingere finalmente anche a una sola goccia d'acqua. Maria è,

---

*tritici et lili floribus gratia germinabat, quoniam et granum tritici generabat, et lilium».*

<sup>78</sup> A.M. CHIAVACCI LEONARDI, *Paradiso*, p. 909.

<sup>79</sup> I. BIFFI, *La poesia e la grazia nella Commedia di Dante*, p. 82.

dunque, la sicurezza della nostra speranza, ecco perché a lei ci si può rivolgere – e si deve, come vedremo nella terzina successiva – mediante la preghiera di intercessione.

*Donna, se' tanto grande e tanto vali,  
che qual vuol grazia e a te non ricorre,  
sua disianza vuol volar sanz' ali* (vv. 13-15).

La terzina si apre con l'appellativo «Donna», lo stesso usato da Gesù nel Vangelo di Giovanni durante le nozze di Cana (2, 4) e sotto la Croce, quando affida la Madre al discepolo che egli amava (19, 26). Questo titolo – spiega Gianfranco Ravasi – «non è segno di distanza scortese ma è l'appellativo normale sulle labbra del Cristo durante il suo dialogo con le donne (*Gv* 4, 21; 8, 10; 20, 13)»<sup>80</sup>.

L'appellativo “donna” (o “signora”) – scrive a sua volta Alfred Wikenhauser – è assai usato in greco, nei confronti di persone distinte, ed anche umili, e non ha nulla di non riguardoso o di sprezzante. Esso però non si trova mai nell'Antico Testamento, e neppure nella letteratura rabbinica. Di questo titolo si serve sia Edipo nei confronti della sposa Giocasta [Sofocle, *Edipo Re* 642], sia Augusto rivolgendosi a Cleopatra [Dione Cassio 51, 12, 15]. Ciò che invece è fuori di ogni consuetudine senza riscontro è che Gesù si rivolga così a sua madre, qui [durante le nozze di Cana] e sulla croce (19, 26). Egli ha chiaramente coscienza di esserle estraneo, e proprio per questo vuol mettere in risalto, affinché sia ben chiaro che nell'esercizio della sua missione obbedisce ad un'altra legge<sup>81</sup>.

Il rimando immediato a un altro passo è il ritrovamento del tempio, narrato nel Vangelo di Luca, quando Maria e Giuseppe cercano angosciati Gesù, mentre lui risponde che doveva occuparsi delle cose del Padre suo (cfr. 2, 49). «Il verbo *deomai* (*oportet*, “è necessario”) – spiega Ortensio da Spinetoli – che appare la prima volta nel Vangelo di Luca

<sup>80</sup> G. RAVASI, *L'albero di Maria. Trentun «icone» bibliche mariane*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1993, p. 251.

<sup>81</sup> A. WIKENHAUSER, *L'Evangelo secondo Giovanni*, Morcelliana, Brescia 1968, p. 106.

comanda tutta la vita di Gesù. Egli compie liberamente le sue scelte, ma su un cammino segnato dall'alto. L'accenno al Padre implica una personale relazione con lui»<sup>82</sup>. Non è, dunque, sminuita la figura della madre e in questo caso del padre terreno, ma si vuole ricordare come prioritaria la missione affidatagli dal Padre. Lo stesso vale per il brano giovanneo: «Gesù, quindi, con quella risposta essenziale si sottrae alla richiesta di Maria ma solo per indicare, subito dopo, la condizione indispensabile del suo intervento, quella cioè della sua "ora" ("Non è ancora giunta la mia ora")»<sup>83</sup>. Il Dottore Mellifluo scrive, a tal proposito, come

pur manifestando le sue parole una viva emozione, nondimeno la pia Madre prese in disparte il suo potente Figlio, non per mettere alla prova la sua potenza, ma per indagare sulla sua volontà. "Non hanno più vino", ella dice. Quali parole più rispettose, quali parole più fiduciose di queste? La fede non viene meno alla bontà del suo animo, non mancò il tono grave alla sua voce, non rimase senza affetto il suo desiderio<sup>84</sup>.

A dire che l'intercessione di Maria è davvero influente; Dante lo sottolinea perfettamente in questa terzina: Maria è tanto grande e potente che chiunque desidera una grazia e non ricorre a lei per averla è come se sperasse di poter volare senza avere le ali. Nembrini rileva qui la differenza dell'Ulisse cantato nell'*Inferno*. Egli, autentico uomo del desiderio si ritrova punito, ma non può essere per questo, come risulta debole il pensarlo negli inferi a motivo del "cavallo di Troia", che sicuramente permette a Dante di assegnargli un posto nel girone dei fraudolenti, ma non a giustificare la cagione. Ulisse è colui che «né dolcezza di figlio, né la pietà / del vecchio padre, né 'l debito amore / lo qual dovea Penelopè far lieta» (*Inferno*, XXVI, v. 94-96)

---

<sup>82</sup> O. DA SPINETOLI, *Luca. Il Vangelo dei poveri*, Cittadella Editrice, Assisi 1994<sup>3</sup>, p. 131.

<sup>83</sup> G. RAVASI, *L'albero di Maria*, p. 251.

<sup>84</sup> BERNARDO, *I gradi dell'umiltà e della superbia*, XXII, 53, in *Opere di san Bernardo*, vol. I, pp. 114-115.

gli permettono di vincere l'ardore «a divenir del mondo esperto» (*ibid.*, v. 98), cioè di partire per un'avventura – l'ultima – con i suoi compagni. Neanche un fine tracciato e invalicabile, le colonne d'Ercole, impedisce di perseguire il desiderio di ambire all'infinito, di osare per superare i limiti. È in questa occasione che Ulisse proclama agli amici quei versi stupendi e famosi: «considerate la vostra semenza: / fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtute e canoscenza» (*ibid.*, vv. 118-120). Fallisce la sua spedizione e, soprattutto, il suo destino, perché

Ulisse a differenza di Dante non è umile. Non riconosce un'ultima dipendenza dal Mistero, pretende di farcela lui, da solo. In fondo – forse detto così è un po' forte, ma uso questa formula per brevità e per intenderci – il peccato di Ulisse, la ragione per cui Ulisse è all'inferno, è che tradisce il suo desiderio: non va all'inferno per aver desiderato troppo, va all'inferno per aver tradito il suo desiderio. Quando l'uomo tradisce il suo desiderio? Quando lo vive con un ultimo orgoglio, con una misura stabilita in ultima istanza da lui stesso, con un'ultima assenza di umiltà, di dipendenza dal Mistero<sup>85</sup>.

Ecco la ragione per cui davanti a questa terzina del *Paradiso* «ritorna alla mente Ulisse, “*de' remi facemmo ali al folle volo*”»: perché è folle il volo di Ulisse? Perché – risponde ancora Nembrini – vuole raggiungere Dio usando come ali i remi, cioè le sue sole forze, le sole forze umane. È impossibile: per raggiungere Dio occorre una grazia, e questa non si può ottenere senza il soccorso di Maria<sup>86</sup>. Un altro riferimento biblico immediato, dove con le proprie forze l'uomo vuole in qualche modo scalzare Dio, è il brano della “Torre di Babele” (*Gen* 11, 1-9). Questo racconto dà una spiegazione della diversità dei popoli e delle lingue: «essa è il castigo di una colpa collettiva che, come quella dei progenitori (cap. 3), è ancora una colpa di superbia (cfr. v. 4). L'unione sarà restaurata solo nel Cristo Salvatore: miracolo

<sup>85</sup> F. NEMBRINI, *Dante, poeta del desiderio*, vol. I, pp. 172-173.

<sup>86</sup> ID., *Dante, poeta del desiderio*, vol. III, p. 134.

lo delle lingue a Pentecoste (*At* 2, 5-12), assemblea delle nazioni in cielo (*Ap* 7, 9-10)<sup>87</sup>.

*La tua benignità non pur soccorre  
a chi domanda, ma molte fiata  
liberamente al dimandar precorre* (vv. 16-18).

Continuando, quasi in un crescendo, si afferma non soltanto che nessuna grazia si può chiedere a Dio senza passare per l'intercessione di Maria (sarebbe, infatti, come si è osservato, tentare di volare senza avere le ali), ma Dante – per bocca di Bernardo – aggiunge che la bontà della Vergine non solamente (*pur*) soccorre chi domanda la sua intercessione, ma spesso (*molte fiata*) con sua liberalità previene la stessa preghiera. Del resto, il Poeta ha vissuto questo *precorrere* di Maria nel Primo canto dell'*Inferno*, quando si trovava nella selva oscura: «è la Madonna che, prima che Dante gridi il suo “*Miserere*”, gli è andata incontro attraverso le “*tre donne benedette*” e poi Virgilio: per questo Dante può gridare “*Miserere*”. Stupendo!»<sup>88</sup>.

*In te misericordia, in te pietate,  
in te magnificenza, in te s'aduna  
quantunque in creatura è di bontate* (vv. 19-21).

La preghiera, cosiddetta canonica, si conclude con una terzina meravigliosa: in Maria c'è misericordia (*in te misericordia*), pietà (*in te pietate*), splendore (*in te magnificenza*); in lei si assomma quanto c'è di buono nelle creature (*quantunque in creatura è di bontate*): Maria è il “superlativo” della creazione, poiché vive in maniera cristoconforme, ove la sua fisionomia è conformata sul Figlio. Nella *Gaudium et spes* si afferma che il vero uomo è Gesù Cristo, poiché «solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo» (n. 22). «Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli

<sup>87</sup> *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1985, p. 54.

<sup>88</sup> F. NEMBRINI, *Dante, poeta del desiderio*, vol. III, p. 135.

manifesta la sua altissima vocazione» (*ibid.*). «In questa linea – spiega Inos Biffi –, l’umanesimo è, per sua definizione e consistenza storica, “cristiano”: un cristianesimo non “umano” significa dissoluzione di uno dei termini del mistero di Cristo, del realismo stesso della sua natura umana»<sup>89</sup>. Non si è, pertanto, “veri uomini” quando si è dissomiglianti a Cristo, ovvero quando si è a lui difformi, a causa del peccato; si è, al contrario, schiavi del peccato e succubi del male e della morte. Ecco perché, per ritornare a uno stato conforme a Cristo, si necessita la “grazia” rinnovatrice mediata dai Sacramenti. In Maria – e Dante l’ha espresso plasticamente in questa terzina – il peccato non ha mai fatto presa su di lei, perché non ne ha mai avuto esperienza: in lei c’è solo bellezza!

### La richiesta di san Bernardo e il consenso di Maria

Bernardo, nella seconda parte della preghiera perora a Maria la grazia necessaria per Dante cosicché possa vedere Dio e rimanere in vita. Mosè, infatti, quando chiede a Dio di mostrargli la sua Gloria, si sente rispondere: «Farò passare davanti a te tutto il mio splendore e proclamerò il mio nome: Signore, davanti a te. Farò grazia a chi vorrà far grazia e avrò misericordia di chi vorrà aver misericordia». Soggiunse: “Ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo”» (*Es* 33, 18-20). Un uomo non può vedere il Signore *in statu viae* e rimanere vivo, perché è troppo limitata la capacità umana per contenere l’infinito: sarà Gesù a mostrarci *il volto del Padre*.

*Or questi, che da l’infima lacuna  
de l’universo infin qui ha vedute  
le vite spiritali ad una ad una,*

---

<sup>89</sup> I. BIFFI, *Fede, intelletto e prassi*, Jaca Book, Milano 2014, pp. 418-419.

*supplica a te, per grazia, di virtute  
tanto, che possa con li occhi levarsi  
più alto verso l'ultima salute.*

*E io, che mai per mio veder non arsi  
più ch'i' fo per lo suo, tutti miei prieghi  
ti porgo, e priego che non sieno scarsi,*

*perché tu ogni nube li dislegli  
di sua mortalità co' prieghi tuoi,  
sì che 'l sommo piacer li si dispieghi (vv. 22-33).*

Bernardo, rivolgendosi a Maria, si riferisce ora a Dante, il quale – venendo dell'abisso infernale (*da l'infima lacuna*) fino a raggiungere il Paradiso – ha veduto una per una le varie condizioni degli spiriti trapassati (*le vite spirituali ad una ad una*). Il Poeta è, quindi, davanti alla Vergine per supplicarla di ottenergli, mediante la sua grazia (*per grazia*), tanta virtù che possa spingersi con la vista ancora più in alto verso la Trinità, la beatitudine suprema (*l'ultima salute*). Bernardo stesso, non ha mai voluto così ardentemente vedere (*che mai per mio veder non arsi*) più di quanto ora desideri che Dante contempli la gloria di Dio. Pertanto, porge a Maria tutte le sue preghiere e, insieme, la supplico che non siano insufficienti (*e priego che non sieno scarsi*), perché con la sua intercessione ella lo liberi da ogni nube della sua mortalità, così che gli si manifesti senza veli Dio, somma letizia (*'l sommo piacer li si dispieghi*).

*Ancor ti priego, regina, che puoi  
ciò che tu vuoi, che conservi sani,  
dopo tanto veder, li affetti suoi.*

*Vinca tua guardia i movimenti umani:  
vedi Beatrice con quanti beati  
per li miei prieghi ti chiudon le mani! (vv. 34-39).*

La richiesta si conclude con queste due terzine: l'Abate di Clairvaux si rivolge a Maria chiamandola «Regina» (v. 34), che tutto può quello che vuole (*che puoi ciò che tu vuoi*), e pregandola ancora perché siano conservati sani tutti gli affetti del Poeta, dopo una così privilegiata visione. La

protezione della Vergine è indispensabile, affinché Dante vinca i movimenti disordinati delle passioni. Bernardo, indicando Beatrice con tutti gli altri santi, fa notare che tutti tendono a Maria con le mani congiunte, proprio perché possa esaudire la sua preghiera (*per li miei prieghi ti chiudon le mani*).

Dante – commenta Nembrini – qui è di una concretezza straordinaria: arrivato alla sommità del Paradiso, appressandosi al godimento della visione di Dio, ha il problema di essere un vivente. E allora san Bernardo dice alla Madonna: dopo, quando avrà visto tutto quello che gli facciamo vedere, cerca di fare in modo che quando torna indietro sulla terra se lo ricordi; cioè che viva bene, che viva in questa visione, che la vita sua possa essere una vita nella verità e non nella menzogna. Vinci tu, là sulla terra dove dovrà ritornare, “*i movimenti umani*”, gli affetti che tolgono il desiderio verso il basso, fa’ che continui a vivere nella luce della verità, nello splendore del bene e della bellezza, come gli abbiamo fatto vedere qui<sup>90</sup>.

Maria risponde a Bernardo, concede la grazia a Dante, intercede per lui presso Dio. Ecco i versi:

*Li occhi da Dio dilette e venerati,  
fissi ne l'orator, ne dimostrarò  
quanto i devoti prieghi le son grati;*

*indi a l'eterno lume s'addrizzaro,  
nel qual non si dee creder che s'invii  
per creatura l'occhio tanto chiaro.*

*E io ch'al fine di tutt' i disii  
appropinquava, sì com' io dovea,  
l'ardor del desiderio in me finii.*

*Bernardo m'accennava, e sorridea,  
perch' io guardassi suso; ma io era  
già per me stesso tal qual ei volea:*

*ché la mia vista, venendo sincera,  
e più e più intrava per lo raggio  
de l'alta luce che da sé è vera (vv. 40-54).*

---

<sup>90</sup> F. NEMBRINI, *Dante, poeta del desiderio*, vol. III, p. 137.

Gli occhi della Madonna, amati e venerati da Dio (*li occhi da Dio diletti e venerati*), fissi in san Bernardo orante, dimostrano quanto fossero a lei gradite le preghiere devote: «Maria non parla, non dice nulla, ma basta il modo in cui guarda san Bernardo mentre prega per mostrare quanto la richiesta le sia gradita»<sup>91</sup>. Maria è, anche in questo caso – come suggerisce Benedetto XVI –, «inseparabilmente donna della Parola e del silenzio»<sup>92</sup>.

A questo punto, gli occhi della Vergine si volgono a Dio, eterna luce (*indi a l'eterno lume s'addrizzaro*), al quale non si deve credere che qualsiasi altra creatura possa vedere con un tal sguardo così penetrante. Nessuno, infatti, può guardare la Trinità come Maria, la quale è una di noi e, nello stesso tempo, anche radicalmente diversa da noi, fino a costituire un caso unico nella vicenda umana.

A differenza di tutti – precisa il cardinal Giacomo Biffi –, fu radicalmente estranea al male. Vissuta sulla nostra terra contaminata, non è stata neppure lontanamente sfiorata dal peccato. Dio l'ha arricchita di grazie eccelse e singolari, ma a tutte quelle grazie ella corrispose con una generosità senza eclissi e senza limiti. Scelta a essere la più vicina al Signore dell'universo per la connessione ineguagliabile della divina maternità, ella seppe essergli ancora più vicina per l'assoluta limpidezza della sua fede e per l'intensità del suo amore. In virtù della sua docilità allo Spirito, fu l'unica creatura in cui il disegno del Creatore riuscì in tutta la sua compiutezza, senza correzioni né scarti<sup>93</sup>.

Dinnanzi al tacito assenso di Maria, Dante, che ormai sta per giungere al cospetto di Dio – la metà che appaga tutte le brame –, come era suo dovere, acuisce il più possibile (*finii*) la fiamma del suo desiderio. «In me finii» (v. 48) non significa che l'ardore del desiderio sia finito, ma «al contrario, *fine* nel senso di portare a termine, compiere:

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>92</sup> *Verbum Domini*, n. 21.

<sup>93</sup> G. BIFFI, *La Donna ideale. Riflessioni sulla Madre di Dio*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2007, p. 307.

l'ardore del desiderio arrivò al culmine, raggiunti l'apice del desiderio»<sup>94</sup>.

Mentre san Bernardo gli faceva cenno di guardare in alto (*guardassi suso*), e sorrideva (*m'accennava, e sorridea*), il Poeta già da se stesso aveva fissato il suo sguardo proprio come l'altro gli suggeriva (*già per me stesso tal qual ei voleva*), in qualche modo anticipandolo. La sua vista, divenendo più limpida, penetrava sempre più dentro il raggio di quella eterna luce che è Dio, la verità per essenza (*de l'alta luce che da sé è vera*).

E succede una cosa straordinaria: lui tira su la testa e guarda Dio, e più lo guarda e più l'oggetto dello sguardo cambia, si trasforma. O meglio, non è Dio che cambia, Lui è sempre lo stesso, ma è la vista di Dante che, "*venendo sincera*", purificandosi, diventando quel che deve essere, "*più e più intrava*", vede sempre più a fondo, scopre aspetti via via diversi. Si è compiuta la grazia che era stata chiesta: "*perché tu ogni nube li dislegli*" (v. 31), che tu liberi il suo sguardo da ogni nuvola aveva chiesto san Bernardo alla Madonna. Così la sua vista, diventando sempre più "*sincera*", cioè più acuta, più limpida, comprende aspetti del mistero di Dio sempre più profondi<sup>95</sup>.

Il mistero di Dio visto, penetrato e raccontato è il proseguo dell'ultimo canto, ma la nostra ricerca si ferma qui, a questo punto, dove cioè il Poeta può iniziare a godere della contemplazione della Trinità.

### Conclusione: desiderio di Dio

Nella visione della Trinità, che lo aveva elevato tanto in alto, a Dante vennero meno le forze (*mancò possa*) e Dio – l'amore che fa muovere il sole e le altre stelle – ormai già faceva girare il suo desiderio e la sua volontà, come una ruota che gira uniformemente. «Così – scrive Enrico Malato – la visione si conclude, in perfetta e appagata coinci-

<sup>94</sup> F. NEMBRINI, *Dante, poeta del desiderio*, vol. III, p. 149.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 150.

denza tra il “disio”, ansia di conoscenza mistica, e il “velle”, il volere, sete di conoscenza razionale, nel nome di Dio, “*l'amor che move il sole e l'altre stelle*” (vv. 143, 145)<sup>96</sup>.

*A l'alta fantasia qui mancò possa;  
ma già volgeva il mio disio e 'l velle,  
sì come rota ch'igualmente è mossa,*

*l'amor che move il sole e l'altre stelle* (Paradiso, XXXIII,  
vv. 142-145).

La *Divina Commedia* si conclude, pertanto,

in quell'istante di totale comunione, di immedesimazione totale con la Verità, con la Bellezza [...]. Perché “*l'amor che move il sole e l'altre stelle*”, cioè Dio, fonte origine del movimento di tutto l'universo così come del movimento di un capello del nostro capo, aveva afferrato “*il mio disio e 'l velle*”, il mio desiderio e la mia volontà, e li “*volgeva*”, li faceva ruotare, li muoveva, in totale armonia col resto dell'universo, proprio come i nove cieli (“*rota*” è il cielo) si muovono incessantemente per vivere l'assoluta e totale comunione con l'Essere e col Mistero<sup>97</sup>.

Ecco, Dante per un istante ha avuto la “grazia” di partecipare di questo movimento, ossia della vita stessa di Dio. Se il *desiderio di vedere Dio* è il tema ricorrente di tutta la *Commedia*, quel desiderio si è soddisfatto in Dante «come grazia e per le intercessioni, che partono da Maria, cioè dal Paradiso, che viene per ultimo, ma sta al primo posto»<sup>98</sup>. Infatti, «la teologia di Dante – scrive Hans Urs von Balthasar – si tradisce [...] quasi come nessun'altra come teologia della gloria»<sup>99</sup>.

Nell'ultimo tratto del viaggio al Poeta si affianca la suggestiva presenza di san Bernardo, di cui – in questo studio – ne abbiamo tratteggiato i lineamenti e messo in luce l'importanza sia a partire dalla *Commedia* sia registrando il suo

<sup>96</sup> E. MALATO, *Dante*, Salerno Editrice, Roma 2009<sup>3</sup>, pp. 296-297.

<sup>97</sup> F. NEMBRINI, *Dante, poeta del desiderio*, vol. III, p. 164.

<sup>98</sup> I. BIFFI, *La poesia e la grazia nella Commedia di Dante*, p. 86.

<sup>99</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Dante*, in ID., *Gloria*, vol. 3, *Stili laicali*, Jaca Book, Milano 1976, p. 16.

essere nella storia (e non solo nella rilettura poetica dantesca) “il” grande teologo mariano della cristianità.

Bernardo – scrive Claudio Leonardi –, nella gloria dell’unità consumata tra divinità e umanità, è colui che può condurre il pellegrino alla sua mèta: il maestro dell’ultima e più alta scuola, quella dove si insegna a tenere gli occhi fissi negli occhi della Vergine Maria, a entrare in familiarità con chi ha sperimentato in modo unico e pieno l’unione con Dio: ed essere così introdotto nella divinità. Bernardo è il mistico, il contemplante, il fedele appunto di Maria, che affida Dante alla Vergine perché lo presenti a Dio<sup>100</sup>.

Culmine del nostro percorso, intrecciatosi con quello disegnato da Dante, è la preghiera a Maria, in cui «si leva da san Bernardo una delle orazioni più alte e più belle alla Vergine, dove si fondono a perfezione il dogma, la pietà e la poesia; la teologia e liturgia dai contenuti oggettivi, precisi e rigorosi, e la viva tenerezza della devozione del Poeta stesso»<sup>101</sup>.

Desideriamo concludere questo saggio, in cui si è voluto mostrare la figura di san Bernardo e la contemplazione della Vergine nella *Commedia* di Dante, opera definita il “Quinto Vangelo” da papa Benedetto XV<sup>102</sup>, con le suggestive parole di Romano Guardini.

L’opera di Dante – egli afferma –, come le cattedrali del Medioevo e le somme dei filosofi scolastici, si prefigge il gigantesco compito di costruire quel mondo strutturato, in cui la ricchezza dell’esistenza perviene all’unità. Essa vuole trovare un ordine in cui ogni cosa abbia il proprio posto, vuole fondare un dominio santo in cui ogni essere riposi sul significato, ogni forza sul diritto e ogni obbedienza conduca alla libertà, precisamente una “gerarchia” (“sacro dominio”), la quale secondo la definizione di san Bonaventura, significa che il singolo ha in sé il proprio significato, ma insieme esiste per gli altri; che ogni cosa

---

<sup>100</sup> C. LEONARDI, *Introduzione*, in BERNARDO, *Lodi alla Vergine Madre*, in *Opere di san Bernardo*, vol. II, pp. 3-40: p. 32.

<sup>101</sup> I. BIFFI, *La poesia e la grazia nella Commedia di Dante*, p. 80.

<sup>102</sup> Cfr. *ibid.*, p. XVI.

si fonda sulla precedente e insieme fonda la seguente, e che, esprimendo se stessa, manifesta insieme il Tutto. E Dante ha rappresentato tutto ciò fino ai limiti dell'inconcepibile per un senso di dovere verso il mondo stesso. Forse ci è lecito dire che egli è uno dei primi laici cristiani creativi; di coloro cioè che sentono la sollecitudine per il mondo come un dovere cristiano. Per la salvezza del mondo in Dio senza dubbio, ma in modo che essa si attui nello sforzo di rendere giusto il mondo nel suo essere e nel suo ordine<sup>103</sup>.

Si riflette così nella *Commedia*, che fu definita *Divina* per la prima volta dal Boccaccio<sup>104</sup>, la concezione che Dante ha della vita umana – fondata sul retto ordine dei valori –, del suo senso e del suo fine, che culmina nel primato della bellezza, della bontà, della verità e dell'amore.

---

<sup>103</sup> R. GUARDINI, *Dante*, pp. 116-117.

<sup>104</sup> «Dante fu, per Giovanni Boccaccio, il primo e mai pretermesso modello della scrittura letteraria e la fonte inesauribile dell'invenzione, tanto sul piano strutturale che su quello figurativo e stilistico» (L. BATTAGLIA RICCI, *Boccaccio*, Salerno Editrice, Roma 2000, p. 252).

## **LA MARIOLOGIA DI SAN BERNARDO**



## Capitolo I

### Fonti della mariologia di san Bernardo

Nella celebre *Lettera 174* ai canonici di Lione, Bernardo<sup>1</sup> si appella al magistero ecclesiastico come a norma prosissima della fede verso Maria: «ecco – scrive – ciò che della Vergine la Chiesa canta e mi insegna a cantare, ciò che, avendolo ricevuto da essa, io ritengo e trasmetto con sicurezza. Ma ciò che proviene da altra fonte io avrei, ve lo confesso, più di uno scrupolo ad ammetterlo»<sup>2</sup>.

La Sacra Scrittura (I.1.) è stata la fonte inesauribile della mariologia di san Bernardo, il quale si avvalese della *Vulgata*, non conoscendo le lingue bibliche.

Accanto al Libro ispirato, altra fonte di Bernardo è la dottrina dei Padri (I.2.), quali testi della tradizione cattolica. «Dirò – dichiara – ciò che a me è sembrato (sopra una questione), anzi, ciò che, prima di me, è sembrato ai Padri»<sup>3</sup>. In un altro luogo testuale afferma: «È soltanto l'opinione dei Padri che noi poniamo come regola, sono le loro parole che noi presentiamo, e non già le nostre»<sup>4</sup>.

Uno studio accurato delle fonti consente di verificare come l'Abate di Clairvaux abbia conosciuto e utilizzato:

---

<sup>1</sup> «Più di qualsiasi altro uomo di chiesa del suo tempo, san Bernardo ha inviato lettere, talvolta anche lunghe. Si è potuto congetturare che il loro numero giungesse quasi al migliaio, di cui circa cinquecento sono state conservate. Contemporaneamente, durante i quarant'anni della sua attività abbaziale, costruiva e amministrava Clairvaux, istruiva i religiosi, fondava, animava e contribuiva a riformare centinaia di monasteri, scriveva grandi opere dottrinali, viaggiava e interveniva in controversie e conflitti, tutto questo malgrado avesse una salute malferma, come egli stesso diceva» (J. LECLERCQ, *Introduzione*, in BERNARDO, *Lettere. 1-210*, in *Opere di san Bernardo*, vol. VI/1, Scriptorium Claravallense. Fondazione di Studi Cistercensi - Città Nuova, Milano - Roma 1986, pp. IX-XXXVII: p. IX) [N.d.C.].

<sup>2</sup> *Epistola CLXXIV*, 2; PL 182, 333.

<sup>3</sup> *Hom. II super Missus est*, 14; PL 183, 68.

<sup>4</sup> *Tract. de Baptismo*, praef.; PL 182, 1031.

- 1) i Padri latini: Agostino, Ambrogio e Isidoro di Siviglia;
- 2) i Dottori della Chiesa: Pier Damiani, Beda, Anselmo;
- 3) gli Scrittori: Odilone di Cluny, Paolo Diacono, Pseudo-Gerolamo e Fulberto di Chartres.

Ambrogio e Agostino erano considerati da Bernardo “come due colonne”, dalle quali difficilmente si staccava: «Confesso che se erro o so, erro e so con queste colonne»<sup>5</sup>.

Tra i Padri orientali (1.3.) sembra probabile – non certa – la dipendenza da Origene, Efrem Siro e lo Pseudo-Ignazio.

Bernardo ignora gli apocrifi (1.4.): nei suoi scritti non se ne trova neppure la traccia. Ugual atteggiamento egli mantiene di fronte alle rivelazioni private (1.5.). Tutto ciò dimostra nel modo più evidente la solidità della costruzione mariologica di san Bernardo.

### 1.1. Sacra Scrittura

Fonte principale della mariologia di Bernardo fu la Bibbia. Fin da quando era intento, a Châtillon, agli studi del *trivium*, aveva cominciato a leggere con vivo interesse e con notevole profitto la Sacra Scrittura<sup>6</sup>. Entrato, in seguito, a Cîteaux, intensificò tale studio. Mentre lavorava con le braccia, non ometteva di lavorare con la mente, pregando e meditando la Sacra Scrittura (*ruminatio* monastica). Confessava di aver formato la propria cultura biblica nelle selve e nei campi, meditando e pregando; e assicurava che «in ciò non aveva avuto altri maestri all’infuori delle querce e dei faggi»<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> «Ab his duabus columnis – Augustinum loquor et Ambrosium – crede mihi, difficile avellor; cum his – inquam – me aut errare aut sapere fateor» (*De Bapt.*, 2; PL 183, 628).

<sup>6</sup> Cfr. *Hom. I super Missus est*, 3; PL 185, 228.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 23; PL 185, 240.

«Le Scritture canoniche egli le leggeva con semplicità, secondo l'ordine dei libri (*seriatim*), molto volentieri e assai di frequente; affermava che nulla, meglio delle stesse loro parole, era atto a farle comprendere; attestava che tutto ciò che di forza e bellezza risplendeva in esse, egli lo gustava molto più nella fonte, ove avevano la loro origine, anziché nei ruscelli che ne derivano, ossia, nei commentari (*expositiones*). Leggeva con umiltà le opere dei commentatori santi ed ortodossi; non equiparava mai la propria interpretazione alla loro; ma, seguendo i loro esempi, attingeva anch'egli alla stessa sorgente alla quale essi avevano attinto. Di conseguenza, pieno dello Spirito per mezzo del quale tutta la Scrittura è stata ispirata, se ne serve, con ogni fiducia ed utilità, come dice l'Apostolo, "al fine di insegnare, di riprendere e di correggere" (2 *Tm.*, 3, 16)<sup>8</sup>.

Sempre Guglielmo di Saint-Thierry, considerando i suoi discorsi, asserisce: «Si serviva (in essi) della Sacra Scrittura con tanta libertà e facilità da far credere che non la seguiva ma la precedeva [...]. Confessò, infatti, una volta che, nel meditare e nel pregare, gli apparve tutta la Scrittura come posta ed esposta dinanzi ai suoi occhi»<sup>9</sup>. Tutta la

---

<sup>8</sup> GUILLELMUS SANCTI THEODORICI, *Vita Bernardi Claravallensis*, I, 24; PL 185, 241: «Canonicas autem Scripturas simpliciter et seriatim libentius ac saepis legebat, nec ullis magis quam ipsarum verbis eas intelligere se dicebat: et quidquid in eis divinae sibi elucebat veritatis aut virtutis, in primae sibi originis suae fonte magis, quam in decurrentibus expositionum rivis sapere testabatur. Sanctos tamen et orthodoxos earum expositores humiliter legens, nequaquam eorum sensibus suos sensus aequabat, sed subiciebat formandos: et vestigiis eorum fideliter inhaerens, saepe de fonte unde illi hauserant, et ipse bibebat. Inde est quod plenus Spiritu, quo omnis sancta Scriptura divinitus est inspirata, tam confidenter et utiliter ea usque hodie, sicut Apostolus dicit, utitur *ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum* (2 *Tm.*, 3, 16)».

<sup>9</sup> *Ibid.*, III, 7; PL 185, 307: «Utebatur sane Scripturis tam libere commodeque, ut non tam sequi illas, quam praecedere erederetur, et ducere ipse quo vellet, auctorem earum ducem Spiritum sequens. Quem nimirum ut in medio Ecclesiae aperiret os ejus, sic impleverat Deus spiritu sapientiae et intellectus, ut secundum quod in libro Job legitur, profunda quoque fluviorum scrutaretur, et abscondita proferret in lucem (*Job* 28, 11). Nam et confessus est aliquando, sibi meditati vel oranti

Bibbia era, perciò, considerata da Bernardo come un libro aperto posto dinanzi ai suoi occhi. Aveva talmente assimilato i concetti e le espressioni della Scrittura, da utilizzare un lessico prevalentemente biblico. Bernardo pensa con la Sacra Scrittura e ne parla l'identico linguaggio.

Non conoscendo le lingue bibliche, l'ebraico e il greco, utilizza la *Vulgata* latina. Per fissare il senso dei vari testi scritturistici, pur non distogliendo mai lo sguardo dall'insegnamento dei Padri, si rivolge direttamente alla fonte, al testo stesso, cercando di penetrarlo e approfondirlo. Egli – a differenza di quanto erano soliti fare coloro che l'avevano preceduto – si allontana da interpretazioni diventate ormai “tradizionali”, cristallizzate, presentando intuizioni e modi di vedere personali.

## 1.2. Padri, Dottori e Scrittori latini

Quali sono i Padri studiati da Bernardo nell'intento di vedere in modo sempre più chiaro le altezze inaccessibili e le profondità abissali dell'ineffabile mistero di Maria?

Su tale argomento ha già fatto uno studio – senza presunzione alcuna di completezza, quasi impossibile – il gesuita P. Francisco de P. Solà<sup>10</sup>. È necessario precisare, innanzitutto, che le citazioni esplicite dei Padri negli scritti mariani di Bernardo sono assai rare. Non rimane perciò altra via che quella di confrontare gli scritti mariani dell'Abate di Clairvaux con quelli dei Padri. Non senza profonda ragione Jean Mabillon ha chiamato Bernardo «l'ultimo dei Padri»<sup>11</sup>, poiché di essi riflette, in una sintesi luminosa, tutta la luce da essi diffusa sulla divina figura della Vergine Madre.

---

sacram omnem, velut sub se positam et expositam, apparuisse Scripturam». Cfr. BERNARDUS, *Hom. III super Missus est*, 7; PL 185, 307.

<sup>10</sup> Cfr. F. DE P. SOLÀ, *Fuentes patrísticas de la mariología de San Bernardo*, «Estudios Eclesiásticos» 23 (1949), pp. 209-226.

<sup>11</sup> PL 182, 27.

Tra i Padri latini egli ha conosciuto, senza alcun dubbio, Agostino, Ambrogio, Isidoro di Siviglia; i Dottori della Chiesa Pier Damiani, Beda, Anselmo; gli Scrittori Odilone di Cluny, Paolo Diacono, lo Pseudo-Gerolamo e Fulberto di Chartres.

Iniziamo da Agostino, ritenuto da Bernardo «il più potente martello degli eretici»<sup>12</sup>. Non è difficile riscontrare dipendenze concettuali e verbali, come, per esempio, nel commento alle parole rivolte da Maria all'Angelo: «in che modo avverrà ciò, dal momento che non conosco uomo» (*Lc* 1, 34), sembra evidente la dipendenza nella distinzione, comune a entrambi, tra la fede nel fatto e la richiesta del modo<sup>13</sup>. Abbastanza evidente sembra anche l'asserzione: «Riempi prima l'anima che il ventre»<sup>14</sup>.

Anche la dipendenza da Ambrogio è evidente: si osservi, per esempio, il modo con cui sia Bernardo sia Ambrogio rilevano la convenienza del parto verginale del Figlio di Dio<sup>15</sup>. Altrettanto si dica della domanda rivolta da Maria all'Angelo: *In che modo?*<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> *Sermo LXXX in Cantica canticorum*, 7; PL 183, 1170.

<sup>13</sup> «Non dubitat (Maria) de facto, sed modum requirit et ordinem. Nec enim quaerit an fiet istud, sed quomodo» (BERNARDUS, *Hom. IV super Missus est*, 3; PL 183, 80); «Quomodo fiet istud? [...] Inquirendo dixit, non desperando. Deum interrogavit, non de promissione dubitavit» (AUGUSTINUS, *Sermo CCXC*, 5; PL 38, 1315); «Dicendo: Quomodo fiet istud? Modum quaesivit, non de Dei Omnipotentia dubitavit» (*Sermo CXCI*, 5; PL 38, 1318); «[...] ut illa modum quaesiverit, non de virtute dei dubitaverit» (*Quaest. IV in Hept.*, 19; PL 34, 726).

<sup>14</sup> «Nam et ante replivit mentem quam ventrem» (BERNARDUS, *Dominica I post Octavam Epiphaniae*, 2; PL 183, 155); cfr. anche: *Hom. IV super Missus est*, 3; PL 183, 80-81; *Sermo LIX de Diversis*, 4; PL 46, 937-938; «[...] Prius mente quam ventre concipiens» (AUGUSTINUS, *Sermo CXCVI*, 13; PL 40, 398).

<sup>15</sup> «Deo huiusmodi decebat nativitas» (BERNARDUS, *Hom. II super Missus est*, 1; PL 183, 61); «Talis decet partus Deum» (AMBROSIUS, *Veni, Redemptor gentium*; PL 16, 1473).

<sup>16</sup> «Non dubitat [Maria] de facto, sed modum quaerit» (BERNARDUS, *Hom. IV super Missus est*, 3; PL 183, 80); «Non de effectu dubitavit, sed qualitatem ipsius quaesivit effectus» (AMBROSIUS, *Expos. in Lucam*, 15; PL 15, 1639).

Isidoro di Siviglia ha “prestato” a Bernardo l’espressione: «il discorso che arriva fino alla divisione dell’anima e dello spirito»<sup>17</sup>.

Una vicinanza letteraria – rileva de P. Solà – si nota tra Bernardo e Pier Damiani, per esempio riguardo alla definizione di Maria quale «stella del mare»<sup>18</sup>. Altra evidente dipendenza si ha dove entrambi considerano l’azione di Maria nella restaurazione di tutte le cose create e deformate dal peccato<sup>19</sup>.

Abbastanza evidente è la dipendenza di Bernardo da Beda il Venerabile, allorché sottolinea la grandezza del dolore di Maria nell’assistere alla morte del Figlio, nonostante la certezza che ella aveva di vederlo presto risorto<sup>20</sup>. Le

---

<sup>17</sup> «Sermo [...] pertingens usque ad divisionem animae et spiritus» (BERNARDUS, *In Dominica infra Octavam Assumptionis*, 15; PL 183, 438); «[...] Verbum Dei [...] penetras usque ad divisionem animae et spiritus» (ISIDORUS, *De ortu et obitu Patrum*,; PL 83, 1285, App. 20).

<sup>18</sup> «Maris stella dicitur et matri Virgini convenienter aptatur [...] quia sicut sine sui corruptione sidus suum emittit radium, sic absque sui laesione virgo parturit filium [...]. Nec sideri radius suam minuit claritatem, nec Virgini Filius suam integritatem [...]. Ipsa – inquam – est praeclara et eximia stella, super hoc mare magnum et spatiosum necessario sublevata» (BERNARDUS, *Hom. II super Missus est*, 17; PL 183, 70-71); «Maria namque Stella Maris interpretatur. Mare hic mundus est [...]. Merito ergo Stella Maris dicitur, quia ipsa tanquam sidus singulare refulsit in mundo, et cuius splendor illuminat mundum [...]. Et sicut radius procedit a stella, stella integra manente, sic Filius ex Virgine, virginitate inviolabili perdurante» (PIER DAMIANI, *Sermo I in Epiph. Domini*,; PL 144, 508). È invece problematica la dipendenza indicata da P. Solà sulla pienezza di grazia tra Bernardo (*Hom. III super Missus est*, 2; PL 183, 72); *De aquaeductu*, 12; PL 183, 444; *De 12 praer.*, 3; PL 183, 430; *ibid.*, 11, 436; *In Assumptione B. Mariae*, IV, 6; PL 183, 426) e Pier Damiani (*Sermo XLVI in nativitate B. Mariae*; PL 144, 752).

<sup>19</sup> «Merito in te respiciunt oculi omnis creaturae, quia in te, et per te, et de te, benignissima manus Omnipotentis, quidquid creaverat recreavit» (BERNARDUS, *In festo Pentecostes*, II, 4; PL 183, 328); «De thesauris divinitatis Mariae nomen evolvitur, et per ipsum, et in ipsa, et cum ipsa totum hoc faciendum decernitur, et sicut sine illa nihil est factum, ita sine illa nihil refactum sit» (PIER DAMIANI, *Sermo de Anunc. Virg.*, XI; PL 144, 558).

<sup>20</sup> «An non tibi plusquam gladius [...]. Numquid non eum praesciebat moriturum? Et indubitanter. Numquid non sperabat continuo resur-

espressioni di Bernardo sono, tuttavia, molto più vigorose. Assai più accentuata è la dipendenza di Bernardo da Anselmo († 1109) e dagli scritti a lui attribuiti, in particolare le *Orazioni* e *Meditazioni*<sup>21</sup>, opere anteriori al nostro. Si riscontra non solo una dipendenza concettuale, ma anche, non di rado, verbale. Da Anselmo egli attinge, in modo tutto particolare quella dolcezza e tenerezza di pensieri e di affetti verso la Vergine, così rara – soprattutto in Occidente – prima del grande arcivescovo di Canterbury<sup>22</sup>.

---

recturum? Et fidenter. Super haec doluit crucifixum? Et vehementer» (BERNARDUS, *In Dominica infra Octavam Assumptionis*, 15; PL 183, 1438); «Non sine acerbo dolore potuit crucifixum morientem videre, quem licet resurrecturum a morte quasi Deum nullatenus ambigebat, tamen quasi sua e carne procreatum mori pavida dolebat» (BEDA, *Hom. XV, in Purif. B. Mariae Virg.*; PL 94, 81-82).

<sup>21</sup> Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Orazioni e Meditazioni*, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1997 [N.d.C.].

<sup>22</sup> Ecco qualche esempio:

Bernardo: «Studeamus et nos, dilectissimi, ad ispum per eam ascendere, qui per ipsam ad nos descendit» (*In Adventu Domini*, II, 5; PL 183, 43).

Anselmo: «Per te, Domina gloriosa, ad Jesum Filium tuum mereamur ascendere, qui per te ad nos dignatus est descendere» (*Oratio LIV ad S. Virginem Mariam*; PL 158, 960-961).

Bernardo: «Excuset apud ipsum integritas tua culpam nostrae corruptionis, et humilitas Deo grata nostrae veniam impetret vanitati. Copiosa caritas tua nostrorum cooperiat multitudinem peccatorum, et fecunditas gloriosa fecunditatem nobis conferat meritorum» (*In Adventu Domini*, II 5; PL 183, 43).

Anselmo: «Excuset, piissima Domina, Virgo Maria, apud piissimum Filium tuum, integritas tua culpam nostrae corruptionis, et humilitas tua Deo grata nostrae veniam impetret vanitatis. Copiosa charitas tua gloriosam fecunditatem nobis conferat meritorum» (*Oratio LIV ad S. Virginem Mariam*; PL 158, 960-961).

Bernardo: «Per te accessum habemus ad Filium, o benedicta inventrix gratiae, genitrix vitae, mater salutis; ut per te non suscipiat qui per te datus est nobis» (*In Adventu Domini*, II 5; PL 183, 43).

Anselmo: «Per te accessum habemus ad Filium tuum, o benedicta inventrix gratiae, genitrix vitae, mater salutis, per te suscipiat nos, qui per te datus est nobis» (*Oratio LIV ad S. Virginem Mariam*; PL 158, 960-961).

Bernardo: «Domina nostra, Mediatrix nostra, advocata nostra, tuo Filio nos commenda, tuo Filio nos repraesenta. Fac, o benedicta, per gratiam quam meruisti, per misericordiam quam peperisti, ut qui te mediante fieri dignatus est particeps infirmitatis et miseriae nostrae, parti-

Si noti, tuttavia, che, anche dove si riscontra una dipendenza letterale, il modo di procedere di Bernardo appare, generalmente, più elaborato, le antitesi più precise, l'espressione più limpida e propria. Vi mette sempre qualcosa di suo, e appare ben lontano da un volgare plagiatore.

Oltre ai Padri e ai Dottori della Chiesa, pure gli scrittori ecclesiastici, hanno avuto un non trascurabile influsso sul pensiero mariano di Bernardo. La biblioteca del Santo doveva essere abbastanza ricca di codici recenti che egli leggeva con piacere e con profitto. Tra questi scrittori fioriti poco prima di Bernardo o a lui contemporanei, meritano particolare menzione Odilone di Cluny, Paolo Diacono, lo Pseudo-Gerolamo e l'abate Francone di Afflighem.

Odilone<sup>23</sup> praticò la santa schiavitù d'amore nei riguardi di Maria. Egli, con giuramento, si consacrò a lei come schiavo: «Prendetemi – le disse – al vostro servizio! Io mi

---

cipes faciat nos gloriae et beatitudinis suae, Jesus Christus» (*In Adventu Domini*, II, 5; PL 183, 43).

Anselmo: «Domina nostra, Mediatrix nostra, tuo Filio nos comenda, reconcilia nos Filio tuo, tuo Filio nos repraesenta. Fac, o benedicta, per gratiam quam invenisti, per praerogativam quam meruisti, per misericordiam quam peperisti, ut qui intercedente participes nos faciat gloriae atque beatitudinis aeternae» (*Oratio LIV ad S. Virginem Mariam*; PL 158, 960-961).

Si noti, in quest'ultimo inciso – nonostante la quasi totale dipendenza *verbatim* –, la perfezione dell'antitesi nel testo di Bernardo a differenza di quello di Anselmo: nel primo infatti si trova l'elegantissima opposizione tra la partecipazione di Cristo – mediatrice Maria – alla miseria nostra e la partecipazione nostra – sempre mediatrice la Vergine – alla gloria e alla beatitudine sua (ossia di Cristo). Questa elegante e vigorosa antitesi manca nel testo di Anselmo.

Bernardo: «Mulier ecce filius tuus? O commutationem! Joannes tibi pro Jesu traditur, servus pro domino, discipulus pro Magistro» (*In Dominica infra Octavam Assumptionis*; PL 183, 438).

Anselmo: «Mulier ecce filius tuus [...] cum acciperes in filium discipulum pro Magistro, servum pro Domino» (*Oratio XX, ad Christum*; PL 158, 904). Anche qui l'antitesi è più netta ed efficace in Bernardo rispetto ad Anselmo.

<sup>23</sup> Sulla dipendenza di Bernardo da Odilone di Cluny cfr. C.H. TALBOT, *A forerunner of St. Bernard in Mariology*, «The Clergy Review» 24 (1944), pp. 192-202.

dichiaro vostro schiavo per tutta l'eternità»<sup>24</sup>. A lui risale l'uso di inchinarsi o di inginocchiarsi alle parole del *Te Deum: Non horruisti Virginis uterum*; a lui parimenti risale l'uso di celebrare la festa dell'Annunciazione con quella stessa solennità con la quale si celebravano le feste di Natale e di Pasqua. Scrisse alcuni sermoni in onore della Vergine, nonché l'inno *Adest, dies laetitiae* per l'Assunzione<sup>25</sup>. Bernardo dovette leggere questi scritti, meditarli, e, non di rado, assimilarli, dipendere da essi nel comporre i suoi, come è stato dimostrato dal Talbot, testi alla mano<sup>26</sup>.

Bernardo ebbe senza alcun dubbio abitualmente tra le mani il celebre *Omiliario*, un'ampia raccolta di omelie di Padri redatta da Paolo Diacono per ordine di Carlo Magno. Nell'*Omelia 46*, per la festa dell'Assunzione, si parla delle «midolla del cuore»<sup>27</sup>; nell'*Omelia 52* Bernardo trovò la celebre metafora dell'*acquedotto*<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> *Acta Sanctorum*, I, Januarii, ed Anvers., 1642, p. 70; cfr. O. RINGHOLZ, *Odilo der grosse Marienverherer*, Einsiedeln, 1922.

<sup>25</sup> Cfr. PL 142, 999, 1028, 1029, 1035.

<sup>26</sup> Così, per esempio, Bernardo scrive: «O quisquis te intelligis in huius saeculi profluvio magis inter procellas et tempestates fluctuare, quam per terram ambulare, ne avertas oculos a fulgore huius sideris si non vis obrui procellis [...]. In periculis, in angustiis, in rebus dubiis, Mariam cogita, Mariam invoca [...]. Ipsam sequens non devias, [...] ipsa propitia pervenis [...]» (*Hom. II super Missus est*; PL 183, 743).

Odilone: «Consequens etenim est ut Dei Genitrix et semper Virgo Maria maris stella vocetur, quia sicut illi qui inter fluctus maris exercitatione navigii laborant, stellis sibi Deo auctore famulantibus, ad portum quietis venire desiderant; ita quisquis in huius saeculi periculoso naufragio, fluctibus perniciosis irruentibus, sive de animae, sive de corporis vita periclitatur, necesse est ad contemplationem istius stellae aciem mentis dirigat, per cuius meritum et gratiam posse se ab omni periculo liberari non dubitat» (*Sermo IV de Incarn. Domini*; PL 142, 1003).

<sup>27</sup> «Quod voce non possumus, nec facundia valemus, exequamur votis et medullis cordis» (PL 95, 1500); Bernardo: «Totis ergo medullis cordium, totis praecordiorum affectibus et votis omnibus Mariam hanc veneremur» (*In nativitate B. V. Mariae*, 7; PL 183, 441).

<sup>28</sup> «O quantum mundo contulisti, quae tam salubris aquae, aqueductus esse meruisti» (PL 95, 1517). Bernardo: «Derivatus est fons usque ad nos [...]. Descendit per aquaeductum vena illa caelestis» (*In nativitate B. V. Mariae (Sermo de aquaeductu)*, 3; PL 183, 440).

Riguardo allo Pseudo-Gerolamo (forse Pascasio Radberto) non vi è dubbio – scrive P. Solà – che Bernardo si sia ispirato a lui in non poche occasioni, o perlomeno l'abbia talmente assimilato in ciò che si riferisce alle lodi di Maria, da far sentire con non poca frequenza il suo influsso positivo. Più forse che le parole sono le idee quelle che si riflettono, però anche le frasi appaiono con meraviglioso parallelismo. Possono essere citati due esempi assai persuasivi. Bernardo, come lo Pseudo-Gerolamo, afferma che la Vergine è “più che martire”, perché ha patito nell'anima, anziché nel corpo, trafitta dalla spada del dolore<sup>29</sup>. Né meno evidente è la dipendenza nel rilievo del nesso tra il culto di Maria e quello di Cristo<sup>30</sup>. Sembra anche manifesta l'assonanza nell'espressione della proporzione tra la grazia sulla terra e la gloria nel cielo<sup>31</sup>.

Né meno evidente sembra, poi, la dipendenza di Bernardo da Fulberto di Chartres († 1028) nell'interpretazione mariologica del *Protovangelo* (*Gn* 3, 15)<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> Pseudo-Gerolamo: «E tuam, inquit ipsius animam pertransivit gladius. Ex quo constat quod supra martyrem fuerit [...] plus quam martyr fuit» (*Epist. IX ad Paulam et Eustochium*, 14; PL 30, 138); Bernardo: «Tuam ergo penetravit animam vis doloris, ut plus quam martyrem non immerito praedicemus» (*In Dominica infra Octavam Assumptionis*, 15-16; PL 183, 437-438).

<sup>30</sup> Pseudo-Gerolamo: «Nulli dubium est quin totum ad laudem Christi pertineat quicquid digne Genitrici suae impensum fuerit» (*Ep. IX ad Paulam et Eust.*, 4; PL 30, 126); Bernardo: «Non est dubium, quicquid in laudibus matris profetimus, ad filium pertinere» (*Hom. IV super Missus est*, 1; PL 183, 78).

<sup>31</sup> Pseudo-Gerolamo: «Quantum in terris adepta est Maria gratiam prae ceteris, tantum in caelis obtinet gloriam singularem» (*Epist. IX ad Paulam et Eustochium*, 14; PL 30, 138); Bernardo: «Quantum enim gratiae in terris adepta est prae ceteris, tantum et in caelis obtinet gloriae singularis» (*In Assumptione B. Mariae*, I, 4; PL 183, 416).

<sup>32</sup> Fulberto di Chartres: «Quid est, fratres, in hoc loco serpentis caput conterere, nisi principalem diaboli suggestionem, id est concupiscentiam resistendo superare? Si ergo quaeratur quaenam mulier huiusmodi victoriam operata sit? profecto non reperitur in linea generationis humanae donec perveniatur ad illam, de qua agimus Sanctarum Sanctam... At si interrogatur in quo serpentis caput vel ipsa contriverit? Nimirum in eo quod virginitatem simul et humilitatem Deo sacrificavit

Un altro scrittore dal quale Bernardo assai probabilmente dipende è l'abate Francone di Afflighem nel Brabante (fra il 1109 e il 1130). Nell'opera *De gratia Dei libri XIII*<sup>33</sup>, e, più precisamente, nei libri VI e VII, considerando il tema della Redenzione, vi studia anche la parte che ebbe la Vergine.

### 1.3. Padri orientali

Per quel che riguarda la dipendenza di Bernardo dai Padri orientali, sembra probabile – non certa – la dipendenza da Origene, Efrem Siro e lo Pseudo-Ignazio. L'Abate di Clairvaux non ebbe mai l'opportunità di imparare la lingua greca e quella siriana. Non poté, quindi, leggere i Padri orientali se non attraverso traduzioni latine.

L'*Omiliario* di Paolo Diacono, sicuramente noto a Bernardo, tra le altre omelie riporta anche quella di Origene<sup>34</sup> sul versetto evangelico «Cum esset desponsata» (*Mt* 1, 18) per la vigilia di Natale<sup>35</sup>. Questa stessa omelia origeniana si trovava anche nella liturgia cisterciense (alla vigilia del Natale) in uso al tempo di Bernardo<sup>36</sup>. Molte volte, perciò, egli aveva udito un tale commento di Origene, assimilandolo e

---

[...]. Haec est ergo mulier ad quam divinum illud intendebat oraculum, hanc quandoque nascituram innuebat, hanc singulariter intimabat» (*De nativ. B. Mariae Virg.*; PL 141, 320-321); Bernardo: «Quam tibi aliam praedixisse Deus videtur, quando ad serpentem ait: *Inimicitias ponam* [...]. Et si adhuc dubitas quod de Maria non dixerit, audi quod sequitur: *Ipsa conteret caput tuum*. Cui haec servata victoria est, nisi Mariae? Ipsa procul dubio caput contrivit venenatum, quae omnimodam maligni suggestionem tam de carnis illecebra, quam de mentis superbia deduxit ad nihilum» (*Hom. II super Missus est*; PL 183, 63).

<sup>33</sup> Cfr. PL 166, 743-758.

<sup>34</sup> Riguardo a un "probabile" influsso di Origene su Bernardo ha scritto G. BARDY, *Saint Bernard et Origene?*, «Revue du Moyen Âge latin» (1945), pp. 420-421.

<sup>35</sup> Cfr. *Hom. XVII*; PL 95, 1162-1167.

<sup>36</sup> «Ad Cantica, Antiphona, *Alleluia*. Canticum, *Domine, miserere nostri*. Versus, *Egredietur virga*. Evangelium, *Cum esset desponsata*. Homelia Origenis; ex qua homelia legantur quatuor Lectiones, sicut designatae sunt in libro» (*Usus antiquiores Ordinis Cisterciensis. Breviarii ac Missalis cisterciensis secundum Regulam S. Benedicti dispositio*, pars I, 3 (*De vigilia Nativitatis Domini*); PL 166, 1386).

riflettendo su di esso nei suoi discorsi mariani. Fatta eccezione per questa omelia origeniana, e per qualche altra, non è improbabile che la dipendenza di Bernardo da Origene sia soltanto indiretta, attraverso l'influsso esercitato dal Dottore alessandrino su Ambrogio e Beda: per entrambi Maria è "attuata" dapprima per una grazia tutta particolare; per questo ella può riversare su di noi una tale abbondanza. Di più – e il tratto di parentela è, forse, più evidente –: presso Efrem, come presso Bernardo, Maria è nostra mediatrice perché è misericordiosa come suo Figlio.

Occorre, tuttavia, riconoscere che non si va oltre la probabilità, così come nel caso della dipendenza dallo Pseudo-Ignazio<sup>37</sup>. Bernardo esprime questo giudizio sul Vescovo antiocheno:

Il grande Ignazio, uditore del discepolo che Gesù amava, nostro martire, le cui reliquie hanno arricchito la nostra povertà, nelle molte lettere che le scrive, saluta una certa Maria con il titolo di *Christifera*. Titolo certamente degno di lode e immenso onore, perché portare colui servendo il quale si regna, non significa essere onerati, ma onorati [altrove si trova: essere ornati]<sup>38</sup>.

#### 1.4. Bernardo e gli apocrifi mariani

Nel leggere gli scritti mariani di Bernardo colpisce il completo distacco da tutti i libri apocrifi, che hanno preteso

---

<sup>37</sup> Bernardo: «Quam familiaris ei facta es, Domina! Quam proxima, imo quam intima fieri meruisti» (*In Dominica infra Octavam Assumptionis*, 6; PL 183, 432); «[...] quod mihi illa conscia secretorum aperuit virgo Maria» (*Sermones super Cantica Cantorum*, XVII, 7; PL 183, 858). Pseudo-Ignazio d'Antiochia: «A te autem, quae semper ei fuisti familiaris et coniuncta, et secretorum eius conscia, desidero ex animo fieri certior de auditis» (*Epist. ad S. Mariam Virginem* - PG 5, 943-944).

<sup>38</sup> «Magnus ille Ignatius, discipuli quem diligebat Jesus auditor, martyr noster, cuius pretiosis reliquiis nostra ditata est paupertas, Mariam quamdam in pluribus quas ad eam scripsit epistolis, Christiferam consalutat. Egregius plane titulus dignitatis, et commendatio honoris immensi. Nempe cui servire, regnare est; gestare hunc, non onerari est, sed honorari [*alias*, ornari]» (BERNARDUS, *In Psalmum XC Qui habitat*, *Sermo VII*, 4; PL 183, 202).

di supplire alle lacune del Vangelo sulla vita di Maria. Questo completo distacco è in netta opposizione con il suo assoluto attaccamento ai libri canonici, interpretati alla luce del magistero vivente della Chiesa e dalla Tradizione. Ciò desta tanta più meraviglia in quanto non sono rari i Padri, i Dottori e gli Scrittori che hanno attinto, in vari punti dei loro scritti mariani, agli apocrifi, in particolare al *Protovangelo di Giacomo* (seconda metà del sec. II)<sup>39</sup> e al *Transito della Vergine*, nelle sue varie redazioni. Bernardo, che dimostra di ignorare completamente tali scritti, da rigido custode di ciò che è al di fuori e al di sopra di ogni dubbio, si astiene perfino dall'attribuire ai genitori della vergine i nomi di Gioacchino e Anna. Questi nomi, infatti, si trovano non già nelle fonti canoniche, ma nell'apocrifo *Protovangelo di Giacomo*. Per questo non accenna mai, neppure lontanamente alla «nascita di Maria dovuta, come si sa, a un favore divino»<sup>40</sup>. Tuttavia, quel «come si sa» rivela una fonte tradizionale anziché una fonte apocrifa. Bernardo, pertanto, non accenna mai, neppure lontanamente, alle leggende apocrife fiorite intorno allo spozalizio di Maria, alla sua fuga e dimora in Egitto, ecc. Nei suoi discorsi sull'Assunzione, non considera mai e neppure si permette di accennare alla morte di Maria, poiché sono racconti trasmessi soltanto dai vari apocrifi sul *Transito* della Vergine, senz'altra autorevole garanzia.

#### 1.4.1. *Protovangelo di Giacomo*

L'originale del *Protovangelo di Giacomo* fu scritto in greco<sup>41</sup>. L'autore si presenta come Giacomo, il fratello di Gesù, un figlio che Giuseppe avrebbe avuto dalla prima moglie. L'opera presuppone la conoscenza dei racconti

<sup>39</sup> Si veda: L. PERETTO, *La mariologia del Protovangelo di Giacomo*, (Thesis Angelicum, n. 179 - Theologia), Romae, 1955.

<sup>40</sup> *In Dominica infra Octavam Assumptionis*, 8; PL 183, 433.

<sup>41</sup> Una traduzione in italiano può essere reperita in: *Gli Apocrifi*, vol. I, a cura di Erich Weidinger (tr. it. di Elio Jucci), Piemme, Casale Monferrato 1992, pp. 531-549.

dell'infanzia dei Vangeli canonici, per cui non può essere stata composta prima del 150. Il processo di canonizzazione, tuttavia, non doveva essere ancora compiuto, poiché l'autore riferisce i racconti del Nuovo Testamento in modo impreciso. È verosimile che si sia servito anche della tradizione orale.

Diverse sezioni testuali del *Protovangelo* fanno ritenere che il testo non costituisse un'unità, ma vi sarebbe stato un nucleo originario, intorno al quale fu aggiunto il resto. Giuseppe, per esempio, al momento della nascita di Gesù, parla improvvisamente in prima persona. Potrebbe trattarsi di un brano, con una sua tradizione indipendente, che fu, in seguito, inserito in questa posizione. L'assassinio di Zaccaria, narrato nei capitoli 22-24, sembrerebbe ancora ignoto a Origene e, dunque, potrebbe essere stato aggiunto successivamente.

L'opera è concepita come una glorificazione di Maria. Le vicende sono, per lo più, raccontate con molto tatto e discrezione, con l'eccezione della vicenda relativa alla levatrice Salome che vuole verificare la verginità di Maria.

Viene già trattata la maggior parte dei temi della mariologia e, per quanto riguarda la nascita di Gesù dalla Vergine, si valorizza il fatto che Maria resti "intatta". La "concezione verginale" della Madre di Dio non è ancora nota, ma si parla già di una nascita miracolosa.

Nei Vangeli canonici non si trova alcun riferimento all'infanzia di Maria né si racconta dei suoi genitori. Il *Protovangelo di Giacomo* viene a colmare proprio questa lacuna. Si apprende, così, che i genitori si chiamavano Gioacchino e Anna, e che erano ricchi e devoti. Non avendo figli, poiché secondo la concezione degli ebrei Dio premia i giusti con una numerosa discendenza, Gioacchino, per tale motivo, durante le celebrazioni sacre fu fermato mentre stava per presentare l'offerta a Dio e venne respinto. Si dubitò della sua virtù a causa della mancanza di figli. Anna finalmente concepisce e dà alla luce una figlia. La lunga attesa di un figlio, esaudita alla fine per intervento divino, ri-

produce quanto narrato nel libro della *Genesi* riguardo ad Abramo e Sara<sup>42</sup>.

Il *Protovangelo di Giacomo* ha goduto sempre del massimo onore in Oriente, mentre in Occidente fu visto con sospetto e non fu mai considerato canonico, pur avendo svolto un importante ruolo nello sviluppo storico dei dogmi.

#### 1.4.2. *Transitus Mariae* (Dormizione di Maria)

Questi testi apocrifi fiorirono sia in ambienti di fede cristiana ortodossa, sia in ambienti più o meno indipendenti o eretici; entrambi intendevano alimentare una forma di pietà verso la Madre di Gesù Cristo, sviluppando, ambientando e arricchendo di tratti sempre più meravigliosi, qualche dato antico della più genuina tradizione cristiana. Certo è che si esagerò e, ben presto, persone responsabili della genuinità della fede cristiana giudicarono doveroso bandire totalmente questa letteratura, mentre altre si presero l'onere di rivedere i testi secondo loro criteri personali. Il *Decreto Gelasiano* prescrive al n. 29: «Il libro dal titolo *Transito di santa Maria* è apocrifo»; è probabile che si riferisca al *Discorso di san Giovanni il teologo*, ma questa attribuzione non è certa. Di *Transitus Mariae*<sup>43</sup>, come si è soliti denominare questi testi, se ne conoscono almeno una ventina: non si tratta certamente di prototipi, ma nella stragrande maggioranza sono varianti di tipi assai più antichi, con particolari spesso interessanti dal punto di vista topografico, liturgico e dottrinale.

Tutti presentano alcuni punti in comune:

1) Maria muore di morte naturale, scartando così sia il martirio sia l'immortalità, seguita o meno dalla resurrezione;

---

<sup>42</sup> *Gn* 18, 1-15. Cfr. anche *1 Sam* 1, 10-11; 20 (profeta Samuele) e *Lc* 1, 6-7 (Giovanni Battista).

<sup>43</sup> Cfr. *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. III, a cura di Luigi Moraldi, Piemme, Casale Monferrato 1994, pp. 161-282 (con indicazione di bibliografia specifica).

- 2) gli apostoli giungono tutti miracolosamente al capezzale della Vergine, alla quale un messaggero celeste aveva annunciato la prossimità della morte;
- 3) il timore di Maria all'approssimarsi della morte;
- 4) l'intervento ostile degli Ebrei alla sua sepoltura.

A proposito degli eventi successivi l'accordo viene meno: alcuni testi non specificano nulla riguardo alla sorte di Maria, altri insegnano espressamente la sua gloriosa resurrezione, dopo un breve tempo o dopo alcuni mesi, altri ancora narrano la traslazione del suo corpo nel paradiso terreste in attesa della resurrezione<sup>44</sup>.

### 1.5. Bernardo e le rivelazioni private

Lo stesso atteggiamento tenuto di fronte agli apocrifi, Bernardo lo tenne anche di fronte alle rivelazioni private. Non è sopra di esse che può essere costruita una solida mariologia. Esempio tipico è la celebre visione avuta in Inghilterra dall'abate Elsinò di Ramsey (1080): facendo riferimento a essa, si intendeva fornire un appoggio alla nuova festa della Concezione<sup>45</sup>. Si raccontava che, durante una traversata, il vascello sul quale si trovava l'Abate inglese stava per fare naufragio. Si rivolse allora alla Vergine, la quale gli avrebbe inviato un venerabile personaggio, forse san Pietro, per promettergli che il pericolo di fare naufragio sarebbe subito svanito se si fosse obbligato a far celebrare, ogni anno, l'8 dicembre, la festa della Concezione. Il sug-

---

<sup>44</sup> Rinvio per un approfondimento agli studi di alcuni specialisti, Wilmart, Jugie, Capelle, Wenger, Hairbach-Reinisch e Bagatti. I testi più significativi e importanti sono: il *Transitus R* (ms. *Vat. gr. 1982*, sec. XI), il *Transitus* di Giovanni, arcivescovo di Tessalonica (631-634), i due *Transitus* latini A e B pubblicati da Tischendorf, il Colbertiano del Capelle, il *Transitus* dello Pseudo-Giovanni, un frammento copto e l'*Apocalisse* di Maria.

<sup>45</sup> Si veda l'opera concezionista di Nicola di St. Albans: *De celebranda conceptione beatae Mariae contra beatum Bernardum*, edita da Talbot: cfr. C.H. TALBOLT, *Nicholas of St. Albans and Saint Bernard*, «Revue Bénédictine» 64 (1954), pp. 83-117 [N.d.C.].

gerimento del venerabile personaggio sarebbe stato accettato, e, in tal modo, l'abate Elino sarebbe stato prodigiosamente liberato dal sicuro affondamento. Bernardo era certo al corrente di questa rivelazione privata, con la quale si pretendeva di appoggiare la nuova festa della Concezione. Non omise di esprimere, nella *Lettera 174* indirizzata ai canonici di Lione, una precisa opinione:

Si produce uno scritto contenente, come dicono, una rivelazione dall'alto, come se chiunque non potesse produrre ugualmente un simile scritto; sembrerebbe che in esso la Vergine reclamasse quest'onore anche per i suoi genitori secondo il comandamento del Signore che dice: *Onora tuo padre e tua madre*. Ma io riesco facilmente a non farmi sospingere da scritti di tal genere, di cui non si riesce a trovare una ragione che li sostenga e una sicura autorità che li assista<sup>46</sup>.

Si noti il parallelo con un'altra opera di Bernardo, il *De consideratione* (V, 3), nella quale egli distingue tre gradi di conoscenza: l'*opinio*, alla quale corrisponde la *veri similitudo*; la *fides*, che si fonda sull'*auctoritas*; e l'*intellectus*, che si pone sul piano della *ratio*. Ciò che non è ragionevole, né autentico, si trova, dunque, al di fuori dall'ambito della mariologia di san Bernardo. E questa è un'alta prova della solidità dei suoi scritti mariani.

---

<sup>46</sup> *Epistola CLXXIV*, 6; PL 182, 335 (tr. it.: *Lettere*, a cura di F. Gastaldelli, Scriptorium Claravallense, Milano, 1986, pp. 732-733).



Capitolo II  
Le due fonti primarie:  
le “colonne” Ambrogio ed Agostino

Veniamo ora ad analizzare due fonti primarie della mariologia di san Bernardo, due Padri della Chiesa che l'Abate di Clairvaux paragona a due solide colonne, che sorreggono interamente la sua produzione teologica: Ambrogio (2.1.) e Agostino (2.2.).

## 2.1. Sant'Ambrogio

### 2.1.1. *Maria e l'ideale della verginità*

Leggendo gli scritti di Ambrogio, si ricava la netta impressione che il suo interesse per la Madre del Signore sia nato dall'ammirazione che egli nutriva per la vita verginale consacrata a Dio. Nei testi in cui si parla di Maria, il discorso sulla verginità è sottolineato con compiacenza e ricorre con maggior frequenza.

Scrivendo alla sorella Marcellina, che si era consacrata a Dio nella vita verginale, così si esprimeva:

Il primo stimolo ad apprendere viene dalla nobiltà del maestro. Ma che vi è di più nobile della Madre di Dio? Che vi è di più splendido di colei che fu scelta dallo stesso splendore? Che vi è di più casto di colei che generò un corpo senza alcun contatto corporeo? Che dire, poi, di tutte le altre sue virtù? Era una vergine non solo nel corpo ma anche nello spirito e mai falsava con subdoli raggiri la sincerità degli affetti<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *De virginibus*, 2, 7; PL 16, 220.

A questo testo segue un elenco preciso e lungo di qualità e virtù che Ambrogio attribuiva alla Madre del Signore: dall'umiltà alla prudenza, dall'assiduità nel lavoro alla carità, dalla temperanza al nascondimento, dalla modestia al pudore e altre ancora; qualità che non solo elenca, ma anche descrive con qualche dettaglio, come se egli stesso avesse potuto constatare *de visu* la condotta della Vergine.

Oltre a essere il più sublime ed efficace modello di vita verginale, Maria contrae con le anime vergini un legame affettivo che la qualifica a presentarsi davanti a Dio e a parlargli a nome loro e in loro favore: «A quante vergini ella verrà incontro! Quante di loro, dopo averle abbracciate, ella condurrà al Signore dicendo: Questa ha conservato intemerato il talamo di mio Figlio, il talamo nuziale»<sup>2</sup>. L'imitazione di Maria si presenta, pertanto, come un impegno appropriato per tutti coloro che hanno abbracciato l'ideale della verginità. Ambrogio non si limita a questo. Ma aggiunge che la vita della Vergine santa offre un paradigma di comportamento cristiano a tutti i credenti, al quale fa riferimento anche il Concilio Vaticano II<sup>3</sup>.

### 2.1.2. *Vergine perché Madre di Dio*

L'amore per la verginità ha spinto, dunque, Ambrogio a occuparsi insistentemente e a esaltare la straordinaria condizione verginale di Maria. Egli, tuttavia, non perde di vista il fatto che questa condizione sia una conseguenza della sua vocazione alla maternità divina. Citando Isaia<sup>4</sup>, egli

<sup>2</sup> *Ibid.*, 2, 16; PL 16, 222.

<sup>3</sup> «La Beata Vergine, per il dono e l'ufficio della divina maternità che la unisce col Figlio redentore e per le sue singolari grazie e funzioni, è pure intimamente congiunta con la Chiesa: la Madre di Dio è figura della Chiesa, come già insegnava sant'Ambrogio, nell'ordine cioè della fede, della carità e della perfetta unione con Cristo (cfr. *Epist.* 63)» (*Lumen gentium*, 63) [N.d.C.].

<sup>4</sup> «Pertanto il Signore stesso vi darà un segno. Ecco: la vergine concepirà e partorerà un figlio, che chiamerà Emmanuele» (7, 14) [N.d.C.].

considera la nascita verginale di Cristo come un segno della sua divinità:

Un parto così incredibile e inaudito occorreva sentirlo annunciare prima di credervi. Che una vergine partorisca è il segno di un mistero divino, non umano. Perciò dice: Accogli per te il segno; ecco una vergine concepirà e partorirà un figlio. Maria aveva letto queste parole; perciò credette che si sarebbe avverato; ma il modo con cui sarebbe avvenuto non poté leggerlo<sup>5</sup>.

L'evento preannunciato dal Profeta, nella sua dimensione misteriosa e prodigiosa, acquista il valore di un segno che denuncia una presenza speciale di Dio e la trascendenza del frutto di questa operazione, cioè del bambino: «Cristo viene generato dalla Vergine, affinché si creda che egli viene da Dio»<sup>6</sup>.

Ambrogio insiste sulla convenienza che il Figlio di Dio si incarnasse mediante una nascita verginale: «C'era per Dio nascita più degna di questa: ossia che il Figlio immacolato di Dio, anche nell'assumere un corpo, serbasse la purezza di una generazione immacolata? Certo, il segno dell'evento divino consisteva nel parto di una vergine, non di una donna»<sup>7</sup>.

Nel parallelismo Eva-Maria, Ambrogio ha anche modo di evidenziare il legame che esiste tra maternità divina e verginità: «Vieni, dunque, o Eva, che ormai ti chiami Maria; tu che non solo hai recato un incentivo alla verginità, ma che ci hai dato Dio stesso»<sup>8</sup>.

La dottrina mariana di Ambrogio, così come quella di Bernardo, si collocano in un contesto decisamente cristologico. Alla generazione eterna del Verbo segue la sua nascita temporale, la quale è una verità che si integra in misura

<sup>5</sup> *Expositio in Lucam*, 2, 15; PL 15, 1639.

<sup>6</sup> *De fide*, 5, 54; PL 16, 687. Su questo si veda: BERNARDUS, *Hom. II super Missus est*, 1; PL 183, 61.

<sup>7</sup> *Expositio in Lucam*, 2, 78; PL 15, 1663.

<sup>8</sup> *De institutione virginis*, 33; PL 16, 328. Cfr. BERNARDUS, *Hom. II super Missus est*, 3; PL 183, 63; *De aquaeductu*, 6; PL 183, 440-441; *In Dominica infra Octavam Assumptionis*, 1-2; PL 183, 429-430.

essenziale nella fede circa la persona del Dio incarnato: «Se ammettiamo la generazione dal Padre, affinché la nostra fede sia completa dobbiamo ammettere anche la nascita da Maria»<sup>9</sup>.

I fedeli sono messi di fronte a due misteri inseparabili della fede cristiana, che riguardano l'unica e medesima persona del Verbo incarnato, protagonista di una generazione eterna e trinitaria e di una nascita verginale dalla donna:

Pur essendo sempre il Dio eterno, si sottopose ai misteri dell'incarnazione rimanendo uno e non diviso; poiché il medesimo è ambedue ed è presente in ambedue, vale a dire nella divinità e nel corpo. Infatti non è diverso colui che proviene dal Padre da quello che nasce dalla vergine, ma è il medesimo, il quale in ogni modo deriva dal Padre e in un altro modo dalla Vergine<sup>10</sup>.

### 2.1.3. *Madre del Dio salvatore*

Dai testi precedenti appare evidente l'intenzione polemica nei confronti degli ariani, che stavano vivendo un momento di forte ripresa durante i primi anni dell'episcopato di Ambrogio. Questi si impegnò con energia e con convinzione nella lotta contro l'eresia ariana e scrisse negli anni tra il 378 e il 382 opere di consistente contenuto dogmatico e di energico tono apologetico, come il *De fide*, il *De Spiritu Sancto*, il *De Incarnationis dominicae sacramento*. Gli ariani non rifiutavano di chiamare Maria *Theotókos*; intendevano però questo termine in senso improprio, dal momento che consideravano il Verbo non un vero Dio, ma una creatura del Padre.

Ambrogio sottolinea l'unità del soggetto Cristo pur nella dualità delle due nature e, facendo una sua applicazione del principio della comunicazione degli idiomi<sup>11</sup>, ribadisce contro gli eretici che Maria è la vera Madre di Cristo, la Ma-

<sup>9</sup> *De benedictionibus patriarcharum*, 51; PL 14, 723.

<sup>10</sup> *De Incarnationis dominicae sacramento*, 35; PL 16, 862.

<sup>11</sup> Cfr. *ibid.*, 36; PL 16, 862-863.

dre del Signore (preferisce questo titolo<sup>12</sup>), la Madre di Dio (primo tra gli autori latini, usa, per due volte, il titolo *Mater Dei*<sup>13</sup>).

Ai tempi di Ambrogio la maternità di Maria veniva contestata anche dai Manichei, i quali professavano una forma di docetismo secondo il quale la carne di Cristo non era reale ma soltanto apparente.

Presentando come incontestabile il fatto che Gesù è veramente nato da una madre umana, Ambrogio conclude che è uomo nel senso pieno del termine. Lo ripete in diverse formulazioni: «È Figlio dell'uomo perché la vergine è una creatura umana. Pertanto ciò che è nato dalla carne è carne; e ciò che è nato da un essere umano è detto uomo»<sup>14</sup>; «Cristo ha assunto non una qualche cosa che assomiglia alla carne, ma la realtà di questa nostra carne, la carne vera»<sup>15</sup>.

Ambrogio è consapevole delle conseguenze pericolose che derivano da questo errore dei Manichei agli effetti della vita cristiana e della salvezza:

Se non si crede che [Cristo] sia venuto, neppure si crederà che abbia preso la carne; perciò sarebbe apparso come un fantasma e come tale sarebbe stato crocifisso per noi; veramente è il nostro redentore. Chi rinnega questa verità è un manicheo, egli che rinnega la carne di Cristo; per questo non avrà la remissione dei suoi peccati<sup>16</sup>.

Rifiutare la realtà della carne di Cristo, così come rifiutare che Maria sia Madre di Dio, significa, dunque, negare la realtà della salvezza. In linea con la tradizione dei Padri, Ambrogio combatte questi errori proponendo il fatto

<sup>12</sup> Cfr. *Expositio in Psalmum CXVIII*, 7, 24; PL 15, 1289; *Expositio in Lucam*, 1, 33; PL 15, 1547; 2, 1; PL 15, 1551-1553; 2, 35; PL 15, 1564-1565; *De officiis*, 1, 69; PL 16, 64; *De virginibus*, 2, 21; PL 16, 212; *De exhortatione virginitatis*, 35; PL 346.

<sup>13</sup> Cfr. *Hexaëmeron*, 5, 65; PL 14, 233-234; *De virginibus*, 2, 7; PL 16, 267-268.

<sup>14</sup> *Enarratio in Psalmum XXXIX*, 18; PL 14, 1115.

<sup>15</sup> *De sacramentis*, 1, 17; PL 16, 440.

<sup>16</sup> *Epistola XLII*, 12-13; PL 16, 1176.

reale della maternità di Maria. Scrive, per esempio, contro altri che sostenevano l'origine celeste della carne di Cristo: «La carne di Cristo non discese dal cielo, perché egli l'assunse dalla Vergine»<sup>17</sup>.

L'errore che attribuiva un'origine celeste al corpo di Cristo risale all'antica gnosi valentiniana; ma è probabile che Ambrogio pensasse più direttamente ad Apollinare di Laodicea, al quale, tuttavia, questo errore veniva attribuito a torto. Polemizzando contro questa eresia, sembra seguire da vicino l'insegnamento di Atanasio nella *Lettera a Epitteto*<sup>18</sup>. Egli è categorico su questo punto, perché ben comprende che, secondo che si affermi o neghi la vera umanità di Cristo – e, per conseguenza, la vera maternità di Maria –, si afferma o nega la realtà della redenzione.

È il punto di vista della teologia alessandrina, che Ambrogio condivide *in toto*. I suoi testi sono, infatti, espliciti:

Comprendiamo ciò che è stato scritto a proposito dell'incarnazione del Signore: "Il Signore mi ha creato" (*Pro* 8, 22). Ciò significa che il Signore Gesù è stato creato dalla vergine per redimere le creature del Padre. Non si può, infatti, dubitare che sia stato detto del mistero dell'incarnazione, avendo il Signore assunto la carne per liberare le sue opere dal servizio della corruzione, per distruggere, con la passione del corpo, colui che aveva l'impero della morte<sup>19</sup>.

In tale prospettiva viene chiaramente evidenziato il senso e il valore dell'apporto di Maria al mistero della salvezza. Il suo impegno per la redenzione degli uomini consiste nel fatto di aver dato la natura umana al Figlio di Dio, affinché questi potesse salvarci mediante la nostra stessa natura.

Ambrogio non fa altro che ripetere una posizione condivisa nella tradizione patristica che lo precede: «Qual era il motivo dell'incarnazione? La carne che aveva peccato do-

<sup>17</sup> *De sacramentis*, 6, 4; PL 16, 474-475.

<sup>18</sup> Cfr. *Epist. ad Epictetum*, 2; PG 26, 1053.

<sup>19</sup> *De fide*, 3, 46; PL 16, 623-624.

veva essere redenta dalla carne stessa»<sup>20</sup>; «È nato mediante il parto della Vergine, ha preso nella sua carne la nostra, nel suo corpo le nostre infermità e maledizioni, per crocifiggerle»<sup>21</sup>.

Maria diede a Cristo una natura capace di soffrire e morire, grazie alla quale il Figlio di Dio ha potuto prendere su di sé le sofferenze degli uomini e così redimere l'umanità mediante le sofferenze della sua stessa passione e morte. Per questo Maria, nell'esercizio della sua maternità, appare strettamente collegata all'opera della nostra redenzione. Questa è la prospettiva principale in cui Ambrogio vede la maternità della Vergine santa. È ella la vera Madre di Cristo, la Madre del Redentore: anche su questo punto le somiglianze con Atanasio sono evidenti<sup>22</sup>.

#### 2.1.4. *Maria donna meravigliosa*

Ambrogio traccia della Vergine un'immagine affascinante di santità e bellezza spirituale. Nel *Commento al Vangelo di Luca* troviamo una riflessione che può darci la chiave per la comprensione di tutto quello che il Vescovo milanese pensava intorno alla straordinaria personalità religiosa di Maria. A proposito delle parole da lei rivolte all'Angelo: «Come avverrà questo, se non conosco uomo?» (*Lc* 1, 34), egli fa il seguente commento:

Non sembra aver dubitato dell'evento, ma ha chiesto come si sarebbe compiuto. Chiaramente ella credeva al suo compimento, se ha chiesto in qual modo ciò sarebbe avvenuto. Perciò ha meritato di sentire le parole: "Te beata, perché hai creduto" (*Lc* 1, 45). Sì, veramente beata per non aver superato il sacerdote. Se il sacerdote [Zaccaria] ha negato, la Vergine ne ha raddrizzato l'errore. E non fa meraviglia che il Signore, volendo riscattare il mondo, abbia iniziato la sua opera con Maria. Coi mezzo della quale si stava preparando la salvezza per

<sup>20</sup> *De Incarnationis dominicae sacramento*, 56; PL 16, 868.

<sup>21</sup> *Sermo contra Ausentium*, 25; PL 16, 1057.

<sup>22</sup> Cfr. *Epist. ad Epictetum*, 5; PG 26, 1057.

tutti, sarebbe così la prima a cogliere il frutto della salvezza<sup>23</sup>.

Per Ambrogio l'Annunciazione costituisce il mistero centrale nella vita e nella missione di Maria. In questo confronto diretto con il Dio salvatore, la sua esistenza ha assunto una direzione fondamentale. Da allora ella vivrà un'esistenza di fede profonda e di totale e assoluta obbedienza a Dio.

Il paragone antitetico tra Zaccaria e la Vergine esprime anche un profondo pensiero, ispirato al parallelo Eva-Maria. Questa, infatti, con il suo comportamento, ha riparato l'errore del sacerdote (*Virgo correxit errorem*), così come nel parallelismo Eva-Maria è stata presente fin dall'inizio l'idea della riparazione.

Maria viene presentata come colei che fu la prima a cogliere i frutti della salvezza, la prima creatura redenta da Cristo, perché ha ricevuto la missione e il privilegio di collaborare alla salvezza dell'uomo in modo del tutto speciale. Il mistero dell'incarnazione sarebbe stato per Maria il compimento della sua salvezza personale; una salvezza cristologica, come lo è per tutti gli altri uomini. Il Redentore ha iniziato la sua opera proprio con sua madre.

Sulla fede illuminata di Maria, Ambrogio non ha dubbi, al punto da dimostrare, con un ragionamento per assurdo, che sarebbe impossibile scorgere dell'incredulità nelle parole di Maria al momento dell'Annunciazione: sarebbe come ammettere che lo Spirito Santo è sceso in Maria per premiare la sua incredulità<sup>24</sup>.

Altre virtù vengono attribuite esplicitamente alla Vergine da Ambrogio, come si può notare in un altro testo:

Si chiedeva cosa significasse questo saluto, per modestia, perché ne era turbata; per prudenza, perché era sorpresa di questa nuova formula di benedizione, che non si leggeva da nessuna parte né si era mai incontrata fino a quel

---

<sup>23</sup> *Expositio in Lucam*, 2, 17; PL 15, 1640. Cfr. BERNARDUS, *Hom. IV super Missus est*, 3; PL 183, 80-81.

<sup>24</sup> Cfr. *Expositio in Lucam*, 2, 14; PL 15, 1638-1639.

momento. Questo saluto era stato riservato unicamente a Maria. Ella sola infatti viene chiamata piena di grazia, avendo ella sola ottenuto quella grazia che nessuno aveva ricevuto: essere ripiena dell'autore della grazia. Così Maria arrossiva; lo stesso faceva Elisabetta. Impariamo la diversità tra la verecondia della donna e quella della Vergine. Alla donna si indica una misura per il suo pudore; nella Vergine il pudore sviluppa la grazia<sup>25</sup>.

Altrove Ambrogio loda la modestia della Vergine, che la spingeva a imparare anche da gente povera e umile come i pastori, di cui conservava nel cuore le parole, i gesti e le reazioni. Questa modestia impartisce un'eloquente lezione ai fedeli, i quali non devono rifiutarsi di imparare almeno dai sacerdoti<sup>26</sup>.

Esalta, inoltre, il coraggio eccezionale dimostrato da Maria ai piedi della croce, quando tutti gli amici di Gesù lo abbandonarono: «La madre stava ritta ai piedi della croce e, mentre gli uomini fuggivano, ella rimaneva intrepida [...]. Non temeva i carnefici [...]. La madre si offriva ai persecutori»<sup>27</sup>.

Chiama la Madre del Signore "*sancta Maria*" e "*sancta Virgo*" con impressionante frequenza; e sembra fuori discussione che egli escluda da Maria qualsiasi macchia di peccato.

### 2.1.5. *Maria e la Chiesa*

Ambrogio è il primo autore cristiano che definisce Maria tipo o immagine della Chiesa; lo studio della sua posizione dottrinale è particolarmente importante per la comprensione della tradizione cristiana successiva.

In un testo citato anche dal Concilio Vaticano II (*Lumen gentium*, 63), egli osserva:

Ben dice [il Vangelo]: sposata ma vergine; perché è ella il tipo della Chiesa, la quale pure è sposata ma rimane immacolata. [La Chiesa] vergine ci ha concepito e vergi-

<sup>25</sup> *Ibid.*, 2, 8-9; PL 15, 1636.

<sup>26</sup> Cfr. *ibid.*, 2, 54; PL 15, 1654.

<sup>27</sup> *De institutione virginis*, 49; PL 16, 333.

ne ci partorisce senza lamento. E forse per questo santa Maria, sposata a uno [Giuseppe], viene resa feconda da un altro [lo Spirito Santo], per dimostrare che anche le singole Chiese sono fecondate dallo Spirito e dalla grazia, pur essendo unite alla persona del vescovo, che temporaneamente le governa<sup>28</sup>.

Il parallelo Chiesa-Maria si fonda sulla maternità verginale di entrambe; maternità che ha il medesimo principio soprannaturale fecondante, lo Spirito Santo. La Vergine, tuttavia, non ha con la Chiesa soltanto un rapporto di similitudine; esiste anche un rapporto operativo, reso possibile dall'unità tra Cristo e il suo Corpo mistico. Concependo Cristo, Maria ha concepito anche "noi" nella Chiesa: «Dal seno di Maria fu messo al mondo quel mucchio di grano, circondato da gigli (cfr. *Ct* 7, 1), allorché da ella nacque Cristo»<sup>29</sup>. Dal contesto si comprende come Ambrogio interpreti il versetto del *Cantico dei Cantici*: il giglio significa Cristo, mentre nel mucchio di grano sono indicati i fedeli. La Vergine santa, avendo generato Cristo per la salvezza del mondo, ha contratto con gli uomini, sul piano dello spirito, un rapporto materno e contribuisce all'edificazione della Chiesa come corpo di Cristo. Il contesto ci autorizza a interpretare, in questo senso, un altro testo che si riferisce alla profonda comunione tra Gesù e i credenti:

L'eredità del Signore sono i figli (cfr. *Sal* 126, 3) del frutto che è uscito dal seno di Maria. Egli è il frutto del ventre [...]. Maria è il ramo; il fiore di Maria è Cristo che, come frutto di un albero buono, secondo i nostri progressi nella virtù, ora fiorisce, fruttifica, rinasce per la risurrezione che rende la vita al suo corpo<sup>30</sup>.

### 2.1.6. Santità di Maria

Ambrogio è un assertore convinto della santità di Maria, la quale, appunto perché santa, portò nel suo grembo il

<sup>28</sup> *Expositio in Lucam*, II, 7; PL 15, 1555.

<sup>29</sup> *De institutione virginis*, 94; PL 16, 342.

<sup>30</sup> *Expositio in Lucam*, 2, 24; PL 15, 1641-1642.

Signore<sup>31</sup>; è «la sola a essere chiamata piena di grazia, perché ella sola ricevette la grazia, meritata da nessun'altra, di essere ripiena di colui che è l'autore della grazia»<sup>32</sup>; è rimasta «integra da ogni macchia di peccato»<sup>33</sup>; perciò è diventata tempio dello Spirito santo<sup>34</sup>.

## 2.2. Sant'Agostino

Il genio straordinario di Agostino emerge anche dalle riflessioni che egli propone sul mistero della Madre del Signore, a proposito della quale non solo ha ereditato un pensiero che già aveva raggiunto vertici considerevoli in alcuni Padri suoi predecessori o contemporanei, ma che egli stesso ha saputo marcare con l'impronta della sua intelligenza e con l'originalità della sua esperienza di grande convertito (ricordiamo la celebre espressione di Gilson, «metafisica della conversione»<sup>35</sup>). Notiamo come le sue intuizioni e prospettive sulla dottrina mariana appaiano di una profondità unica e anticipino le affermazioni del Concilio Vaticano II<sup>36</sup>.

Per quanto concerne la dottrina mariana, Agostino considera la Vergine santa in stretta unione con il mistero del suo Figlio e della Chiesa; posizione dottrinale che gli consente di mettere nel dovuto risalto la personalità e la missione di Maria all'interno della storia della salvezza.

<sup>31</sup> Cfr. *De obitu Theodosii oratio*, 44; PL 16, 1463.

<sup>32</sup> *Expositio in Lucam*, II, 7; PL 15, 1555.

<sup>33</sup> *Enarratio in Psalmum CXVIII*, II, 30 - PL 15, 1525.

<sup>34</sup> Cfr. *Expositio in Lucam*, II, 6; PL 15, 1555.

<sup>35</sup> É. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris, 1949<sup>3</sup>, p. 316 (tr. it.: *Introduzione alla studio di Sant'Agostino*, Marietti, Casale Monferrato 1983). Cfr. L.K. SHOOK, *Étienne Gilson*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1984, p. 232 (tr. it.: *Étienne Gilson*, Introduzione di Inos Biffi, Jaca Book, Milano 1991) [N.d.C.].

<sup>36</sup> Cfr. A. ERAMO, *Mariologia del Vaticano II vista in S. Agostino*, Editore Gabrieli, Roma 1973.

2.2.1. *Maria nella predestinazione di Cristo*

Un primo obiettivo, che può essere identificato all'inizio di una riflessione sulla dottrina mariana del Dottore della Grazia, è il tentativo di comprendere se le sue affermazioni sulla Vergine possono essere ricondotte a qualcuno dei temi centrali del suo pensiero, nell'intento di comprendere la intrinseca coerenza e unità tra teologia e mariologia in Agostino. Questo tema centrale è la dottrina agostiniana della predestinazione, che, tuttavia, ha sempre suscitato polemiche nella storia del pensiero teologico, pur rivelandosi imprescindibile per la comprensione del pensiero stesso dell'Ipponate. Quest'ultimo, infatti, si ritenne in obbligo di approfondire la questione, allo scopo di difendere il dogma dell'assoluta gratuità della grazia divina, contro l'eresia pelagiana<sup>37</sup>. A motivo di tale realtà talmente essenziale, egli giunse alla conclusione che lo stesso Verbo incarnato, in quanto uomo, è soggetto alla divina predestinazione: «Ripeto: non vi è alcun altro esempio più illustre di predestinazione che lo stesso Mediatore. Il fedele che voglia capirla bene, guardi a questo esempio, e in esso ritroverà se stesso»<sup>38</sup>.

Subito dopo l'esempio di Cristo viene quello di Maria, sua madre. Il Signore, infatti, nel suo inscrutabile e insin-

---

<sup>37</sup> Agostino è impegnato a salvaguardare la piena originalità cristiana contro il tentativo pelagiano di dare aspetto religioso e cristiano a una concezione assolutamente razionalistica e autonomistica della vita etica. Concezione che si risolve in una negazione della salvezza conseguibile attraverso i meriti e le virtù redentrici di Cristo e che, quindi, non lascia posto alla concezione della Chiesa come amministratrice dei Sacramenti. Pelagio fu un monaco della Britannia, probabilmente di origine irlandese. Testo fondamentale è costituito dalla lettera che Pelagio scrisse in occasione della monacazione di Demetriade, figlia di Giuliana, nuora di Anicia Faltonia Proba (cfr. PL 30, 16-46), verso il 412. In questo scritto si sostiene l'essenziale bontà della natura umana, di per se stessa capace di conoscere e praticare il bene, anche al di fuori della rivelazione cristiana, così come prova la vita di tanti filosofi pagani, in virtù del suo libero arbitrio, che la rende capace di scegliere, volontariamente, tra il bene e il male.

<sup>38</sup> *De dono perseverantiae*, 24, 67; PL 45, 1033.

dacabile volere, si scelse una madre da cui nascere come uomo. Questa viene al secondo posto nella serie degli eventi da Dio disposti per la realizzazione del suo disegno di salvezza: «Allora [sotto la croce] la riconobbe, egli che da sempre l'aveva conosciuta. E prima che fosse nato da lei, aveva conosciuto la madre nella predestinazione. Prima che, come Dio, egli creasse colei dalla quale doveva essere creato come uomo, conosceva la madre»<sup>39</sup>. Il destino futuro della Vergine dipende da questo supremo atto divino, nel quale ella viene conosciuta e scelta. Scrive ancora Agostino: «Per questo creò una Vergine, per sceglierla come madre, che non avrebbe concepito secondo la legge della carne di peccato, cioè non per istinto di concupiscenza carnale, ma che, con pia fede, avrebbe meritato di accogliere in sé il germe santo; e la scelse per essere da lui creato»<sup>40</sup>. Bernardo, con rara eleganza teologica, affermerà della Madonna: «dovette scegliere tra tutte, anzi dovette crearla apposta»<sup>41</sup>. La scelta di Maria non è determinata da alcun fattore di ordine umano: il Signore l'ha creata e scelta secondo i suoi insondabili disegni:

Perciò – scrive l'Ipponate – mandò il Figlio suo in somiglianza della carne di peccato. Di là venne; poiché non in forza della libidine, ma in virtù della fede lo concepì la Vergine. Venne nella Vergine colui che era prima della Vergine. Ellesse [cfr. Ambrogio, "electa"] colei che egli creò; creò colei che egli voleva eleggere<sup>42</sup>.

Agostino ritiene che nessuna previsione dei futuri meriti della Vergine abbia determinato la scelta iniziale di Dio. Maria è, dunque, pura grazia del Signore, donata al Verbo incarnato e all'umanità.

---

<sup>39</sup> *In Joannem*, 8, 9; PL 35, 1455; *Nuova Biblioteca Agostiniana* (NBA), 24, 202.

<sup>40</sup> *De peccatorum meritis et remissione*, 2, 24, 38; PL 44, 175; NBA, 17/1, 176.

<sup>41</sup> *Hom. II super Missus est*, 1; PL 183, 61.

<sup>42</sup> *Sermo LXIX*, 3, 4; PL 38, 442; NBA 30/1, 386.

2.2.2. *Madre vergine del Dio incarnato*

È per assolvere a tale funzione che Maria è stata scelta da Dio; queste due prerogative, di essere madre e vergine nello stesso tempo, definiscono i suoi rapporti personali con il Verbo incarnato e con la Chiesa, esprimendo pertanto il ruolo della sua missione nella storia della salvezza.

Agostino ritiene che la funzione materna di Maria nell'evento dell'incarnazione debba essere considerata come una condizione irrinunciabile ai fini della salvaguardia della retta fede. Agli eretici che negavano la maternità di Maria appoggiandosi sulla circostanza che Gesù l'aveva chiamata "donna" (cfr. *Gv* 2, 4), egli oppone le parole del medesimo evangelista, il quale aveva definito Maria come madre di Gesù ben due volte nello stesso passo evangelico (cfr. *Gv* 2, 1-3).

Eppure, se noi chiediamo loro: come sapete che Cristo ha detto: "Che c'è tra me e te, o donna?", essi rispondono di aver creduto al Vangelo che dice: "Vi era là la madre di Gesù", e: "Gli disse sua madre". Se in ciò il Vangelo mente, perché gli si crede quando afferma che Gesù disse: "Che c'è tra me e te, o donna?". Perché quei miseri non credono, piuttosto, sinceramente che così rispose il Signore non a un'estranea, ma alla madre, e non cercano piamente perché così abbia risposto?<sup>43</sup>

Bisogna, dunque, prestare fede alla parola di Dio, altrimenti è impossibile essere cristiani, né si può ottenere la salvezza. Scrive, perciò, Agostino:

Crediamo, dunque, che Cristo nacque da Maria Vergine, perché ciò è scritto nel Vangelo; e che *veramente* nacque e *veramente* morì, perché il Vangelo è verità. Per quale ragione poi abbia voluto assoggettarsi a tutte le debolezze della carne assunta nell'utero di una donna, è un disegno arcano, noto a lui solo<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> *In Joannem*, tr. 119, 1; PL 35, 1950; NBA 24, 1554.

<sup>44</sup> *Contra Faustum*, 26, 7; PL 42, 483; CSEL 25, 735.

Sul carattere divino della maternità di Maria il Vescovo di Ippona non ha dubbi; vede nella verginità della madre un segno prodigioso della divinità del bambino da lei nato. Si legge in un sermone per il Natale:

Non è stato il sole visibile a rendere santo per noi questo giorno [riferimento alla festività pagana del solstizio invernale], ma l'invisibile Creatore di esso, quando la Vergine madre diede alla luce, dal suo ventre fecondo e illibato, il Creatore divenuto per noi visibile, dal quale invisibile fu anch'ella creata. Vergine nel concepimento, vergine nel parto, vergine incinta, vergine madre, vergine perpetua. Perché ti meravigli di questo, o uomo? In tal modo doveva nascere Dio, quando si degnò di diventare uomo. Tale la fece egli che da lei fu fatto<sup>45</sup>.

Il piano divino che richiedeva una collaborazione verginale da parte di Maria, non escludeva, secondo Agostino, una scelta libera da parte della Madonna: «In tal modo Cristo, nascendo da una Vergine che prima di sapere chi doveva nascere da lei aveva stabilito di rimanere vergine, preferì approvare la santa verginità piuttosto che imporla; e così anche nella donna nella quale prese la forma di servo, volle che la verginità fosse libera»<sup>46</sup>. Secondo questo testo, già prima dell'annuncio dell'Angelo, Maria avrebbe offerto a Dio la sua verginità con una specie di proposito e voto, nato spontaneamente dalla sua volontà e libero da ogni imposizione o coercizione. Sarebbe stato, dunque, un atto provocato da sentimenti verso il Signore, prima che questi manifestasse i suoi progetti su di lei. Insistendo sul carattere libero della verginità consacrata a Dio, Agostino ne accentua la componente spirituale, che dà valore anche all'aspetto fisico.

In Occidente l'Ipponate sembra essere il primo Padre della Chiesa che abbia espresso la convinzione circa un voto di verginità da parte di Maria. Sappiamo che in Oriente

<sup>45</sup> *Sermo CLXXXVI*, I; PL 38, 999; NBA 32/I, 12.

<sup>46</sup> *De sancta virginitate*, 2, 4; PL 40, 398; CSEL 41, 237.

Gregorio di Nissa ha sostenuto una posizione identica<sup>47</sup>. Secondo Agostino, la prova di questo voto si dedurrebbe dalle parole medesime di Maria in risposta a Gabriele. È convinto, infatti, che, se Maria avesse avuto intenzione di abbracciare una normale vita coniugale, non si sarebbe stupita delle parole dell'angelo:

Poiché essa aveva fatto proposito di verginità e lo sposo di lei non doveva essere il ladro della sua pudicizia, bensì il custode (anzi neppure lo sposo fu il custode, perché chi la custodiva era Dio; lo sposo, piuttosto, era il testimone della sua pudicizia verginale, affinché non venisse ritenuta incinta a causa di adulterio), quando l'angelo le portò l'annuncio disse: "Come avverrà questo se non conosco uomo?" (*Lc* 1, 34). Se avesse avuto intenzione di conoscere uomo, non si sarebbe meravigliata. La meraviglia è segno del proposito<sup>48</sup>.

### 2.2.3. *Maria e la Chiesa*

Anche se Agostino riconosce alla Vergine una dignità sublime e una missione unica e privilegiata nell'economia divina, non esita a considerarla parte o membro della Chiesa. Afferma categoricamente che il posto di Maria è all'interno della Chiesa, con la quale essa ha dei legami profondi e insolubili. In un certo senso, la Chiesa è addirittura più grande di Maria:

È santa Maria; è beata Maria; ma la Chiesa è migliore di Maria. Perché? Per il fatto che Maria è parte della Chiesa, membro santo, membro eccellente, membro sovraeminente, ma, tuttavia, *membro del corpo intero*. Se è membro del corpo intero, il corpo senza dubbio è superiore a un membro<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> Cfr. *Oratio in diem natalem Christi*; PG 46, 1140; rimane, tuttora, aperta la questione dell'autenticità di questa omelia, anche se pare fondata la presunzione in favore.

<sup>48</sup> *Sermo CCXXV*, 2; PL 38, 1097; NBA 32/1, 378. Cfr. *Sermo CCXCI*, 5; PL 38, 1318.

<sup>49</sup> *Sermo Denis*, XXV, 7; *Miscellanea Agostiniana*, p. 163. Il nome attribuito al sermone corrisponde a quello del suo editore, Johannes

Partendo, infatti, dalla teologia paolina del Corpo mistico<sup>50</sup>, Agostino è convinto che nessun cristiano può essere al di fuori del corpo di Cristo, che è la Chiesa, e di cui Cristo è il capo. Maria non può fare eccezione a questa regola. Ella è madre del capo sul piano della carne, ma nell'ordine della salvezza anche Maria appartiene, in qualità di membro, al Cristo totale<sup>51</sup>, perché anch'ella è salvata da Cristo. Alla Madre del Signore attribuisce, tuttavia, anche un certo rapporto materno nei confronti delle altre membra del corpo mistico:

Perciò quell'unica donna non solo nello spirito, ma anche nel corpo, è madre e vergine. Madre nello spirito non del nostro capo, che è il Salvatore stesso, dal quale ella piuttosto è spiritualmente nata, poiché tutti coloro che hanno creduto in lui, tra i quali vi è anch'ella, giustamente sono chiamati figli dello sposo; ma ella è certamente madre delle sue membra, che siamo noi, perché cooperò con la sua carità alla nascita dei fedeli nella Chiesa, i quali sono membra di quel capo. Quanto al corpo, poi, essa è madre del capo stesso<sup>52</sup>.

Questo testo conferma come Agostino preferisca concepire il rapporto materno di Maria diretto verso la molteplicità dei fedeli piuttosto che verso l'unità del Corpo mistico. È un rapporto fondato sulla maternità fisica di Maria nei confronti di Cristo, capo della Chiesa, ed è di natura spirituale.

Maternità di Maria e maternità della Chiesa nei confronti dei credenti sono due realtà che, nel pensiero dell'Ip-ponate, sovente si confondono o, addirittura, si identificano,

---

Michael Denis (1729-1800), che pubblicò a Vienna, nel 1792, una raccolta di sermoni inediti (*Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi sermones inediti admixtis quibusdam dubiis*).

<sup>50</sup> Cfr. V.J. GRABOWSKI, *The Church. An Introduction to the Theology of St. Augustine*, St. Louis (Missouri), 1957.

<sup>51</sup> «Totus Christus caput et corpus» (*Sermo Denis*, XXV, 7; *Miscellanea Agostiniana*, p. 163).

<sup>52</sup> *De sancta virginitate*, 6; PL 40, 399; CSEL 41, 240. «Veritas Christus in mente Mariae, caro Christus in ventre Mariae» (*Sermo Denis*, XXV, 7; *Miscellanea Agostiniana*, p. 163)

come nel testo seguente: «Come non dovrete aver nulla a che fare con il parto della Vergine, se siete membra di Cristo? Maria ha partorito il vostro capo; la Chiesa ha partorito voi. Infatti anche questa è vergine e madre; madre nelle viscere della carità, vergine per l'integrità della sua fede e pietà»<sup>53</sup>.

Riprendendo la posizione sostenuta da Ambrogio, Agostino vede in Maria il tipo o modello della Chiesa. A dire il vero egli applica il termine *typus* alla Chiesa una sola volta: «Eppure è vero, la Chiesa è madre di Cristo. Maria l'ha preceduta come figura di essa»<sup>54</sup>. Il concetto ritorna, però, di frequente nei suoi scritti e, in generale, possiamo asserire che esso assume dimensioni importanti nella sua riflessione teologica e conduce a una notevole maturazione le intuizioni di Ambrogio.

Di norma, i fattori considerati come termini di analogia tra Maria e la Chiesa sono la verginità e la maternità:

Di quanto onore sono degne le membra della Chiesa, che custodiscono, anche nella carne, quella prerogativa che essa nel suo insieme custodisce nella fede, imitando la madre del suo sposo e Signore! Infatti anche la Chiesa è a un tempo vergine e madre. Se non fosse vergine, chi sarebbe colei alla cui integrità noi vigiliamo? E se non fosse madre, di chi sarebbero i figli ai quali parliamo? Maria partorì corporalmente il capo di questo corpo; la Chiesa partorisce spiritualmente le membra di quel capo. In entrambe la verginità non impedisce la fecondità; in entrambe la fecondità non toglie la verginità<sup>55</sup>.

Per quanto riguarda la maternità, l'analogia sussiste, ma su piani diversi, perché Maria è la madre fisica del Redentore, mentre la Chiesa è madre spirituale dei redenti. La situazione è differente per quanto concerne la verginità. Entrambe, oltre a essere vergini nello spirito, lo sono anche nella carne, perché la Chiesa possiede anche delle membra

<sup>53</sup> *Sermo CXCII*, 2; PL 38, 1012-1013 - NBA 32/1, 52.

<sup>54</sup> *Sermo Denis*, XXV, 8; *Miscellanea Agostiniana*, p. 163.

<sup>55</sup> *De sancta virginitate*, 2; PL 40, 397; CSEL 41, 236.

corporalmente vergini, quantunque non tutte lo siano. Come in Maria, anche nella Chiesa la verginità è feconda:

Forse mi dirai: Se è vergine, come può partorire figli? Oppure, se non partorisce figli, perché le abbiamo consegnato i nostri nomi [si tratta della domanda di ammissione dei catecumeni al battesimo] onde poter rinascere dalle sue viscere? Rispondo. È vergine e partorisce. Imita Maria che ha partorito il Signore. Santa Maria non ha forse partorito da vergine e vergine rimase? Così la Chiesa: partorisce ed è vergine. E se ci pensi bene, essa partorisce Cristo perché coloro che vengono battezzati sono membra sue. Dice l'Apostolo: "Voi siete il corpo e le membra di Cristo" (1 Cor 12, 27). Se, dunque, partorisce le membra di Cristo, è molto simile a Maria<sup>56</sup>.

Esaltando il *fiat* consapevole e libero in seguito al quale Maria divenne madre del Verbo incarnato e offrì la sua cooperazione morale alla salvezza, Agostino spiega che tutti i fedeli possono condividere la maternità spirituale della Chiesa mediante la loro dedizione alla volontà di Dio. In questo senso le stesse vergini consacrate possono esercitare una maternità grandemente feconda:

Le sante vergini non debbono rammaricarsi se, conservando la verginità, non possono diventare madri in senso fisico. Caso unico in cui fu conveniente che la verginità partorisse, fu quello di colui che, nella sua nascita, non avrebbe dovuto avere l'eguale. Del resto il parto di quella Vergine singolare e santa è una gloria per tutte le sante vergini: esse sono in Maria madri di Cristo, a condizione che facciano la volontà del Padre [...]. Inoltre, di ogni anima devota si può dire che è madre di Cristo, nel senso che, facendo la volontà del Padre, mediante la carità, che è virtù fecondissima, trasmette la vita a tutti coloro nei quali imprime la forma di Cristo. Quanto a Maria, essa adempì la volontà del Padre; in tal modo, se fisicamente fu soltanto madre di Cristo, spiritualmente gli fu sorella e madre<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> *Sermo Guelferbytanus*, I, 7; *Miscellanea Agostiniana*, p. 444.

<sup>57</sup> *De sancta virginitate*, 5; PL 40, 399; CSEL 41, 239.

2.2.4. *Maria creatura santa per eccellenza*

La questione della santità della Madre del Signore viene collocata dal Vescovo di Ippona nel contesto del mistero della salvezza. È ciò che abbiamo già intravisto considerando il mistero della sua predestinazione, da cui emergeva che Dio l'ha creata secondo il suo arcano volere in modo da renderla idonea a essere la madre verginale del Figlio suo unigenito: le ha concesso doni straordinari, che hanno fatto di lei una donna del tutto eccezionale.

Si evidenzia, innanzi tutto, un aspetto “negativo” nella santità personale di Maria, che potrebbe essere così sintetizzato: data la sua sublime vocazione alla maternità divino-messianica, Maria fu da Dio preservata da ogni macchia di peccato. Agostino lo sostiene in polemica con i pelagiani. Questi insegnavano la stessa dottrina, ne fornivano una diversa spiegazione. L'uomo – affermavano – può vivere senza commettere peccato, in forza della sua sola volontà; per cui, secondo la posizione da essi sostenuta, Maria sarebbe un esempio eloquente.

Al contrario Agostino, seguendo le orme di Ambrogio, attesta che la Vergine santa fu certamente senza peccato o imperfezione; non tuttavia come conseguenza del suo solo impegno personale, ma di una speciale grazia divina. Su questo punto possiamo citare un celebre testo del *De natura et gratia*:

Eccettuata la santa Vergine della quale, per l'onore del Signore, non voglio assolutamente che si faccia questione quando si parla di peccato, poiché come possiamo sapere quale maggior abbondanza di grazia le sia stata conferita per vincere da ogni parte il peccato, mentre meritò di concepire e partorire colui che è ben certo di non avere alcun peccato?<sup>58</sup>.

Non sembra esservi alcun dubbio che Agostino consideri l'esonazione di Maria dal peccato come una grande grazia. Ma di quali peccati intende parlare? Indubbiamente egli

---

<sup>58</sup> *De natura et gratia*, 36, 42; PL 44, 267; CSEL 60, 263.

esclude da Maria il peccato personale. È possibile ipotizzare che Agostino sottintendesse anche il peccato originale? Alcuni studiosi ritengono plausibile questa interpretazione e fanno dell'Ipponate il precursore della dottrina dell'Immacolata Concezione. Sembra, tuttavia, più sicuro sostenere l'opinione contraria, difesa da altri esperti, in sintonia con numerosi testi agostiniani.

Agostino non si limita alla santità in senso "negativo". Sulla scorta del suo maestro Ambrogio, attribuisce alla Vergine una straordinaria santità positiva, in virtù della quale ella può essere proposta al popolo cristiano come modello incomparabile di disposizioni interiori e vita pratica.

La Vergine santa è presentata come una donna di grande fede, che avrebbe manifestato tutta la forza di questa virtù al momento dell'Annunciazione. Per far meglio risaltare la fede di Maria, Agostino la pone a confronto con l'incredulità di Zaccaria, il sacerdote:

A Maria che dice: "Come avverrà questo se non conosco uomo?" (*Lc* 1, 34), i maligni potrebbero rivolgere l'accusa di poca fede. Ella invece interrogò circa il modo e non dubitò della potenza di Dio. Orbene Zaccaria, che parlò più o meno così, viene rimproverato come incredulo e punito con la perdita della voce. Ma per quale ragione, se non perché Dio giudica non le parole ma il cuore?<sup>59</sup>

La fede autentica comporta necessariamente l'obbedienza a Dio: le virtù sono alla base dell'atteggiamento del vero discepolo di Cristo. In riferimento a un passo del Vangelo di Matteo (12, 46-50)<sup>60</sup>, Agostino considera più importante

<sup>59</sup> *Quaestiones in Heptateuchum*, 4, 19; PL 34, 726; CSEL 28, 2, 329-330. Cfr. BERNARDUS, *Hom. IV super Missus est*, 3; PL 183, 80-81.

<sup>60</sup> «Mentre egli parlava ancora alla folla, ecco, sua madre e i suoi fratelli stavano fuori e cercavano di parlargli. Qualcuno gli disse: "Ecco, tua madre e i tuoi fratelli stanno fuori e cercano di parlarti". Ed egli, rispondendo a chi gli parlava, disse: "Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?". Poi, tendendo la mano verso i suoi discepoli, disse: "Ecco mia madre e i miei fratelli! Perché chiunque fa la volontà del Padre mio che è nei cieli, egli è per me fratello, sorella e madre"» [*N.d.C.*].

per Maria essere discepola di Cristo che non sua madre. La beatitudine della fede è superiore a quella della maternità<sup>61</sup>.

La fede di Maria ha la sua sorgente nella carità, la quale agisce come forza che annulla la concupiscenza e ne sostituisce l'azione nel mistero della generazione del Verbo incarnato<sup>62</sup>. La Vergine ha dimostrato la sua carità anche nei nostri confronti, attraverso la collaborazione alla nostra rinascita spirituale nella Chiesa<sup>63</sup>.

Altra virtù rilevata da Agostino nella persona di Maria è l'umiltà o santa modestia, di cui vede una manifestazione nell'episodio del ritrovamento di Gesù nel tempio<sup>64</sup>.

Tutte queste virtù si esprimono soprattutto nella devozione e fedeltà con cui la Vergine ascolta la parola di Dio e la mette in pratica<sup>65</sup>.

A causa di questa grande santità della Madre del Signore, l'Ipponate raccomanda alle vergini consacrate di guardare a lei come al loro modello per eccellenza. Senza di lei, la vita verginale non sarebbe mai esistita nella Chiesa<sup>66</sup>. La Vergine santa è proposta da Agostino come modello di vita anche alle donne sposate, per essere stata una sposa integerrima e amorosa nei riguardi di san Giuseppe<sup>67</sup>.

### 2.2.5. *Maternità verginale*

Il persistere di focolai pagani e il rigurgito di alcune correnti devianti all'interno delle comunità cristiane impegnano Agostino in una serrata polemica per esporre e difendere il mistero della maternità verginale di Maria.

<sup>61</sup> Cfr. *De sancta virginitate*, 3; PL 40, 398; NBA, 7/1, 76.

<sup>62</sup> Cfr. *Sermo CCXIV*, 6; PL 38, 1069; NBA 32/1, 226.

<sup>63</sup> Cfr. *De sancta virginitate*, 5; PL 40, 398; NBA 7/1, 78-80. Cfr. *ibid.*, 6, 399; 80; *Sermo CXCII*, 2; PL 38, 1012-1013; NBA 32/1, 52.

<sup>64</sup> Cfr. *Sermo LI*, 18; PL 38, 343; NBA 30/1, 28; vedi anche: BERNARDUS, *Hom. I super Missus est*, 6; PL 183, 59.

<sup>65</sup> Cfr. *De sancta virginitate*, 5; PL 40, 399; NBA 7/1, 78-80; *In Joannem*, 10, 3; PL 35, 1468; NBA 24, 236.

<sup>66</sup> Cfr. *Sermo LI*, 26; PL 38, 348; NBA 30/1, 42.

<sup>67</sup> Cfr. *Contra Faustum*, 23, 8; PL 42, 470; CSEL, 25, 713.

I Manichei, riesumando l'antico docetismo, negavano la realtà del corpo di Cristo e lo ritenevano un fantasma<sup>68</sup>; di conseguenza negavano anche che fosse nato da Maria. Agostino è consapevole che tale dottrina è in contrasto con l'insegnamento evangelico, minando nelle sue fondamenta la fede cristiana; perciò egli confessa:

Non crediamo che Cristo è nato dalla Vergine perché non potesse esistere in altro modo nella vera carne e mostrarsi agli uomini, ma perché è scritto nella Scrittura; e se non crediamo a essa non potremo essere né cristiani né salvi. Crediamo, dunque, che Cristo nacque da Maria vergine perché così è scritto nell'evangelo; e che veramente nacque e veramente morì, perché l'evangelo è verità<sup>69</sup>.

Quella di Maria è una maternità vera, poiché altrimenti sarebbero «falsa la carne, falsa la morte, false le ferite della passione, false le cicatrici della risurrezione»<sup>70</sup>. Da un lato, Agostino afferma che Maria è madre dell'uomo Gesù, perché «il Signore nostro Gesù Cristo era Dio e uomo: in quanto Dio, non aveva madre; in quanto uomo, l'aveva. Era, dunque, madre della carne, madre dell'umanità, madre dell'infermità che egli prese su di sé per noi»<sup>71</sup>.

D'altro canto, professa anche la maternità divina di Maria, in termini analoghi (anche se, di preferenza, non usa il termine tecnico "Madre di Dio") a quanto definirà il concilio di Efeso nel 431 (un anno dopo la morte di Agostino). «Maria partorì il suo Signore»<sup>72</sup>, il Salvatore del genere umano e diede alla luce il Signore del cielo e della terra<sup>73</sup>; con un'espressione incisiva e paradossale afferma anche che «Dio è nato da una donna»<sup>74</sup>.

<sup>68</sup> Cfr. *Contra Iulianum*, I, 2, 4; PL 44, 643.

<sup>69</sup> *Contra Faustum*, 26, 7; PL 42, 483.

<sup>70</sup> *In Evangelium Ioannis*, 8, 7; PL 35, 1454.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 8, 9; PL 3415, 1455.

<sup>72</sup> *Sermo LI*, 12, 20; PL 38, 343-344.

<sup>73</sup> Cfr. *Sermo CXIII*, 1; PL 38, 1013-1014.

<sup>74</sup> *De Trinitate*, 8, 5; PL 42, 942-943.

Maria, quindi, è la madre di Cristo uomo-Dio. E questo – come si legge anche nel *Sermone 189* (2) – è un miracolo:

Così doveva nascere Iddio – scrive Agostino nel *Sermone 193* –, quando si degnò di essere uomo [...]. Per essersi il Verbo fatto carne, non però il Verbo venendo nella carne; ma la carne si accostò al Verbo per non perire essa stessa, affinché, come l'uomo è anima e carne, così Cristo fosse Dio e uomo. È Dio il medesimo che è l'uomo, ed è uomo il medesimo che è Dio: non per confusione di natura, ma per unità di persona. Insomma, colui che essendo Figlio di Dio è sempre dal Padre, coeterno al generante, il medesimo cominciò a essere figlio dell'uomo nascendo dalla Vergine [...]. Infatti, come potremmo nella regola di fede confessare che crediamo nel figlio di Dio che è nato dalla Vergine Maria, se non il Figlio di Dio, ma il figlio dell'uomo è nato dalla Vergine Maria? Chi tra i cristiani nega che da quella donna sia nato il figlio dell'uomo? Ma, tuttavia, Dio fatto uomo, e così l'uomo è fatto Dio. Poiché il Verbo era Dio e il Verbo si fece carne. Bisogna, dunque, confessare, che colui che era Figlio di Dio, per nascere dalla Vergine Maria si fece figlio dell'uomo prendendo la forma di servo, rimanendo quel che era e assumendo quel che era; incominciando a essere quello per cui è minore al Padre e sempre rimanendo in quell'essere per cui sono una sola realtà lui e il Padre<sup>75</sup>.

La maternità di Maria, dunque, non è una maternità comune: è una novità, unica nel mondo, è una maternità verginale, non spiegabile dalla ragione ma da accettarsi solo per fede:

Chi comprenderà la novità nuova, inusitata, unica nel mondo, incredibile divenuta credibile e in tutto il mondo incredibilmente creduta, che una vergine concepisse, una vergine partorisce e partorendo rimanesse vergine? Ciò che l'umana ragione non trova, la fede l'accetta; e dove la ragione umana viene meno, avanza la fede<sup>76</sup>.

Agostino difende questa misteriosa verità ripetutamente confutando errori, ribadendo la grandezza del miracolo e

<sup>75</sup> *Sermo CXCI*, 1 e 2, 2; PL 38, 1013-1014.

<sup>76</sup> *Sermo CLXXX*, 2, 2; PL 38, 972-973.

richiamandone l'esemplarità, con espressioni apodittiche: «Vergine concepi, vergine partorì, vergine rimase»<sup>77</sup>; «Vergine nel concepimento, vergine nel parto, vergine incinta, vergine perpetua»<sup>78</sup>.

Invita i pagani che asserivano che un fatto del genere non si era mai verificato prima nella storia, a riflettere su eventi che la letteratura profana ricorda di essere accaduti una sola volta e ai quali tuttavia si presta fede<sup>79</sup>.

Gioviniano affermava che la verginità di Maria era stata violata nel parto<sup>80</sup>, mentre i seguaci di Elvidio sostenevano che Maria «dopo la nascita di Cristo si unì carnalmente a suo marito»<sup>81</sup> e «partorì ancora altri figli al suo marito Giuseppe»<sup>82</sup>. Al primo risponde che se Gesù «nascondo avesse violato l'integrità della madre, non sarebbe più nato da una vergine»<sup>83</sup>. Questo evento mirabile è un dato di fede<sup>84</sup>. Per smentire la tesi dei secondi, esorta gli uditori:

Quando sentite parlare dei fratelli del Signore, pensate ai consanguinei di Maria, non immaginatevi una prole venuta da ulteriore parto di lei. Come, infatti, nel sepolcro ove fu posto il corpo del Signore non giacque né prima né dopo alcun morto, così il grembo di Maria né prima né dopo concepì alcun essere mortale<sup>85</sup>.

A proposito dei fratelli di Gesù, ricordati nel Vangelo (*Gv* 2, 12), afferma:

Donde vengono i fratelli del Signore? Forse che Maria partorì ancora? Certamente no! [...]. Infatti, la Scrittura non chiama fratelli solo coloro che nascono dal medesimo uomo e dalla medesima donna, o dalla medesima madre o

<sup>77</sup> *Sermo LI*, 18; PL 38, 349-350.

<sup>78</sup> *Sermo CLXXXVI*, 1; PL 38, 999.

<sup>79</sup> Cfr. *Epistola CXLIII*, 12; PL 33, 590.

<sup>80</sup> Cfr. *De haeresibus*, 82; PL 42, 45-46.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 56; PL 42, 40.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 84; PL 42, 46.

<sup>83</sup> *Enchiridion*, 34, 10; PL 40, 249.

<sup>84</sup> Cfr. *De Trinitate*, 8, 5; PL 42, 942-943.

<sup>85</sup> *In Evangelium Ioannis*, 28, 3; PL 35, 1623.

dal medesimo padre, sebbene da madri diverse, o almeno sono cugini paterni o materni nel medesimo grado<sup>86</sup>.

Per cercare di comprendere la generazione di Cristo da Maria, Agostino stabilisce un confronto con la generazione increata del Verbo: «La generazione di Cristo dal Padre avvenne senza la madre; la generazione di Cristo dalla madre avvenne senza il Padre; entrambe mirabili. La prima eterna, la seconda nel tempo»<sup>87</sup>.

### 2.2.6. *Parallelismo Eva-Maria*

Oltre al rapporto di Maria con la Chiesa, che occupa uno spazio rilevante nella riflessione agostiniana – «Maria è parte della Chiesa: membro santo, membro sovrano, ma tuttavia membro del corpo intero»<sup>88</sup> –, Agostino riprende anche l'antica tradizione del parallelismo Eva-Maria. Non si riscontra l'ampio sviluppo come in altri Padri della Chiesa che lo hanno preceduto; varie allusioni evidenziano, tuttavia, il ruolo di Madre di Dio nell'opera della redenzione. Nel *Sermone 289* rileva come se per la donna l'umanità era caduta in rovina, sempre per la donna è stata restituita la salvezza. Così, nel *Sermone 232*: «Per la donna la morte, per la donna la vita» (2, 3). Questa legge del compenso porta Agostino a sviluppare il tema della donna nobilitata da Maria. Agostino, nel *Sermone Denis* (XXV, 4), mostra come la nascita di Gesù da una donna ci rivela un mistero e – si sottolinea nel *Sermone 51* (2, 3) – infonde speranza e consolazione. Se il serpente aveva trionfato con la prima

<sup>86</sup> *Ibid.*, 10, 2; PL 35, 1467-1468.

<sup>87</sup> *Sermo Frangipane (Sermo VIII)*, 4, 4; PL 38, 69. Cfr. BERNARDUS, *Hom. III super Missus est*, 13; PL 183, 77-78. Ne *La santa verginità* (4, 4) si osserva come la verginità di Maria ha un valore esemplare per coloro che si impegnano nella verginità consacrata. Lo stesso Agostino aveva esortato nel *Sermone 192* (3, 4) a seguirne le orme e a imitarla.

<sup>88</sup> *Sermo Denis*, XXV, 7; *Miscellanea Agostiniana*, p. 163.

donna e, di conseguenza, aveva umiliato ogni donna, nella Madre di Cristo ogni donna è stata onorata<sup>89</sup>.

### 2.2.7. *Metodo agostiniano*

Il posto riservato alla Madre di Dio nelle opere di Agostino non è quantitativamente rilevante. Accanto ai vari discorsi sui misteri cristiani o sui santi Giovanni Battista, Pietro e Paolo, Stefano e Lorenzo, non ne troviamo nessuno dedicato a Maria. Tuttavia, nei suoi scritti si riscontrano molti testi qualitativamente pregnanti sia per il contenuto dottrinale sia per il risvolto esistenziale, che evidenziano la vita e la missione, le prerogative e la santità di Maria. Alcuni di essi hanno dato luogo, da parte degli studiosi di mariologia, a lunghe e travagliate controversie, specialmente per quanto riguarda il problema dell'Immacolata Concezione, la dottrina della maternità universale e la cooperazione all'opera della redenzione. Anche se Agostino non ha teorizzato sistematicamente una dottrina mariana, le sue intuizioni sono alquanto valide, specialmente perché sono radicate sul dato fondamentale della Rivelazione e collocate nell'ambiente storico-teologico del suo tempo.

---

<sup>89</sup> Cfr. *Sermo CXC*, 2; PL 38, 1007-1008. Cfr. BERNARDUS, *Hom. II super Missus est*, 3; PL 183, 80-81; *De aquaeductu*, 6; PL 183, 440-441.



## Capitolo III La missione di Maria

Al fine di procedere con ordine e ricondurre a unità organica i vari testi scritti da Bernardo intorno a questo fondamentale argomento, considereremo la singolare missione di Maria sotto tre aspetti:

- 1) nell'eterno piano divino, ossia nel decreto di *predestinazione* (3.1.);
- 2) nella manifestazione di tale piano divino attraverso le *profezie*, dirette e indirette (3.2.);
- 3) nella *realizzazione* di tale piano (capitolo IV).

### 3.1. La predestinazione

#### 3.1.1. *Eletta prima dei secoli*

«Sei proprio tu la fanciulla prescelta e preparata per il Figlio dell'Altissimo»<sup>1</sup>: così si rivolge Bernardo alla Vergine; altrove scrive: «Eletta fra tutte, anteposta a tutte»<sup>2</sup>.

Commentando la pericope evangelica *fu inviato da Dio un angelo a una vergine* (cfr. *Lc* 1, 26-27), l'Abate di Clairvaux pone in evidenza che la Vergine non fu trovata inaspettatamente oppure per caso, ma scelta fin dal principio, conosciuta dall'Altissimo e da lui preparata per sé, custodita dagli angeli, preannunciata dai patriarchi, promessa dai profeti<sup>3</sup>. Dio scelse, pertanto, Maria tra innumerevoli creature, fin dall'eternità, per affidarle una missione, quella che le manifestò l'Arcangelo e per la quale richiese il suo libero consenso:

---

<sup>1</sup> *In Dominica infra Octavam Assumptionis*, 15; PL 183, 438.

<sup>2</sup> *Epistola CLXXIV*, 2; PL 182, 333; tr. it.: *Lettere*, pp. 726-727.

<sup>3</sup> Cfr. *Hom. II super Missus est*, 4; PL 183, 62.

*Ecco, tu concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiamerai Gesù. Vedi, o Vergine saggia, come dal nome stesso del figlio promesso appaia quanta e quanto straordinaria grazia tu hai trovato presso Dio. Lo chiamerai Gesù, disse. Un altro evangelista riporta il motivo di questo nome, che l'angelo interpreta così: egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati (Mt 1, 21). Leggo nella Sacra Scrittura che due altri Gesù hanno prefigurato e preceduto questo di cui parliamo, e ambedue erano condottieri di popolo: l'uno liberò il suo popolo dalla schiavitù di Babilonia (Es 2, 2), l'altro lo condusse nella Terra Promessa (Gs 1, 1-2). Ambedue difendevano dai nemici il popolo di cui erano i capi: ma forse che li salvarono anche dai loro peccati? Invece questo nostro Gesù libera il suo popolo dai peccati e lo introduce nella terra dei viventi [...]. Ma ascoltiamo cosa dice l'Angelo a proposito di colui al quale, non ancora concepito, egli ha già imposto questo nome: Sarà grande e sarà chiamato Figlio dell'Altissimo... E tu, o Vergine, partorirai un bimbo, nutrirai un bimbo, allatterai un bimbo: ma mentre lo contempi piccolo, pensalo grande. Infatti egli sarà grande perché Dio lo glorificherà al cospetto dei re (Sir 45, 3), cosicché tutti i re lo adorino e tutti i popoli gli obbediscano (Sal 71, 11). Anche l'anima tua, dunque, magnifichi il Signore, perché questi sarà grande e sarà chiamato Figlio dell'Altissimo. Egli sarà grande e farà in te grandi cose colui che è potente e il cui nome è santo (Lc 1, 49). E quale nome può essere più santo di quello di colui che sarà chiamato Figlio dell'Altissimo? Sia lodato anche da noi, piccole creature, il grande Signore che, per fare noi grandi, si è fatto piccolo. Dice: Perché un bambino è nato per noi, ci è stato dato un figlio (Is 9, 5). È nato per noi, ripeto, non per sé, colui che, nato fin dall'eternità in maniera molto più ineffabile dal Padre, non aveva bisogno di nascere nel tempo da una madre. Egli non è nato per gli angeli che, possedendolo già grande, non avevano bisogno di averlo piccolo. Dunque, egli è nato per noi, fu dato a noi, perché soltanto a noi era necessario<sup>4</sup>.*

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, III, 10-13; PL 183, 76-78.

### 3.1.2. *Il posto centrale di Maria nel piano divino*

La missione alla quale era stata predestinata Maria, come risulta dalle parole dell'Angelo, consisteva nel dare agli uomini l'uomo-Dio redentore.

Bernardo sostiene il posto centrale che occupa Maria nel piano divino dell'ordine temporale, quel piano storico che è stato scelto da Dio tra tanti altri piani possibili. È il piano in cui sono inclusi la creazione degli esseri visibili e invisibili: la caduta degli uomini a causa della colpa dei progenitori, la redenzione dell'umanità da parte del Figlio di Dio, fatto uomo per mezzo di Maria. Nel piano scelto da Dio, la Vergine santa, indivisibile da Cristo, sta al centro della creazione e della storia.

Per il fatto stesso di aver donato al mondo l'uomo-Dio redentore, Maria è diventata il centro di tutte le cose create, il perno intorno al quale girano i secoli, sia quelli che l'hanno preceduta sia quelli che l'hanno seguita. Partecipa della centralità dell'uomo-Dio redentore, poiché è indivisibile da Lui, essendo egli "inconcepibile" senza di lei:

Cristo, dunque, ha cominciato ad applicare il rimedio là dove si era aperta la piaga; discendendo sostanzialmente nel seno della Vergine, Egli fu concepito di Spirito Santo, onde purificare il nostro concepimento che lo spirito malvagio, senza esserne l'autore, ha, tuttavia, infettato (*si non fecerat, tamen infecerat*); affinché la sua vita nel seno materno non rimanesse inoperosa, purificando per nove mesi l'antica piaga, scrutando, come si dice, fino in fondo la putredine virulenta, per far succedere a essa la guarigione definitiva. Ciò facendo, egli operava già la nostra salvezza nel centro della terra, nel seno della Vergine Maria, la quale, con mirabile proprietà di termini, viene chiamata centro della terra. Verso di essa, infatti, come verso il centro, come verso l'arca di Dio, come verso la causa delle cose, come verso il grande affare dei secoli guardano sia coloro che abitano nel cielo sia coloro che sono negli inferi, sia coloro che ci hanno preceduto sia noi che viviamo attualmente, sia coloro che vivranno dopo di noi e i loro figli, e i figli dei loro figli. Gli abitanti del cielo si rivolgono verso di Lei per ricevere della

sua pienezza; gli abitanti degli inferi per essere liberati; quelli che l'hanno preceduta (posano il loro sguardo sopra di lei) per vedere la realizzazione delle loro profezie; quelli che sono venuti dopo di lei per gloriarsi del loro adempimento. Per questo ti diranno beata tutte le generazioni (*Lc* 1, 48), o Madre di Dio, o Signora del mondo, o Regina del cielo [...]. Tutte le generazioni, quelle del cielo e quelle della terra, poiché hai generato per loro la vita e la gloria. In te, infatti, gli angeli trovano eternamente la letizia, i giusti la grazia, i peccatori il perdono. Con ragione perciò a te e da te la mano benigna dell'Onnipotente ha ricreato ciò che aveva creato<sup>5</sup>.

Tutta la terra gravita verso Maria, come verso il suo centro. Tutto il mondo, cielo e terra, converge verso di lei. Tutti, angeli e uomini, hanno rivolto, rivolgono e rivolgeranno i loro occhi a lei, aspettandosi tutto da Maria, madre dell'uomo-Dio redentore.

### 3.1.3. *Per Maria sono state create tutte le cose*

Si noti, in modo particolare, una definizione: a Maria, quale a causa delle cose, *guardano gli abitanti del cielo e degli inferi, i passati, i presenti e i futuri*. Tutte le cose – secondo Bernardo – sono debentrici della loro esistenza a Maria. Non certo come a causa efficiente, ma solo come a causa finale, nel senso che sono state tutte create per lei e per la sua gloria. Ha espresso, in modo più chiaro e preciso, questo tema lo Pseudo-Bernardo nelle *Omelie sopra la Salve Regina*: «Per questa [Maria] è stato fatto tutto il mondo»<sup>6</sup>.

Questa centralità di Maria, suppone la sua indiscussa superiorità sopra tutte le gerarchie, non solo terrene, ma anche, e soprattutto, celesti. Lo fa notare esplicitamente Bernardo in un suo Sermone:

<sup>5</sup> *In festo Pentecostes*, II, 4; PL 182, 327-328.

<sup>6</sup> «Et ut breviter concludam, de hac, et ob hanc, nempe Mariam, omnis Scriptura facta est, propter hanc totus mundus factus est» (PL 184, 1069).

Il merito sommamente straordinario e la grazia singolare della nostra Vergine vengono raccomandati anche dal fatto che ella è stata salutata con tanto rispetto e con tanta sottomissione, sì da apparire ormai esaltata sul trono regale, al di sopra di tutte le schiere celesti, da parte dell'arcangelo, quasi in adorazione dinanzi alla donna, egli che era abituato fino ad allora a ricevere, senza meraviglia, l'ossequio degli uomini<sup>7</sup>.

### 3.2. Profezie mariane

A differenza di Maria, «a noi non è dato di essere promessi da Dio prima della nascita, molte volte e in diversi modi»<sup>8</sup>. La nostra venuta al mondo non è stata preannunciata dal cielo, come lo fu quella di Maria. L'eterna predestinazione di Maria alla singolare e centrale missione di Madre dell'uomo-Dio redentore in quanto tale, è stata da Dio manifestata, nel tempo, per mezzo delle profezie. Si è soliti distinguere una duplice classificazione delle profezie mariane: *dirette* e *indirette*. Le prime sono quelle espresse direttamente con parole; le seconde, invece, sono quelle espresse mediante persone (figure) e cose (simboli), e solo indirettamente con parole, esprimenti tali persone e tali cose.

#### 3.2.1. Profezie dirette

Maria è colei che era stata «promessa dai profeti»<sup>9</sup>, colei che «era stata annunciata dagli oracoli profetici», colei che «è di stirpe regale, che è della discendenza di Abramo, che è della generosa casa di Davide»<sup>10</sup>.

Bernardo ha anche precisato in quali luoghi della Scrittura la Vergine è stata predetta. Questi luoghi testuali sono:

---

<sup>7</sup> *In Dominica infra Octavam Assumptionis*, 8; PL 183, 433.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 10; PL 183, 434.

<sup>9</sup> *Hom. II super Missus est*, 4; PL 183, 63.

<sup>10</sup> *In Dominica infra Octavam Assumptionis*, 8; PL 183, 433.

il Protovangelo (*Gn* 3, 15)<sup>11</sup>; la profezia sulla Vergine Madre dell'Emmanuele (*Is* 7, 14); la verga che sorge dalla radice di Jesse (*Is* 11, 1); la donna che circonda l'uomo (*Ger* 31, 22).

#### A. La donna del Protovangelo (*Gn* 3, 15)

Cominciamo dalla prima profezia mariana, quella pronunciata da Dio nell'Eden, subito dopo la caduta dei progenitori: «Io stabilisco inimicizia tra te [il serpente] e la donna, tra la tua discendenza e la sua discendenza: questa ti schiaccerà il capo e tu insidierai il suo calcagno» (*Gn* 3, 15). Tre volte, nei suoi Sermoni, Bernardo cita esplicitamente questa celebre profezia. Nel secondo Sermone *Super Missus est*, dopo aver rilevato come la Vergine, alla quale era stato inviato da Dio l'Angelo, era stata scelta, predetta e preparata fin dall'eternità, scrive:

Indaga la Scrittura e avrai le prove di quanto affermo. Vuoi forse che anch'io citi qualche testimonianza? Per riportarne un testo soltanto, di chi ti sembra parlasse Dio, quando profetizzò al serpente: *porrò inimicizia tra te e la donna?* Se dubiti che il passo si riferisca a Maria, ascolta quello che segue: *Ella ti schiaccerà il capo.* E a chi è riservata questa vittoria, se non a Maria? È ella, senza dubbio, che ha calcato la testa velenosa del serpente, è ella che ha annientato in sé qualunque suggestione diabolica sia nella propria carne sia nel proprio spirito<sup>12</sup>.

Un altro evidente riferimento al Protovangelo si trova nel *Sermone per la domenica fra l'Ottava dell'Assunzione*, dove viene sottolineato il parallelismo biblico tra la donna della Genesi e la donna dell'Apocalisse (cfr. 12, 4):

Tutto quello che anche lontanamente sa di stoltezza è sotto i suoi piedi, cosicché lei è assolutamente estranea al numero delle donne sciocche e delle vergini stolte (*Mt* 25,

<sup>11</sup> Cfr. FULBERTUS CARNOTENSIS, *De nativitate B. V. Mariae*; PL 141, 320-321.

<sup>12</sup> *Hom. II super Missus est*, 4; PL 183, 63.

2). Anzi, anche quello stolto straordinario, principe di ogni stoltezza, che, davvero mutevole come la luna, ha perso la sapienza nella sua bellezza, soffre ora una avvilita schiavitù, calpestato e schiacciato sotto i piedi di Maria. È ella, infatti, la donna, un tempo promessa da Dio, che, con la forza del suo piede, avrebbe schiacciato la testa dell'antico serpente; questi, con ogni astuzia, ha tentato di insidiarle il calcagno, ma invano. Da sola ha debellato tutte le insidie delle eresie [...]. Da ultimo, il drago [infernale], per mezzo di Erode congiurò contro la madre per divorare il Figlio appena nato (*Ap* 12, 4; *Mt* 2, 3-18), a causa dell'inimicizia tra la discendenza della donna e quella del drago<sup>13</sup>.

Nel *Sermone 52 (De sancta Maria)*, Bernardo afferma:

Questa Vergine, se non erro, è colei della quale si legge presso Salomone: *Chi troverà una donna forte? Ella è così preziosa che occorre cercarla ben lungi, alle estremità della terra (Prv 31, 10)*. Ella si è dimostrata così forte da schiacciare la testa di quel serpente, al quale fu detto dal Signore: porrò inimicizia tra te e la donna, tra la sua discendenza e la tua, ella ti schiaccerà il capo (*Gn 3, 15*)<sup>14</sup>.

È evidente – anche a partire da questi tre testi – l'interpretazione mariologica data da Bernardo al Protovangelo: la “donna” di cui si parla è Maria. Qual è la portata di questa interpretazione? La vittoria di Maria preannunciata dal Protovangelo si estende all'immunità da ogni peccato attuale: schiacciò il capo del serpente infernale allorché ridusse al nulla qualsiasi suggestione del Maligno.

## B. La *vergine-madre* dell'Emmanuele (*Is 7, 14*)

Scrivendo Bernardo: «Egli [il profeta Isaia] annuncia: *Ecco, la Vergine concepirà e partorerà un figlio*. Ecco hai una donna, cioè la Vergine. Vuoi sapere chi è l'uomo? Continua: *sarà chiamato con il nome di Emmanuele*, cioè Dio con

<sup>13</sup> *In Dominica infra Octavam Assumptionis*, 4; PL 183, 431.

<sup>14</sup> *Sermo LII*; PL 183, 674-676.

noi»<sup>15</sup>. Nel *Sermone per la domenica fra l'Ottava dell'Assunzione* afferma:

Sopra tutti gli altri il vaticinio di Isaia, che prometteva che dalla radice di Jesse sarebbe spuntato un virgulto, o, più chiaramente, che una vergine avrebbe partorito. A buon diritto è scritto, dunque, che *nel cielo apparve un segno grandioso* (Ap 12, 1) che proprio dal cielo, già da tanto tempo, era stato promesso. *Il Signore stesso vi darà un segno. Ecco, la vergine concepirà*. Un grande segno, in verità, ci ha dato, poiché è grande colui che lo ha dato<sup>16</sup>.

### C. La verga che sorge dalla radice di Jesse (Is 11, 1)

Questa profezia – come ha dichiarato espressamente Bernardo – è meno chiara della precedente.

Gesù è l'ape che si pasce tra i gigli e che abita la patria fiorita degli angeli. L'ape ha spiegato il suo volo solo verso la città di Nazareth, nome che significa *fiore*, e si è fermata sul fiore fragrante della perpetua verginità [Maria]; vi si è fissata e non l'ha più lasciato. Tutto ciò mostra con sufficienza, io penso, chi sia quella verga sorta dalla radice di Jesse, e chi sia quel fiore sul quale si è riposato lo Spirito Santo: la Vergine Madre di Dio è la verga, il fiore è suo figlio. Il figlio della Vergine è questo fiore, fiore bianco e vermiglio, scelto tra mille (Ct 5, 10), fiore che gli angeli desiderano contemplare (1 Pt 1, 12), fiore il cui profumo rende la vita ai morti, e, come attesta egli stesso, *fiore dei campi* (Ct 2, 1)<sup>17</sup> e *non dei giardini*. I *campi*, infatti, *fioriscono senza l'intervento dell'uomo*, senza essere stati né seminati, né vangati né concimati. Ed è precisamente così che il grembo della Vergine è fiorito, che le sue viscere immacolate, pure e caste come una prateria eternamente fresca, hanno prodotto il fiore della bellezza, che non può avvizzire e il cui splendore non può svanire. O Vergine, verga sublime, a quale santa altezza si spinge la tua cima! Fino a colui che siede sul trono, fino al Signore della maestà. In ciò nessuna

<sup>15</sup> *Hom. II super Missus est*, 11; PL 183, 66.

<sup>16</sup> *In Dominica infra Octavam Assumptionis*, 8; PL 183, 433.

<sup>17</sup> «Io sono un narciso di Saron, un giglio delle valli».

meraviglia, poiché *sei radicata nelle profondità dell'umiltà*<sup>18</sup>.

Nel Sermone *Super Missus est*<sup>19</sup> Bernardo scrive: «Di questo Isaia ci parla quando dice: *Un germoglio spunterà dal tronco di Jesse, un virgulto germoglierà dalle sue radici: la verga è la figura della Vergine, il fiore è il parto della Vergine*»<sup>20</sup>; altrettanto afferma nel *Sermone per la domenica fra l'Ottava dell'Assunzione*<sup>21</sup>.

In questa profezia di Isaia, Maria è indicata *in modo implicito*. Sappiamo dallo stesso Isaia (7, 14) che il Messia avrebbe preso carne umana da una madre, senza padre,

---

<sup>18</sup> *In Adventu Domini*, II, 3-4; PL 183, 42: «Sic et apis habet mellis dulcedinem, habet etiam aculei punctionem. Apis vero est, quae pascitur inter lilia, quae florigeram inhabitat patriam angelorum. Unde et ad civitatem Nazareth, quod interpretatur flos advolavit, et ad suave olentem perpetuae virginitatis florem advenit... Ex his manifestum iam arbitror, quae sit virga de radice Jesse procedens, quis vero flos super quem requiescit Spiritus sanctus. Quoniam Virgo Dei genitrix virga est, flos Filius eius. Flos utique Filius Virginis, flos candidus et rubicundus, electus ex millibus; flos ad cuius odorem reviviscunt mortui, et sicut ipse testatur, flos campi est et non horti. Campus enim sine omni humano floret adminiculo, non seminatus ab aliquo, non defossus sarculo, non impinguatus finio. Sic omnino, sic Virginis alvus floruit, sic inviolata, integra et casta Mariae viscera, tanquam pascuae aeterni viroris florem protulere; cuius pulcritudo non videat corruptionem, cuius gloria in perpetuum non marcescat».

<sup>19</sup> «Incantevole connubio di purezza e di modestia: come piace a Dio quell'anima in cui l'umiltà aggiunge pregio alla verginità e la verginità adorna l'umiltà. Di quanta venerazione non pensi sia degna colei nella quale la fecondità esalta l'umiltà e il parto consacra la verginità? Ti sta dinanzi una donna vergine, una donna umile: se non puoi imitare la verginità dell'umile, imita almeno l'umiltà della vergine. La verginità è indubbiamente una virtù encomiabile, ma l'umiltà è comandata; a quella sei invitato, a questa sei obbligato [...] alla fin fine, puoi salvarti anche senza la verginità, ma non lo potrai senza l'umiltà» (*Hom. I super missus est*, 5; PL 183, 58-59); «Egli volle anche che fosse umile colei dalla quale sarebbe venuto lui, mite e umile di cuore (*Mt* 11, 29), per essere a tutti esempio necessario ed efficacissimo di queste virtù. Dio, dunque, diede alla vergine la maternità, dopo averle anticipatamente ispirato il voto di verginità e averla insignita del merito dell'umiltà» (*Hom. II super missus est*, 1; PL 183, 61).

<sup>20</sup> *Hom. II super Missus est*, 5; PL 183, 63.

<sup>21</sup> Cfr. *In Dominica infra Octavam Assumptionis*, 8; PL 183, 433.

perciò in una forma prodigiosa. Per il Messia, dunque, la radice prossima di Jesse, ossia la radice prossima della sua umanità, è la *sola madre*, fino alla quale, mediante la linea maschile davidica, quella radice si estende. Interpretando, perciò, in senso mariano la profezia di Isaia, Bernardo non ha fatto altro che rendere esplicito ciò che era implicito.

#### D. La donna che circonderà l'uomo (*Ger* 31, 22)

Ancora nel *Sermone per la domenica fra l'Ottava dell'Assunzione*, Bernardo, commentando la visione apocalittica della *donna vestita di sole*, scrive:

Come sei diventata a lui familiare, o Signora! Quanto vicina, quanto intima a lui, quanta grazia hai trovato presso di lui. Egli abita in te e tu in lui; tu lo vesti e sei da lui rivestita: tu lo vesti con la carne, egli ti veste con la gloria della sua maestà. Tu vesti il sole con una nube, e sei dal sole rivestita. Il Signore, infatti, operò una cosa nuova sulla terra: che una donna cingesse l'uomo (*Ger* 31, 22), quello stesso del quale è detto: *Ecco un uomo il cui nome è Oriente* (*Zc* 6, 12). Dio operò una cosa nuova anche nel cielo: che apparisse una donna vestita di sole<sup>22</sup>.

Nel terzo *Sermone per la purificazione*, considerando la legge della purificazione, afferma:

È chiaro, dunque, che la legge non riguarda la madre del Signore, la quale partorì il figlio senza aver ricevuto il seme, come aveva predetto il profeta Geremia: perché il Signore avrebbe *creato una cosa nuova sulla terra*. Che cosa di nuovo? *La donna cingerà l'uomo* (*Ger* 31, 22). Maria, infatti, non riceverà in sé un uomo da un uomo, non concepirà un uomo secondo la legge umana: ella racchiuderà un uomo nel suo seno intatto e integro, cosicché, come dice un altro profeta, questa porta che guarda ad oriente resterà chiusa, pur essendo per essa entrato e uscito il Signore (*Ez* 44, 2)<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 6; PL 183, 432.

<sup>23</sup> *In Purificazione Beata Mariae*, III, PL 183, 370.

Un'esposizione assai più ampia e articolata di questa profezia è presente nel secondo sermone *super Missus est*:

Ascoltiamo anche Geremia, che agli antichi aggiunge nuovi vaticini e che, non potendo mostrarcelo come presente, desiderava ardentemente e prometteva con ferma fiducia colui che sarebbe venuto: *Poiché il Signore ha creato una cosa nuova sulla terra: La donna cingerà l'uomo* (Ger 31, 22). Chi è questa donna? Chi è quest'uomo? E se è un uomo, come mai può essere cinto da una donna? E se può essere cinto da una donna, che tipo di uomo è? Insomma, a dirlo chiaramente, come può egli essere uomo e, allo stesso tempo, nel grembo di sua madre? Eppure questo è il significato della frase: *L'uomo è cinto dalla donna*. Noi diciamo uomini quelli che, passando attraverso l'infanzia, la fanciullezza, l'adolescenza e la giovinezza, pervengono quasi alla vecchiaia. Ma chi è già grande, come può essere cinto da una donna? Se il profeta avesse detto: la donna cingerà il bambino; oppure: la donna cingerà il fanciullo, allora non ci sarebbe nulla di nuovo o di straordinario. Non così, però, si è espresso, ma ha detto: uomo. Perciò ci domandiamo in che cosa consista questa novità operata da Dio sulla terra, per cui la donna cingerà l'uomo e l'uomo, quale è, si rinserra tra le membra di questo piccolo corpo femminile. Ma che miracolo è mai questo? *Può forse l'uomo, come dice Nicodemo, entrare una seconda volta nel seno di sua madre e rinascere?* (Gv 3, 4). A questo punto, però, io mi richiamo al concepimento e al parto verginale di Maria, per scoprire se, tra le altre meraviglie e novità che chi cerca attentamente può cogliervi, non vi sia anche questa, a cui si riferisce il profeta. Non vi è dubbio che la lunghezza si è fatta breve, la larghezza si è fatta angusta, l'altezza si è abbassata e la profondità si è fatta piana. Là si riconosce, la luce non illumina, la parola non parla, l'acqua è assetata e il pane ha fame. Osserva meglio e vedrai che la potenza è governata, la sapienza è istruita, la forza è sorretta; ancora, Dio che prende il latte da sua madre, nutre gli angeli, egli che vagisce, consola i miseri. Fa attenzione e vedrai che la gioia è triste, la fiducia ha paura, la salute soffre, la vita muore, la forza si indebolisce. Ma, e questo non è meno straordinario, si scopre che la tristezza stessa rende lieti, la paura incoraggia, la sofferenza sal-

va, la morte vivifica, la debolezza rinvigorisce. Come non trovare lì, dunque, quello che cercavo? Non ti è forse facile, in questo, riconoscere che la donna cinge l'uomo, quando vedi Maria che avvolge nel suo seno Gesù, l'uomo di cui Dio stesso dà testimonianza (*At 2, 22*)? Potrei, infatti, dire che Gesù fu uomo non solo perché fu detto *uomo profeta potente in opere e in parole* (*Lc 24, 19*), ma anche quando la madre riscaldava teneramente nel suo grembo le membra delicata del Dio bambino, o lo teneva in seno. Gesù, dunque, era uomo ancor prima di nascere, non per l'età, ma per la sapienza; per il vigore dello spirito, non per quello del corpo; per la maturità dei sensi, non per la robustezza delle membra. Infatti, non ebbe minor sapienza, o per meglio dire, non fu minore in sapienza appena concepito che dopo la nascita, quando era piccolo non fu minore di quando era grande: o nascosto nel seno di Maria, o quando vagiva nel presepio, o quando, da ragazzo, interrogava i dottori nel tempio (*Lc 2, 46*), come nell'età matura maestro del suo popolo, fu sempre ugualmente ripieno di Spirito Santo (*Lc 4, 1*). Non ci fu un istante della sua vita in cui sia diminuita o si sia accresciuta quella pienezza che egli ebbe nel momento della sua concezione nel seno di sua Madre: ma fin da principio fu perfetto, ripeto. Fin da principio fu ripieno dello spirito di sapienza e di intelletto, dello spirito di consiglio e di forza, dello spirito di scienza e di pietà e dello spirito del timor di Dio (*Is 11, 2-3*). Non ti sorprendere se di lui leggi in un altro passo: *Gesù cresceva in sapienza, età e grazia dinanzi a Dio e agli uomini* (*Lc 2, 52*). Quanto è detto della sapienza e della grazia è da intendersi per ciò che appariva all'esterno, e non ciò che era in realtà: nulla di nuovo si aggiungeva a lui, che egli già non possedesse, ma per sua volontà sembrava che qualcosa gli si aggiungesse, quando egli voleva che così sembrasse. Tu, che sei uomo, quando ti sviluppi, cresci non quando e quanto vuoi tu, ma il tuo sviluppo viene governato e la tua vita viene ordinata a tua insaputa. Ma il fanciullo Gesù, che dispone della tua vita, poteva disporre anche della sua: perciò quando e a chi egli voleva appariva sapiente, quando e a chi egli voleva appariva più sapiente, quando e a chi egli voleva appariva sapientissimo, sebbene in se stesso egli fosse sempre solo sapientissimo. Similmente, essendo egli sempre stato pieno di ogni grazia (*Gv 1,*

14), che gli si addiceva sia presso Dio sia presso gli uomini, tuttavia, a suo beneplacito, ne mostrava ora più ora meno a seconda che egli sapeva convenire ai meriti o alla salvezza di coloro che lo avvicinavano. È chiaro, dunque, che Gesù fu sempre uomo maturo, anche se non apparve sempre tale. Perché, insomma, devo dubitare che fosse un uomo fin dal seno di sua madre, colui che non dubito fosse Dio ancora nell'utero di ella? Alla fin dei conti, è meno essere uomo che essere Dio<sup>24</sup>.

L'interpretazione data da Bernardo è quella già sostenuta da Gerolamo (*perfectus vir in ventre femmineo solitis mensibus continebitur*<sup>25</sup>), ripresa, nel secolo successivo, da due autori della Scolastica, Tommaso d'Aquino e Bonaventura da Bagnoregio.

L'interpretazione mariana è coerente con il *testo*: la donna che porta in grembo il Messia, il quale in precedenza, dallo stesso Geremia, viene chiamato *forte*, l'uomo del popolo eletto (cfr. 30, 21), è indubbiamente *la donna che circonda l'uomo*.

Armonizza, in secondo luogo, con il *contesto*: tale interpretazione, come richiede l'ambito della profezia, è messianica: l'opera *divina* preannunciata dal Profeta (il concepimento del Messia nel grembo di una donna) è una *ragione efficacissima* per far ritornare il popolo di Israele nella sua terra.

È coerente, in terzo luogo, con alcuni *luoghi testuali paralleli*: la profezia di Isaia sulla Vergine-Madre dell'Emmanuele e la profezia di Michea sulla partoriente che deve partorire.

---

<sup>24</sup> *Hom. II super Missus est*, 8-10; PL 183, 64-66. Troviamo una rappresentazione figurativa di questo concetto teologico nelle icone: Gesù bambino, tra le braccia della Madonna, viene dipinto con un leggero filo di barba lungo la mascella, a indicare la sua virilità di uomo adulto, anche nella condizione infantile.

<sup>25</sup> Cfr. *Commentarium in Jeremiam prophetam*, VI, 31; PL 24, 880-881. «Absque viri semine, absque ullo coitu atque conceptu, femina circumdabit virum gremio uteri sui (*Ger* 31, 22), qui iuxta incrementa quidem aetatis per vagitus, et infantiam proficere videbitur sapientia et aetate; sed perfectus vir in ventre femineo solitis mensibus continebitur» (*ibid.*, PL 24, 880).

Isaia predisse la Vergine-Madre dell'Emmanuele come *segno* della liberazione dai nemici; Michea predisse il tempo in cui la partoriente avrebbe dato alla luce il dominatore di Israele quale termine della calamità e della miseria. Anche Geremia predice la donna che avrebbe portato nel suo seno il Messia come il momento in cui termina l'oppressione: il popolo di Israele sarebbe ritornato in quella regione nella quale gli sarebbe stato conferito da Dio quel sommo beneficio.

### 3.2.2. *Profeszie indirette*

Le principali persone o realtà nelle quali Bernardo intravede altrettante figure o simboli di Maria sono: l'albero della vita; Rebecca; il rovelo ardente; la verga di Aronne; il vello di Gedeone; il giardino chiuso e la fonte sigillata; la porta orientale.

#### A. L'albero della vita (*Gn 2, 9*)

Rivolto alla Vergine, Bernardo esclama: «O pianta veramente celeste, più preziosa di tutte le altre! O vero albero di vita, che, solo, fu degno di portare il frutto della salvezza!»<sup>26</sup>.

#### B. Rebecca (*Gn 24, 18-20*)

Rebecca fu colei che, nell'ardore della sua generosità, diede da bere non solo al servo di Abramo, ma anche ai suoi cammelli. A questo episodio allude Bernardo quando, rivolto alla Vergine, supplica:

Da', oggi, da mangiare ai tuoi poveri, o Signore; anch'essi sono come i cagnolini che mangiano le briciole (*Mt 15, 27*); da' da bere non soltanto al servo di Abramo, ma anche ai suoi cammelli (*Gn 24, 18-20*), attingendo alla tua anfora traboccante: perché sei proprio tu la fanciulla prescelta e preparata per il Figlio dell'Altissimo, *che è sopra ogni cosa, Dio benedetto nei secoli (Rm 9, 5)*<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> *In Adevntu Domini*, II, 4; PL 183, 43.

<sup>27</sup> *In Dominica infra Octavam Assumptionis*, 15; PL 183, 438.

A questa figura mariana fa riferimento anche nel *Sermone* 46<sup>28</sup>.

C. Il rovelto ardente (*Es* 3, 2)

Bernardo si chiede: «E quel rovelto, visto da Mosè, che ardeva senza bruciare, chi preannunciava se non Maria che avrebbe partorito senza dolore?»<sup>29</sup>.

D. La verga di Aronne (*Nm* 18, 8)

Più sotto, prosegue: «E, ti prego, la verga di Aronne, che fiorì senza essere innaffiata, non è la figura di Maria, che concepì nel suo seno senza conoscere uomo?»<sup>30</sup>.

E. Il vello di Gedeone (*Gdc* 6, 37-40)<sup>31</sup>

Si tratta di una reminiscenza liturgica delle grandi antifone che precedono la celebrazione del Natale del Signore: *Sei sceso come pioggia sul vello*. Maria viene irrorata dalla divina rugiada, senza detrimento per la sua verginità. Scrive Bernardo:

Che cosa significa il vello di Gedeone che, staccato dalla carne, viene steso sull'aia senza lasciare sulla carne alcuna traccia di ferita, e ora la lana e ora l'aia vengono bagnate di rugiada, se non il corpo di Cristo, nato dalla Vergine, senza alcun danno alla sua verginità? Il corpo di Cristo che, come divina rugiada, la pienezza della divinità impregnò totalmente, pienezza cui noi tutti avremmo

<sup>28</sup> PL 183, 669.

<sup>29</sup> *Hom. Il super Missus est*, 5; PL 183, 63.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> «E Gedeone disse a Dio: "Se tu stai per salvare Israele per mano mia, come hai detto, ecco, io metterò un vello di lana sull'aia: se c'è della rugiada sul vello soltanto e tutto il terreno resta asciutto, io conoscerò che tu salverai Israele per mia mano come hai detto". E così avvenne. La mattina dopo, Gedeone si levò per tempo, strizzò il vello e ne spremette la rugiada: una coppa piena d'acqua. E Gedeone disse a Dio: "Non s'accenda l'ira tua contro di me; io parlerò soltanto questa volta. Lasciami fare la prova con il vello solo una volta ancora: resti asciutto soltanto il vello, e ci sia delle rugiada su tutto il terreno". E Dio fece così quella notte: il vello soltanto restò asciutto, e ci fu della rugiada su tutto il terreno» (*Gdc* 6, 37-40).

attinto, e senza la quale rimarremmo aridi come terra secca. A questo episodio di Gedeone sembra si addica egregiamente il detto profetico: *Scenderà come pioggia sull'erba e quello che segue, e come acqua che irrorerà la terra* (Sal 71, 6), per indicare l'aia bagnata di rugiada. E quella pioggia, riservata al suo popolo, Dio volle far scendere (Sal 67, 10), dapprima serenamente e senza strepito di operazione umana, con il suo quieto e silenzioso discendere nel seno verginale; dopo, invece, per bocca dei predicatori su tutta la terra, discese non come pioggia sul vello, ma come gocce irroranti la terra, con fragore di parole e con risonanza di miracoli. Quelle nubi che portavano la pioggia si ricordarono che, quando furono inviate, fu loro comandato: *Quello che vi dico nelle tenebre, ditelo nella luce; e quello che ascoltate all'orecchio, predicatelo sui tetti* (Mt 10,27). E così fecero. Infatti: *Per tutta la terra si diffonde la loro voce e ai confini del mondo le loro parole* (Sal 18, 5)<sup>32</sup>.

Di questa profezia tratta anche in altri luoghi testuali:

- a) *Sermone per l'Annunciazione* (III, 8 - PL 183, 396);
- b) *Sermone per la domenica fra l'Ottava dell'Assunzione* (5, 8 - PL 183, 432-433);
- c) *Sermone per la natività della Beata Vergine Maria* (6 - PL 183, 441).

#### F. Il giardino chiuso e la fonte sigillata (Ct 4, 12)

Maria, afferma Bernardo, è «*un giardino chiuso, una fonte sigillata*, tempio del Signore, tabernacolo dello Spirito Santo»<sup>33</sup>.

#### G. La porta orientale (Ez 44, 2)

«Come dice un altro profeta, questa porta che guarda a oriente resterà chiusa pur essendo per essa entrato e uscito il Signore»<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> *Hom. II super Missus est*, 7; PL 183, 64.

<sup>33</sup> *In nativitate B. V. Mariae*, 9; PL 183, 442)

<sup>34</sup> *In Purificatione Beatae Mariae*, III, 1; PL 183, 370: «ita sane ut intrante et exeunte Domino, iuxta alium prophetam, porta orientalis clausa iugiter perseveret».

## Capitolo IV Maria: madre, mediatrice e regina

Dall'eterno decreto di predestinazione e dalla manifestazione, fin dall'inizio dei tempi, risulta evidente che la missione di Maria era di essere Madre, Mediatrice e Regina:

- 1) Madre del Creatore e delle creature (4.1.);
- 2) Mediatrice tra il Creatore e le creature: *mediatrix nostra, advocata nostra* (4.2.);
- 3) Regina dell'universo (4.3.).

La singolare missione di Maria è tutta incentrata sulla maternità: una maternità universale, che le permette di stringere a sé, in un abbraccio tipicamente materno, Creatore e creature.

### 4.1. Madre del Creatore

Bernardo, su tale questione fondamentale, sottolinea tre punti: la realtà (4.1.1.), la grandezza (4.1.2.) e il merito (4.1.3.).

#### 4.1.1. *La realtà della maternità divina*

Descrivendo il modo in cui Maria ha schiacciato tutte le eresie, scrive:

Ella è, infatti, la donna, un tempo promessa da Dio, che con la forza del suo piede avrebbe schiacciato la testa dell'antico serpente; questi, con ogni astuzia, ha tentato di insidiarle il calcagno, ma invano (*Gn 3, 15*). Da sola ha debellato tutte le insidie delle eresie. Chi sentenziava che non aveva generato Cristo dalla sua carne [Valentino]; chi sussurrava che non aveva partorito, ma aveva trovato il bambino; chi bestemmiava che, almeno dopo il parto, aveva avuto rapporto carnale con un uomo [Elvi-

dio]; chi, non sopportando che fosse madre di Dio, scherniva empicamente il titolo di *Theotókos* [Nestorio]. Ma gli eretici sono stati sconfitti, messi a tacere i calunniatori, smascherati i diffamatori, e tutte le generazioni la chiamano beata (*Lc* I, 48)<sup>1</sup>.

Nella testa del serpente schiacciata dalla Madonna, Bernardo scorge la sconfitta di tutte le eresie, in particolare di quelle che avevano negato la verginità e la divina maternità di Maria.

Anche nel *De consideratione* egli reagisce contro questi errori:

Lungi da noi coloro che attribuiscono a Cristo una carne estranea alla nostra, affermando nella loro empietà che questa carne fu creata nel seno della Vergine e non già presa dalla Vergine stessa! Sono magnifici i termini con i quali il profeta, molto tempo prima, aveva respinto quest'asserzione o, piuttosto, quest'empia bestemmia: *Una verga sorgerà dalla radice di Jesse, e un fiore si eleverà da questa medesima radice* (*Is* II, 1). Avrebbe potuto dire: un fiore si eleverà da questa verga; invece ha preferito dire: *dalla radice*, per mostrare che la verga e il fiore avevano la medesima origine. La carne [di Cristo] è stata, dunque, presa da quella stessa dalla quale è nata la Vergine; essa [la carne] non poteva, dunque, essere direttamente creata nel seno della Vergine, poiché proviene dalla stessa radice<sup>2</sup>.

Il luogo testuale in cui Bernardo illustra il fatto e la natura della maternità divina è il commento alle parole dell'Angelo: *il Signore è con te*.

Disse: *Ti saluto, piena di grazia; il Signore è con te* (*Lc* I, 28). Non disse: "Il Signore è in te", ma "Il Signore è con te". Dio, infatti, pur essendo tutto da per tutto a motivo della sua sostanza semplice, tuttavia, quanto agli effetti della sua presenza, egli è nelle creature razionali in maniera diversa che nelle altre, e nei buoni in modo diverso che nei cattivi. Pertanto, nelle creature irrazionali egli è, ma in modo da non essere conosciuto da loro.

<sup>1</sup> *In Dominica infra Octavam Assumptionis*, 4; PL 183, 431.

<sup>2</sup> *De consideratione*, V, 10, 23; PL 182, 801.

Dalle creature razionali può essere capito attraverso la conoscenza, ma i buoni soltanto possono capirlo per mezzo dell'amore<sup>3</sup>. Dunque, soltanto nei buoni Dio è presente ed è con loro per la concordia della loro volontà, con la sua. Infatti, quando essi sottomettono la propria volontà al bene, cosicché non disdice che Dio voglia quello che vogliono i buoni, dal momento che essi non dissentono dalla sua volontà, uniscono spiritualmente Dio a se stessi. Ma se ciò vale per tutti i santi, vale particolarmente per Maria, con la quale fu tale l'unione, che congiunse a sé non solo la volontà, ma anche la carne, cosicché dalla sua sostanza e da quella della Vergine fu formato un solo Cristo, meglio, si fece un solo Cristo. Sebbene non fosse tutto da Dio né tutto dalla Vergine, eppure era tutto di Dio e tutto della Vergine: e non due figli, ma un solo figlio e dell'uno e dell'altra. E così disse: *Ti saluto, piena di grazia; il Signore è con te*. E non soltanto Dio Figlio, che rivesti della tua carne; ma anche Dio Spirito Santo, per virtù del quale concepisci. È con te il Padre che fa tuo lo stesso suo Figlio. È con te il Figlio, il quale, per compiere in te il mirabile mistero, svela a sé, in modo meraviglioso, il segreto del tuo seno e conserva a te intatto il sigillo verginale. È con te lo Spirito Santo, che insieme al Padre e al Figlio santifica il tuo ventre. Dunque, *il Signore è con te*<sup>4</sup>.

In Maria, dunque, Bernardo individua la presenza di tutta la santissima Trinità.

Altrove sostiene che il Verbo divino, «nato fin dall'eternità in maniera molto più ineffabile dal Padre»<sup>5</sup>, è nato nel tempo da una madre.

Le parole rivolte dall'Angelo alla Vergine (*la virtù dell'Altissimo...*) manifestano con evidenza il fatto sublime della maternità divina. Nel quarto sermone *super Missus est*, Bernardo scrive:

*Lo Spirito Santo scenderà su di te, su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo. Cosa significa: "su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo?". Chi può*

<sup>3</sup> Cfr. *De diligendo Deo*, II-IV.

<sup>4</sup> *Hom. III super Missus est*, 4; PL 183, 72.

<sup>5</sup> *Ibid.*, III, 13; PL 183, 78.

*capire capisca*. Ma nessuno, fatta forse eccezione di lei che sola meritò di sperimentarlo felicissimamente in sé, può comprendere e intuire come lo splendore inaccessibile si sia addentrato nel suo grembo verginale e come, affinché potesse sostenere che a lei si avvicinasse ciò che era inaccessibile [il *Deus absconditus* di Isaia], vivificò una minima parte del suo corpo, adombrandone tutto il resto. Forse proprio per questo le fu detto *su te stenderà la sua ombra*, perché si trattava del mistero per il quale la Trinità volle operare da sola con la sola Vergine, cui soltanto era dato di sapere quello che a lei sola era dato di sperimentare. È giusto, dunque, dire: *Lo Spirito Santo scenderà su di te* perché appunto egli la feconderà con la sua potenza, e *su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo*; cioè quel modo unico per cui tu hai concepito per opera dello Spirito Santo, *Cristo, potenza di Dio e sapienza di Dio* (1 Cor 1, 24) terrà velato come nell'ombra del suo segretissimo disegno e nasconderà a tutti, così che sia noto soltanto a se stesso e a te, o Vergine. È come se l'Angelo rispondesse alla Vergine: Perché mi domandi quello che fra poco speriuterai in te? Lo saprai, lo saprai; e lo saprai felicemente, perché te lo rivelerà colui stesso che ne è l'autore. Io sono stato mandato ad annunciare il concepimento verginale e non ad esserne l'autore. Questo prodigio può essere spiegato solo da chi lo compie, e può essere capito solo da colei nella quale esso si compie. *Colui che nascerà da te sarà dunque santo, e chiamato Figlio di Dio* (Lc 1, 35). Questo significa: poiché tu concepirai non per intervento dell'uomo, ma per opera dello Spirito Santo, concepirai per ciò stesso la potenza dell'Altissimo, cioè il Figlio di Dio. *Colui che nascerà da te sarà dunque santo, e chiamato Figlio di Dio*, ossia, fin da questo momento sarà chiamato Figlio di Dio non soltanto colui che dal seno del Padre verrà nell'utero tuo e *su te stenderà la sua ombra*, ma anche ciò che egli assumerà da te, così come, sin d'ora, deve considerarsi tuo figlio colui che fu generato dal Padre prima di tutti i secoli. In tal modo colui che è nato dal Padre sarà anche tuo e colui che nascerà da te sarà anche suo, però non due figli, ma un figlio solo. E sebbene sia diverso ciò che nasce da te e ciò che nasce dal Padre, tuttavia egli non

sarà un figlio dell'una e un figlio dell'altro, ma l'unico figlio di ambedue<sup>6</sup>. *Colui che nascerà da te sarà dunque santo, e chiamato Figlio di Dio*. Ti prego, osserva con quanta riverenza ha detto: *Colui che nascerà da te sarà santo*. Perché, infatti, così semplicemente *santo*, senza alcuna aggiunta? Io credo perché non aveva un altro nome per qualificare in modo appropriato e degno ciò che, eccezionale, magnifico e venerabile, dalla purissima carne di Maria, si doveva congiungere con l'anima all'Unigenito del Padre. Gli sembrava che, se avesse detto "santa carne", "santo uomo" o "santo bambino" avrebbe detto poco. Perciò disse genericamente *santo*: perché comunque sia il frutto del seno della Vergine è già indubbiamente santo e nella maniera più singolare, sia per la santificazione operata dallo Spirito Santo, sia per la sua assunzione da parte del Verbo<sup>7</sup>.

#### 4.1.2. *La grandezza trascendente della maternità divina*

Bernardo è il cantore della grandezza della Vergine Madre di Dio. Anch'egli, come gli altri autori medioevali, e, forse, più degli altri, poiché più di tutti è consapevole della trascendenza di una tale grandezza, si sente inadeguato all'impresa di esaltare con parole umane una dignità divina, una dignità senza pari. «Quale lingua – si chiede – fosse pure quella di un angelo, potrà trovare lodi degne della Vergine Madre, la quale non è Madre di un uomo qualunque, ma di Dio?»<sup>8</sup>.

La maternità divina colloca la Vergine al di sopra di tutte le creature.

Ma c'è qualcosa di più grande ancora, che potrai ammirare in Maria: la fecondità unita alla verginità. Da che mondo è mondo, infatti, mai accadde che una donna fosse al tempo stesso madre e vergine. E se rifletti, di chi ella è madre, fino a che punto arriverà la tua meraviglia per la sua mirabile grandezza? Sicuramente fino al punto

---

<sup>6</sup> Si ha qui l'espressione perfetta della fede della Chiesa nelle due nature, divina e umana, e nell'unica persona di Cristo.

<sup>7</sup> *Hom. IV super Missus est*, 4-5; PL 183, 81-82.

<sup>8</sup> *In Dominica infra Octavam Assumptionis*, IV, 5; PL 183, 428.

che ti sembrerà che non si possa nemmeno lodarla convenientemente. Forse che non solo a tuo giudizio, ma anzi a giudizio della Verità, non sarà esaltata al di sopra di tutti i cori angelici, ella, che ebbe come figlio Dio stesso? Maria, infatti, non chiama, forse, con audacia, figlio suo colui che è Dio e il Signore degli angeli, quando dice: *Figlio, perché ci hai fatto questo (Lc 2, 48)*? Quale angelo avrebbe mai osato parlare così? Agli angeli è bastante, e lo considerano qualcosa di grande, il fatto che, spiriti per natura, per grazia diventino, e siano chiamati, angeli, come dice Davide: *Egli fa degli spiriti i suoi messaggeri (Sal 103, 4)*. Maria, invece, consapevole di esserne la madre, chiama con fiducia figlio suo quella maestà che servono riverenti gli angeli. Né Dio disdegna di essere chiamato quale si degnò di diventare. Infatti, poco dopo, l'evangelista scrive: *E stava loro sottomesso (Lc 2, 51)*. Chi? A chi? Dio agli uomini; Dio, ripeto, al quale stanno sottomessi gli angeli, al quale obbediscono i principati e le potestà, era sottomesso a Maria; e non solo a Maria, ma anche a Giuseppe, a motivo di Maria. Ammira, dunque, entrambe queste cose, e vedi quale delle due meriti di più la tua ammirazione: se la benignissima condiscendenza del Figlio, oppure la sublime dignità della Madre. Dall'una e dall'altra parte stupore, miracolo: umiltà, insuperabile quella di Dio che si sottomette a una donna; eccellenza unica quella di una donna che comanda a Dio. Nella liturgia in lode delle vergini si canta come un privilegio il fatto che esse *seguono l'Agnello ovunque vada (Ap 14, 4)*. Ma di quali lodi pensi sia degna colei che addirittura cammina innanzi a lui?<sup>9</sup>.

«È grande l'angelo – afferma Bernardo – quale ministro del Signore, ma è più grande Maria che meritò di esserne la Madre. Pertanto la maternità di Maria è gloria eminentissima, tanto più eccellente rispetto agli angeli per il suo singolare privilegio quanto più è diverso il suo titolo di Madre di Dio da quello, proprio degli angeli, di ministri di Dio»<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> *Hom. I super Missus est*, I, 7; PL 183, 59-60.

<sup>10</sup> *In nativitate B. V. Mariae*, 12; PL 183, 444.

#### 4.1.3. *In quale modo Maria ha “meritato” la maternità divina*

L'incarnazione – secondo Bernardo – è dovuta «alla sola munificenza della grazia divina (*ex ubertate divinae gratiae*)»<sup>11</sup>. Con queste parole esclude, nella Vergine, un merito *de condigno* nei riguardi della divina maestà. Non esclude, tuttavia, in Maria – come risulta da altri passi – un qualsiasi merito, quello che si è soliti chiamare *de congruo*. Scrive a questo proposito: «O Vergine benedetta, per la grazia che hai trovato, per la prerogativa che hai meritato [...]»<sup>12</sup>.

Possiamo identificare altri testi paralleli:

1) C'è da meravigliarsi, invece, che l'angelo abbia trovato con la Vergine colui dal quale era stato mandato alla Vergine. Forse che Dio fu più svelto dell'angelo nell'arrivare sulla terra più velocemente del suo premuroso messaggero? Niente di cui meravigliarsi. Infatti, mentre il re divino stava adagiato a mensa nei cieli, il nardo della Vergine mandò il suo profumo (*Ct* 1, 10) e ascese al cospetto della gloria di Dio la fragranza di quell'aroma, ed ella trovò grazia agli occhi del Signore (*Lc* 1, 30), mentre coloro che stavano intorno si chiedevano in coro: *Chi è costei che sale dal deserto, come colonna di fumo, olezzante di mirra e di incenso?* (*Ct* 3, 6). E subito il re divino, uscendo dal suo luogo santo, *si lanciò esultante come un prode che percorre la via* (*Sal* 18, 6), e sebbene *da un estremo del cielo [fosse] la sua partenza* (*Sal* 18, 7), spinto nel volo dal vivissimo desiderio, arrivò prima del suo nunzio presso la Vergine che aveva amato, che aveva scelto per sé, dalla cui bellezza era stato affascinato. A lui che vede venire da lontano, la Chiesa esultante esprime la sua gioia: *Eccolo, viene saltando per i monti, balzando per le colline* (*Ct* 2, 8). E a buon diritto il re rimase affascinato dalla bellezza della Vergine. Questa, infatti, aveva adempiuto in sé ciò che il padre suo, Davide, secoli prima aveva raccomandato: *Ascolta, figlia, guarda e porgi l'orecchio, e dimentica il tuo popolo e la casa del padre tuo* (*Sal* 44, 11). E, se farai così, *al re piace-*

<sup>11</sup> *Sermo LXXXVII*, 3; PL 183, 704.

<sup>12</sup> *In Adventu Domini*, II, 5; PL 183, 43.

rà la tua bellezza (*Sal* 44, 12). E la Vergine ascoltò e guardò, non come coloro che ascoltano, ma non odono, vedono ma non capiscono (*Mc* 4, 12): ella ascoltò e credette, vide e capì. E piegò il suo orecchio all'obbedienza e il suo cuore alla disciplina, e dimenticò il suo popolo e la casa di suo padre, perché non si preoccupò né di dar figli al suo popolo né di lasciare un erede alla casa di suo padre. Pur di guadagnare Cristo ella giudicò come sterco (*Fil* 3, 8) sia qualunque onore che potesse ricevere dal popolo, sia le ricchezze che le sarebbero venute dalla casa di suo padre. E non rimase disillusa quando accettò e volle Cristo come suo figlio, né venne meno al suo proposito di verginità. Giustamente, dunque, lei è *piena di grazia*, perché conservò la grazia della verginità e, in aggiunta, acquistò la gloria della maternità<sup>13</sup>.

2) Come sei diventata a lui familiare, o Signora! Quanto vicina, quanto intima a lui, quanta grazia hai trovato presso di lui...<sup>14</sup>.

3) Donna beata che meritò di accogliere non gli esploratori di Gerico (*Gs* 2, 1), ma il fortissimo vincitore di quello stolto che muta come la luna (*Sir* 27, 11), non gli ambasciatori di Gesù figlio di Nave, ma lo stesso Gesù, Figlio di Dio<sup>15</sup>.

## 4.2. Madre delle creature

### 4.2.1. *La dottrina sulla maternità spirituale*

Bernardo ha esposto in modo ampio e preciso sia la dottrina della maternità spirituale e soprannaturale di Maria sia tutto ciò che viene definito da una simile espressione. Il suo pensiero si fonda sull'autorità di Ambrogio e Agostino, i quali – nella dottrina paolina del Corpo mistico di Cristo – identificano il fondamento della maternità spirituale di Maria<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> *Hom. III super Missus est*, 2-3; PL 183, 72.

<sup>14</sup> *In Dominica infra Octavam Assumptionis*, 6; PL 183, 432.

<sup>15</sup> *Ibid.*, II, 7; PL 183, 419.

<sup>16</sup> Si veda l'approfondimento dedicato a queste due fonti patristiche, in particolare la relazione tra la Chiesa e Maria (*typus Ecclesiae*), *ivi* pp. 105-106; 112-115.

L'Abate di Clairvaux non esita ad andare oltre le "due colonne" sulle quali fonda la propria teologia, giungendo a presentare Gesù come nostro fratello per opera di Maria: «Forse temi anche di avvicinare Gesù? Ma è tuo fratello e carne tua, in tutto provato, meno che nel peccato (*Eb* 4, 15), per essere misericordioso (*Eb* 2, 17) verso di te. Questo fratello te lo ha dato Maria»<sup>17</sup>.

Cristo e i cristiani sono, dunque, fratelli. Essendo fratelli, hanno una medesima Madre: Maria, la quale, divenendo fisicamente, a livello naturale, Madre di Cristo, è divenuta spiritualmente, a livello soprannaturale, Madre di tutti i cristiani. In altri termini: generando fisicamente, a livello naturale, il Capo (Cristo), ha generato anche spiritualmente tutti i membri mistici di Cristo, i cristiani. La Vergine appare, quindi, come Madre del Cristo totale<sup>18</sup>, capo e membra, ossia come Madre universale.

Da questa maternità di Maria sia verso Cristo sia verso i cristiani, Bernardo deduce l'efficacia della sua intercessione per noi: «il nostro pellegrinaggio – afferma – ha mandato avanti la nostra avvocata che, quale madre del giudice e madre di misericordia, tratterà con efficace preghiera gli interessi della nostra salvezza»<sup>19</sup>.

Si tratta, perciò, di una "maternità di grazia", non di una "maternità di natura"; di una maternità soprannaturale, non di una maternità naturale. Nel Medioevo pochi autori come Bernardo hanno illustrato questo mistero. È noto il parallelismo antitetico tra l'antica e la nuova Eva, tra le due grandi madri dell'umanità. Rivolto all'antica Eva, il Monaco di Clairvaux così la redarguisce: «Tu hai infestato

---

<sup>17</sup> *In nativitate B. Mariae*, 7; PL 183, 441: «Frater tuus est et caro tua, factus per omnia absque peccato, ut misericors fieret. Hunc tibi fratrem Maria dedit».

<sup>18</sup> Cfr. AUGUSTINUS, *Sermo Denis*, XXV, 7; *Miscellanea Agostiniana*, p. 163: «Christus totus caput et corpus».

<sup>19</sup> *In Assumptione B. Mariae*, I, 1; PL 183, 415: «Tanquam Iudicis mater, et mater misericordiae, suppliciter et efficaciter salutis nostrae negotia pertractabit».

tutta la tua posterità»<sup>20</sup>. Rivolto a Maria, la *nuova Eva*, invece esclama: «O Vergine mirabile e degna di ogni lode! O donna straordinariamente venerabile e meravigliosa al di sopra di ogni altra, che hai riparato al male commesso dai progenitori, che hai trasmesso una vita nuova ai loro discendenti!»<sup>21</sup>. Come l'antica Eva aveva dato ad Adamo *il frutto piacevole che nascondeva la morte* e che uccise, a livello soprannaturale, Adamo e tutta la posterità, così la nuova Eva, Maria, ha dato all'uomo infetto *il frutto di vita*, che ha *restituito la vita* perduta.

Un danno veramente immenso – scrive Bernardo –, dilettissimi, ci hanno provocato un solo uomo e una sola donna: ma, grazie a Dio, un solo uomo e una sola donna hanno restaurato ogni cosa, e non senza un grande profitto di grazia [...]. Così, veramente, il prudentissimo Artefice non ha spezzato quello che era già incrinato (*Is* 42, 3; *Mt* 12, 20), ma lo ha totalmente rifatto più idoneo e ha poi formato per noi il nuovo Adamo dal vecchio, e ha trasformato Eva in Maria. In verità, sarebbe potuto bastare Cristo, perché anche ora tutto quello che ci occorre ci viene da lui (*2 Cor* 3, 5); ma non era cosa buona per noi che l'uomo fosse solo (*Gn* 2, 18). Era conveniente che tutti e due i sessi cooperassero alla nostra redenzione, così come ambedue erano stati corresponsabili della nostra rovina [...]. Veramente crudele fu Eva, per mezzo della quale l'antico serpente inoculò il veleno mortale anche all'uomo; ma fedele fu Maria, che procurò agli uomini come alle donne l'antidoto della salvezza. Quella, infatti, fu artefice di seduzione, questa di propiziazione: quella ispirò la prevaricazione, questa portò la redenzione<sup>22</sup>.

#### 4.2.2. *I tre compiti della Madre*

Per Bernardo Maria:

<sup>20</sup> *In festo omnium Sanctorum*, I, 10; PL 183, 45: «Veneno pessimo, nequissimo, videlicet vitio, totam infecisti posteritatem tuam».

<sup>21</sup> *Hom. II super Missus est*, 3; PL 183, 63: «O feminam singulariter venerandam, super omnes feminas admirabilem, parentum reparatricem, posterorum vivificatricem!».

<sup>22</sup> *In Dominica infra Octavam Assumptionis*, 1-2; PL 183, 429-430.

1. dà all'umanità la vita della grazia in Cristo, la sua stessa sorgente;
2. ha cura di essa;
3. insegna a vivere in modo cristiano a ogni uomo.

1. *Maria dà all'umanità la vita della grazia.* «Per te, infatti, si è riempito il cielo, si è svuotato l'inferno, furono restaurate le rovine della celeste Gerusalemme e la vita perduta ritornò ai miseri in attesa»<sup>23</sup>. Si tratta, qui, della *quaestio* teologica della mediazione mariana, tema conduttore del sermone *De aquaeductu*.

La vita di ogni uomo è Cristo: solamente vivendo in lui possiamo vivere la sua vita divina. Maria è colei che permette di incorporarci a Cristo: «Il Signore ti diede Cristo per mezzo di Maria, affinché tu fossi risanato [...]. Poiché tu eri indegno di riceverlo, fu dato a Maria, affinché tu ricevessi da ella tutto ciò che hai: essendo ella madre, generò per te Dio»<sup>24</sup>.

Analizziamo altre due sezioni testuali, contenute nel terzo *Sermone per l'Annunciazione*:

1) [...] il vero Dio e vero Figlio di Dio si è incarnato. Ma in vista di quale guadagno? Perché fossimo arricchiti per la sua povertà e fossimo sollevati per la sua umiltà; venissimo esaltati dal suo farsi inferiore e unendoci a Dio mediante la sua incarnazione, cominciammo a essere un solo spirito con lui (*I Cor 6, 17*)<sup>25</sup>.

2) Non temere, Maria, perché hai trovato grazia presso Dio (*Lc 1, 30*). Quanta grazia? Una grazia piena, una grazia singolare. Singolare o generale? L'una e l'altra, senza dubbio. Perché la grazia è piena, e sia singolare, sia generale. Ripeto, sia singolare, sia generale: tu sola,

<sup>23</sup> *In Assumptione B. Mariae*, IV, 8; PL 183, 429.

<sup>24</sup> *In vigilia Nativitatis Domini*, III, 10; PL 183, 99-100: «[Deus] dedit tibi Christum per Mariam propter sanitatem [...]. Sed quia indignus eras cui donaretur, datum est Mariae, ut per illam acciperes quidquid haberes: quae per hoc quod mater est, genuit tibi Deum».

<sup>25</sup> *In festo Annuntiationis B. Mariae Virginis*, III, 8; PL 183, 396: «[...] eius incarnatione adhaerentes Deo, incipiamus unus esse spiritus cum eo [...]».

fra tutti, hai trovato grazia. Grazia singolare perché tu sola ne ricevesti la pienezza; grazia generale perché dalla sua pienezza (*Gv* I, 16) tutti ne ricevono<sup>26</sup>.

La vita soprannaturale della grazia viene data all'umanità da Dio attraverso la Vergine, Madre nostra. Maria è la «la ritrovatrice della grazia, la genitrice della vita, la madre della salvezza (*benedicta inventrix gratiae, genitrix vitae, mater salutis*)»<sup>27</sup>.

2. *Maria ha cura della vita della grazia.* Oltre a dare la vita della grazia, Maria, quale madre amorosa, ha cura di essa, adoperandosi per difenderla e farla sviluppare. Ciò si compie nell'ordine soprannaturale della grazia. Si fa e si può fare soltanto mediante le grazie attuali, le quali, come afferma esplicitamente Bernardo, passano tutte, per volontà di Dio, attraverso le mani di Maria: «Veneriamo, dunque, con tutto l'impeto del nostro cuore, dei nostri affetti, dei nostri desideri, Maria: così vuole colui che tutto volle che noi avessimo per mezzo di Maria. Questa, ripeto, la sua volontà, ma per il nostro bene»<sup>28</sup>.

Nel terzo sermone *nella Vigilia del Natale del Signore*, Bernardo afferma esplicitamente: «poiché ha voluto che non avessimo nulla da Dio che non passasse prima dalle mani di Maria (*quia nihil nos Deus habere voluit, quod per Mariae manus non transiret*)»<sup>29</sup>. Nel celebre *Respice stellam*, esorta,

<sup>26</sup> *Ibid.*: «[...] De ipsa plenitudine accipiant universi».

<sup>27</sup> *In Adventu Domini*, II, 5; PL 183, 43.

<sup>28</sup> *In nativitate B. V. Mariae*, 7; PL 183, 441: «Sic est voluntas eius qui totum nos habere voluit per Mariam».

<sup>29</sup> *In vigilia Nativitatis Domini*, 10; PL 183, 99-100: «[Deus] dedit tibi Christum per Mariam propter sanitatem. In prima remedium est, quia ex Deo et homine cataplasma confectum est, quod sanaret omnes infirmitates tuas [...]. Sed quia indignus eras cui donaretur, datum est Mariae, ut per illam, acciperes quidquid haberes: quae per hoc quod mater est, genuit ibi Deum: per hoc quod virgo est, exaudita pro reverentia sua in causa tua et totius generis humani. Si sola mater esset, sufficeret ei ut salvaretur per filiorum generationem: si sola virgo sufficeret sibi; nec benedictus fructus ventris eius, mundi pretium esset. Cum ergo in prima sit remedium, in secunda adiutorium est; quia nihil nos Deus habere voluit, quod per Mariae manus non transiret».

poi a invocare Maria nei pericoli, nelle angustie e nelle necessità e a impetrare il soccorso della sua preghiera<sup>30</sup>.

Bernardo attribuisce a Maria tre pericopi neotestamentarie, riferite a Cristo da san Paolo e dal Vangelo di Giovanni, sottolineando così il suo ruolo di Mediatrix:

E infine, ella si è fatta tutto a tutti (1 Cor 9, 22), si ritenne debitrice di carità illimitata ai sapienti come agli ignoranti (Rm 1, 14). Apre a tutti il suo cuore misericordioso, affinché tutti ne ricevano dalla sua pienezza (Gv 1, 16): lo schiavo riceva la libertà, il malato la guarigione, chi è triste il conforto, il peccatore il perdono, il giusto la grazia, l'angelo la gioia; infine tutta la Trinità riceva la gloria, la persona del Figlio la natura della carne umana, così che nessuno sfugga al calore del suo [cuore misericordioso]<sup>31</sup>.

3. *Maria mediatrix tra il Creatore e le creature.* Per primo Bernardo ha fornito una trattazione completa sul tema della mediazione di Maria. *Mediatrix nostra*, "mediatrice nostra", chiama la Vergine nel secondo *Sermone di Avvento*<sup>32</sup>. Nel secondo *Sermone sull'Assunzione* sottolinea come Maria sia la nostra Mediatrix, perché per mezzo di lei abbiamo ricevuto la misericordia di Dio e accolto nelle nostre case il Signore Gesù. L'Abate di Clairvaux sta commentando un passo del Vangelo di Luca (10, 38)<sup>33</sup> in cui Gesù visita le sorelle Marta e Maria di Betania; è la pericope in cui si legge: «Gesù entrò in un villaggio (*castellum*)», che richiama spiritualmente il luogo armato del principe di questo mondo.

Donna beata – scrive –, ripeto, la cui casa, dopo aver ricevuto il Salvatore, fu trovata pulita, ma non vuota, a meno che si dica vuota colei che l'angelo saluta piena di grazia. E non solo questo; l'angelo afferma anche che in lei scenderà lo Spirito Santo. E perché, se non per riem-

<sup>30</sup> Cfr. *Hom. II super Missus est*, 17 -; PL 183, 70-71.

<sup>31</sup> *In Dominica infra Octavam Assumptionis*, 2; PL 183, 430.

<sup>32</sup> Cfr. *In Adventu Domini*, 5; PL 183, 43.

<sup>33</sup> «Mentre erano in cammino, entrò in un villaggio e una donna, di nome Marta, lo ospitò» [*N.d.C.*].

pirla in sovrabbondanza? E perché, se non affinché, già ripiena dello Spirito Santo che scende su di lei, per la nuova venuta dello stesso Spirito ella diventasse per noi sovrappiena donatrice? [...]. È la nostra mediatrice, è attraverso di lei che abbiamo avuto la tua misericordia, o Dio; è per mezzo suo che anche noi abbiamo potuto accogliere nelle nostre case il Signore Gesù. Infatti, per ciascuno di noi c'è un castello e una casa; e la Sapienza bussava alla porta di ciascuno di noi: se qualcuno apre, entrerà e cenerà con lui<sup>34</sup>.

Vengono richieste due condizioni perché un termine possa essere definito “mediatore”:

1) che stia in mezzo a due estremi: la *ratio medii*, ossia la mediazione ontologica;

2) che congiunga i due estremi: l'*officium coniungendi*, ovvero la mediazione morale.

Queste due qualità convengono a Cristo e a Maria. A Cristo come mediatore principale, necessario, per se stesso sufficiente; a Maria come mediatrice secondaria, accessoria, per se stessa insufficiente.

Consideriamo una sezione testuale del *Sermone per la domenica fra l'Ottava dell'Assunzione*:

In verità – si legge –, sarebbe potuto bastare Cristo, perché anche ora tutto quello che ci occorre viene da lui; ma non era cosa buona per noi che l'uomo fosse solo (*Gn* 2, 18). Era conveniente che tutti e due i sessi cooperassero alla nostra redenzione, così come ambedue erano stati corresponsabili della nostra rovina<sup>35</sup>.

Anche a Maria, come a Cristo, compete una posizione media tra i due estremi, tra Dio e l'uomo. Bernardo sostiene, infatti, che Cristo ha operato la nostra salvezza nel centro della terra (*in medio terrae*), ossia «nel grembo della Vergine, alla quale questo nome conviene in modo mirabile». Di conseguenza, tutta la terra gravita verso Maria: «Verso di lei, come verso il centro [...] si rivolgono gli abi-

<sup>34</sup> *In Assumptione B. Mariae*, II, 2; PL 183, 417-418. Cfr. *Sermo De aqueductu*; PL 183, 437-448.

<sup>35</sup> *In Dominica infra Octavam Assumptionis*, I; PL 183, 429.

tatori del cielo e degli inferi [...] tutti coloro che furono, che sono e che saranno»<sup>36</sup>. Maria, dunque, partecipa della centralità di Cristo; per questo motivo, sta in mezzo, quale mediatrice, tra Dio e l'uomo. Oltre a stare in mezzo tra i due estremi, Maria coopera con Cristo all'*unione* dei due estremi per conciliarli, essi che erano divisi a causa della colpa dei progenitori dell'umanità, Adamo ed Eva. In tutta l'opera della redenzione, accanto a Gesù Cristo quale unico Mediatore, Bernardo pone sempre come mediatrice Maria.

#### A) IL "FIAT" CORREDENTIVO

L'inizio della redenzione dell'umanità coincide con la venuta di Cristo, l'uomo-Dio redentore, ossia con l'incarnazione del Verbo nel seno purissimo di Maria. Dio ha voluto che l'incarnazione dipendesse dal libero consenso di Maria. È un tema che abbiamo già considerato in riferimento al voto di verginità di Maria, dipendente dalla fonte agostiniana<sup>37</sup>.

#### B) L'OFFERTA DELLA VITTIMA

Oltre a consentire che venisse al mondo la Vittima del nostro riscatto, Maria, con il suo libero consenso, offrì questa vittima, dapprima, simbolicamente, nella Purificazione

---

<sup>36</sup> *In festo Pentecostes*, II, 4; PL 183, 327: «Christus ergo ibi primum medicinam apposuit, ubi primus vulneri patebat locus: et substantialiter utero Virginis illapsus, de Spiritu sancto conceptus est [...]. Et tunc iam operabatur salutem nostram in medio terrae, in utero videlicet Virginis Mariae, quae, mirabili proprietate, terrae medium appellatur. Ad illam, enim, sicut ad medium, sicut ad arcam Dei, sicut ad rerum causam, sicut ad negotium saeculorum, respiciunt et qui in coelo habitant, et qui in inferno, et qui nos praecesserunt, et nos qui sumus, et qui sequentur, et nati natorum, et qui nascerentur ab illis [...]. Genitrix Dei, domina mundi, regina coeli [...]. In te enim angeli laetitiam, iusti gratiam, peccatores veniam inveniunt [alias invenierunt] in aeternum. Merito in te respiciunt oculi totius creaturae, quia in te, et per te, et de te benigna manus Omnipotentis quidquid creaverat recreavit».

<sup>37</sup> Cfr. *Hom. IV super Missus est*, 8; PL 183, 83-84.

(*sacrificio mattutino*) e, in seguito, realmente, ai piedi della croce (*sacrificio vespertino*).

Prendiamo in considerazione il *Sermone per la Purificazione*:

Oggi celebriamo la Purificazione della Beata Vergine Maria, avvenuta, secondo la legge di Mosè, quaranta giorni dopo la nascita del Signore. Nella Legge, infatti, era prescritto che una donna, la quale, ricevuto il seme, avesse dato alla luce un figlio, fosse considerata come immonda per sette giorni, e che all'ottavo il fanciullo fosse circonciso; quindi ella, tutta intenta alla sua abluzione e purificazione, si astenesse per trentatré giorni dall'entrare nel tempio. Trascorsi questi giorni, doveva offrire a Dio il figlio con doni. Chi non vede subito, soltanto a riflettere sul motivo di tale prescrizione, come tale precetto non riguardasse per niente la madre di Dio? Pensa, infatti, se Mosè, che dichiarava immonda la donna che avesse partorito un figlio, non avrebbe tremato, come di pronunciare la più orrenda bestemmia contro la madre del Signore, se l'avesse messa alla pari con le altre donne! Per questo egli aggiunge quell'espressione: "dopo aver ricevuto il seme". Che, del resto, se non avesse previsto che la Vergine avrebbe concepito senza ricevere il seme virile, che bisogno ci sarebbe stato di menzionare questo? È chiaro, dunque, che una tale legge non riguarda la madre del Signore, la quale ha partorito il Figlio divino concependo in modo soprannaturale, come aveva già predetto il profeta Geremia, affermando che il Signore avrebbe fatto una cosa nuova sulla terra. E quale? *Una donna circonderà l'uomo* (Ger 31, 22). Ella diverrà madre di un uomo non per opera di un uomo, e lo concepirà non secondo la legge comune, ma, intatta e illibata, lo chiuderà nel suo grembo, cosicché all'entrare e all'uscire del Signore, ella, la porta orientale, rimarrà sempre chiusa, secondo la predizione di un altro profeta (Ez 44, 2). Pensa, dunque, se l'animo della Vergine non poteva a ragione provare in proposito ripugnanza ed esclamare: "Che bisogno ho di purificazione? Perché dovrei astenermi dall'entrare nel tempio io, il cui grembo, senza opera dell'uomo, è divenuto tempio dello Spirito Santo? Perché non dovrei entrare nel tempio io, che ho dato alla luce il Signore del tempio stesso? Nel mio concepimento e nel

mio parto non c'è stata ombra di impurità, niente di illecito che debba essere espiato, dal momento che il frutto di esso è colui che è la fonte della purezza, venuto a operare la purezza, venuto a operare la purificazione dei peccati. Che cosa, dunque, può trovare da purificare questo rito legale in me, che, in forza del mio stesso parto immacolato, sono resa purissima?». Senza dubbio, o beata Vergine, senza dubbio tu non hai il più lontano bisogno di essere purificata. Però, rifletti: e il Figlio tuo aveva forse bisogno di essere circonciso? Come tu sei del tutto singolare tra tutte le donne, così lo è il tuo figlio tra i bambini. Non di meno egli ha voluto essere circonciso. Come, dunque, non vorrebbe egli, a maggior ragione, essere offerto? Offrilo, dunque, o Vergine tutta santa, il diletto tuo figlio, e presenta anche al Signore il frutto benedetto del tuo seno! Offri per la riconciliazione di noi tutti lui, che è l'ostia santa, gradita a Dio. Quanto volentieri Dio Padre accetterà quest'offerta nuova e l'ostia preziosissima, di cui Egli stesso ha detto: *Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto* (Mt 3, 17). Tuttavia, questa offerta, o fratelli, sembra abbastanza delicata, poiché il bambino viene presentato al Signore e, riscattato con dei volatili, viene subito riportato a casa. Ma verrà il giorno, in cui egli non sarà offerto nel tempio, né tra le braccia di Simeone, ma fuori dalla città, sul patibolo della croce! Verrà il giorno, in cui non sarà riscattato con il sangue altrui, ma riscatterà gli altri con il proprio sangue, perché Dio Padre lo ha mandato a redimere il suo popolo. Il sacrificio avverrà allora la sera mentre questo è il sacrificio mattutino. Questo è più sereno, ma quello sarà più pieno, perché questo è all'inizio della sua vita, quello, invece, avverrà quando egli sarà arrivato alla pienezza dell'età virile. All'uno e all'altro si può applicare quella predizione del profeta: *Egli è stato offerto perché ha voluto* (*Oblatus est, quia ipse voluit*) (Is 53, 7). Anche ora, infatti, nella purificazione, è stato offerto, non già perché fosse costretto a osservare questo rito, ma perché ha voluto; ma anche sulla croce è stato immolato, non per qualche sua colpa da espiare né perché gli ebrei ve lo potessero costringere, ma perché lo ha voluto<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> In *Purificatione Beatae Mariae*, III, 1-2; PL 183, 369-370: «Pu-

rificationem beatae Mariae Virginis hodie celebramus, quae secundum legem Moysi facta est, transactis a nativitate Domini quadraginta diebus. In lege enim scriptum erat, ut mulier quae, suscepto semine, peperisset filium, immunda esset septem diebus, et octava die circumcidetur puer: dehinc ablutioni et purificationi intenta, abstineret ab ingressu templi triginta tribus diebus: quibus expletis, offerret filium Domino cum muneribus. Sed quis non advertat in ipso sententiae huius initio, liberam omnino matrem Domini ab hoc praecepto? Putas enim quia dicturus Moyses mulierem, quae peperisset filium, immundam esse, non timuerit super matre Domini blasphemiae crimen incurrere, et idcirco praemisit, suscepto semine? Alioquin nisi parituram praevidisset sine semine Virginem, quae necessitas erat de suscepto semine fieri mentionem? Patet itaque quod lex ista matrem Domini non includit, quae non suscepto semine filium peperit, sicut praedictum erat per Jeremiam, quia novum faceret Dominus super terram. Quaeris quod novum? Mulier, inquit, circumdabit virum. Non ab altero viro virum suscipiet, non humana lege concipiet hominem; sed intra viscera intacta et integra virum claudet: ita sane ut intrante et exeunte Domine, iuxta alium prophetam, porta orientatis clausa iugiter perseveret. Putas ergo, non poterat moveri animus eius, et dicere: Quid mihi opus purificatione? cur abstinenceam ab ingressu templi, cuius uterus nesciens virum, templum factus est Spiritus sancti? cur non ingrediar templum, quae peperit Dominum templi? Nihil in hoc conceptu, nihil in partu impurum fuit, nihil illicitum, nihil purgandum; nimirum cum proles ista fons puritatis sit, et purgationem venerit facere delictorum. Quid in me legalis purificet observatio, quae purissima facta sum ipso partu immaculato? Vere, o beata Virgo, vere non habes causam, nec tibi opus est purificatione. Sed nunquid filio tuo opus erat circumcisione? Esto inter mulieres tanquam una earum; nam et filius tuus sic est in numero puerorum. Circumcidi voluit, et non multo magis velit offerri? Offer filium tuum, Virgo sacrata, et benedictum fructum ventris tui Domino repraesenta. Offer ad nostram omnium reconciliationem hostiam sanctam, Deo placentem. Omnino acceptabit Deus Pater oblationem novam, et pretiosissimam hostiam, de qua ipse ait: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui. Sed oblatio ista, fratres, satis delicata videtur, ubi tantum sistitur Domino, redimitur avibus, et illico reportatur. Veniet, quando non in templo offerretur, nec inter brachia Simeonis, sed extra civitatem inter brachia crucis. Veniet, quando non redimetur alieno, sed alios redimet sanguine proprio, quia redemptionem eum misit Deus Pater populo suo. Illus erit sacrificium vespertinum, istud est matutinum. Istud quidam fecundius, sed illud plenius. Istud enim tempore nativitatis, illud iam in plenitudine aetatis. De utroque tamen potes accipere quod propheta praedixit: Oblatus est, quia ipse voluit. Nam et modo oblatus est, non quia opus habuit, non quia sub legis edicto fuit, sed quia ipse voluit; et in cruce nihilominus oblatus est, non quia meruit, non quia Judaeus potuit, sed

Riferendosi a questo brano, René Laurentin<sup>39</sup> non esita a riconoscere in Bernardo il promotore di un orientamento verso “l’oblazione sacrificale” di Maria. L’Abate di Clairvaux si ispira, qui, ad Ambrogio Autperto e Fulberto di Chartres, due fonti privilegiate della sua teologia.

Nella purificazione, Cristo, l’uomo-Dio Redentore, viene considerato come esistente già nella condizione di ostia; il Padre gradisce l’offerta che gli viene fatta da Maria. Bernardo opera una sintesi nuova, allorché, partendo dal termine “offer” («Offer Filium tuum, Virgo sacrata»<sup>40</sup>), dichiara con audacia: «Offri il tuo Figlio, o Vergine santa [...]. Offri per la riconciliazione di noi tutti l’ostia santa, ben accetta a Dio. Il Padre accetterà pienamente la *nuova oblazione*, l’ostia preziosissima»<sup>41</sup>. Novità originale, in Bernardo, il quale pone l’oblazione mariana in primo piano. Egli scopre così una portata universale della sua offerta per la redenzione del mondo (*ad omnium reconciliationem*) e sottolinea il significato sacrificale, unitamente all’altissimo valore di questa *nuova oblazione* (*hostiam sactam, Deo placentem [...] oblationem novam et pretiosissimam hostiam*). Bernardo indica i titoli che designano Maria nell’atto stesso in cui si compie questa offerta: è persona consacrata (*Virgo sacrata*) e l’ostia, Cristo, le appartiene come *frutto benedetto del suo seno*.

Questo brano, il cui influsso fu significativo e duraturo nella storia della teologia cattolica, presenta il sacrificio della Presentazione come anticipazione di quello del Calvario. L’offerta è sempre espressa da un verbo passivo: “Egli è offerto” da Maria, colei che – nel contesto precedente – aveva offerto il sacrificio del mattino.

---

quia ipse voluit. Voluntarie sacrificabo tibi, Domine, quia voluntarie oblatus es pro mea salute, non pro tua necessitate».

<sup>39</sup> R. LAURENTIN, *Marie, l’Église et le Sacerdoce*, P. Lethielleux Edit., Paris 1952, pp. 140-143.

<sup>40</sup> *In Purificatione Beatae Mariae*, III; PL 183, 370.

<sup>41</sup> *Ibid.*

## C) COOPERAZIONE DIRETTA O INDIRETTA ALLA REDENZIONE OGGETTIVA

La critica si è divisa di fronte ai testi di san Bernardo relativi alla mediazione di Maria nella Redenzione oggettiva, ossia nell'acquisto di tutte le grazie della Redenzione. La questione sulla quale si sono evidenziate tesi discordanti è stata, in sintesi, questa: l'Abate di Clairvaux intende la mediazione come *indiretta*, in quanto la Vergine si è limitata a dare all'umanità il Redentore, il quale solo per i suoi meriti ci ha redento, oppure come *diretta*, in quanto ha cooperato anch'ella a redimere il mondo con i propri meriti?

Riteniamo corretto propendere per la seconda tesi: Bernardo ha affermato la collaborazione diretta di Maria alla redenzione *oggettiva*.

Egli sottolinea la riparazione compiuta da Maria al peccato della progenitrice: «Corri, dunque, Eva da Maria; corri, madre, dalla figlia. Questa risponderà per la madre, le laverà la vergogna, riparerà per lei presso il Padre, giacché, se l'uomo è caduto per colpa di una donna, non si rialzerà se non per merito di un'altra donna»<sup>42</sup>.

## D) MEDIAZIONE DI MARIA NELLA REDENZIONE SOGGETTIVA

Conseguenza della mediazione di Maria nella redenzione oggettiva, ossia nell'*acquisto* di tutte le grazie, è la mediazione nella redenzione soggettiva, ovvero nella *distribuzione* di tutte le grazie.

Bernardo ha cura di sottolineare che Dio ha voluto servirsi di Maria come di un acquedotto attraverso il quale far giungere fino a noi le sue grazie: «era certamente capace di infondere nelle nostre anime qualunque grazia anche senza

---

<sup>42</sup> *Hom. I super Missus est*, 2; PL 183, 62: «Curre, Eva, ad Mariam; curre, mater, ad filiam: filia pro matre respondeat, ipsa matris opprobrium auferat, ipsa Patri pro matre satisfaciat: quia ecce si vir cecidit per feminam, iam non erigitur nisi per feminam [...] o feminam singulariter venerandam [...] parentum reparatricem!».

questo acquedotto, ma egli volle provvederci di questo mezzo»<sup>43</sup>. Asserisce in termini categorici: «Veneriamo, dunque, con tutto l'impeto del nostro cuore, dei nostri affetti, dei nostri desideri, Maria: così vuole colui che tutto volle che noi avessimo per mezzo di Maria. Questa, ripeto, la sua volontà, ma per il nostro bene»<sup>44</sup>.

Questo concetto è ribadito in tre passi paralleli:

1) Dio ha voluto che nulla avessimo che non passasse attraverso le mani di Maria<sup>45</sup>.

2) [Maria] apre a tutti il suo cuore misericordioso affinché tutti ne ricevano dalla sua pienezza: lo schiavo riceva la libertà, il malato la guarigione, chi è triste il conforto, il peccatore il perdono, il giusto la grazia, l'angelo la gioia<sup>46</sup>.

3) Se vi è qualcuno che, nelle sue necessità, ti ha invocato e ricordi di non essere stato esaudito, questi, o Vergine beata, non parli della tua misericordia<sup>47</sup>.

All'affermazione, poi, dell'universalità, Bernardo aggiunge quella della necessità<sup>48</sup>:

[Dio] depose in lei la pienezza di ogni bene: affinché noi sappiamo che ogni motivo di speranza, ogni motivo di grazia e ogni motivo di salvezza ci vengono da lei che sta vicina a Dio, dispensatrice di ogni delizia [...]. Togli pure questo sole che illumina il mondo: e il giorno, dove andrà a finire? Togli Maria, questa stella del mare, mare particolarmente grande e immenso: e che cosa ci rimarrà se non nebbia e ombre di morte e tenebre fittissime?<sup>49</sup>

<sup>43</sup> *In nativitate B. V. Mariae*, 18; PL 183, 448.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 7; PL 183, 441.

<sup>45</sup> *In vigilia Nativitatis Domini*, III, 10; PL 183, 100: «Quia nihil nos Deus habere voluit, quod per Mariae manus non transiret».

<sup>46</sup> *In Dominica infra Octavam Assumptionis*, 2; PL 183, 430.

<sup>47</sup> *In Assumptione B. Mariae*, IV, 8; PL 183, 428.

<sup>48</sup> Si veda, su questo tema, il contributo di P. LODO, *La mediación de María Santísima según la mente de san Bernardo*, «Regina Mundi» 11 (1962), pp. 16-22; 89-104.

<sup>49</sup> *In nativitate B. V. Mariae*, 6; PL 183, 441 (cfr. *Respice stellam*).

Nel celebre sermone *De aquaeductu*, infine, Bernardo afferma in modo chiaro la necessità di un acquedotto, Maria appunto, che conduca l'acqua della grazia, dalla fonte (Cristo) fino all'umanità<sup>50</sup>.

### 4.3. Maria Regina dell'universo

Sono frequenti, in Bernardo, i titoli attribuiti alla Vergine: "Signora", "Regina", "Regina del mondo", "Regina dei cieli", "Regina nostra", "Regina singolare", "Regina potentissima". Sono titoli che esprimono in modo vivido ed efficace la regalità di Maria.

Scrivendo l'Abate di Clairvaux, utilizzando la citazione di una pericope del *Cantico dei Cantici* (3, 1: «Uscite, o figlie di Sion, a vedere il re Salomone incoronato del diadema con cui l'ha cinto sua madre»): «Avvicinatevi di più per contemplare la Regina incoronata del diadema con cui l'ha cinto suo figlio»<sup>51</sup>. Il fondamento di quel diadema è, dunque, la maternità divina: la madre del Re, di Cristo, non può che essere Regina.

La maternità divina ha dato alla Vergine il dominio su tutte le realtà esistenti. Tutte sono state create *in e per* Cristo, ma – secondariamente – anche per Maria: «A lei [...] come a causa di tutte le cose [...] guardano gli abitanti del cielo e degli inferi»<sup>52</sup>.

Nel *Sermone per la domenica fra l'Ottava dell'Assunzione*, Bernardo si dilunga sulla descrizione della «bellezza di quelle stelle dalle quali risulta il diadema regale di Maria»<sup>53</sup>. È una condizione che sorpassa le capacità umane di descrivere la disposizione armonica di questa «corona di dodici stelle» (*Ap* 12, 1), le dodici prerogative di grazia con le quali Maria fu singolarmente adornata<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Cfr. *Sermo in nativitate B.V. Mariae*, 3 -II; PL 183, 440-444.

<sup>51</sup> *In Dominica infra Octavam Assumptionis* 6; PL 183, 432.

<sup>52</sup> *In festo Pentecostes*, II, 4; PL 183, 328.

<sup>53</sup> PL 183, 432-433.

<sup>54</sup> Cfr. *Ibid.*, 7ss; PL 183, 432ss.

## Capitolo V I privilegi di Maria

### 5.1. L'Immacolata

Appare evidente a chiunque come Bernardo non abbia mai affermato *esplicitamente* l'Immacolata Concezione. Quest'ultima, infatti, secondo la Bolla dogmatica *Ineffabilis Deus*<sup>1</sup> di Pio IX (8 dicembre 1954), comporta la *preservazione* della Vergine dalla colpa originale, che avrebbe *dovuto* contrarre a causa della sua naturale discendenza da Adamo. Implica perciò due nozioni che mancavano a Bernardo e, in genere, agli scrittori a lui coevi, ossia la nozione di *preservazione* dalla colpa (in opposizione a quella di liberazione) e la nozione di *debito* di contrarre il peccato (in opposizione alla contrazione di fatto, ossia alla «fondazione della colpa contratta»<sup>2</sup>). Se a causa della mancata percezione, per lo meno chiara, delle due suddette distinzioni l'Abate di Clairvaux non fu in grado di affermare, in modo esplicito, il singolare privilegio della Immacolata Concezione, è necessario riconoscere che, per l'identica causa, egli non fu neppure in grado di negare, in modo esplicito, un tale singolare privilegio. In Bernardo non si trova né affermazione né negazione esplicita del dogma dell'Immacolata, poiché non lo conobbe nei suoi veri e precisi termini. Tanto più che nel secondo discorso sull'Assunzione, pare che dia come dubbia, da parte di Maria, la contrazione della colpa originale. Afferma infatti: «se la contrasse, bisognerebbe ammettere per lo meno che sia stata mondata come Geremia»<sup>3</sup>. Se, poi, dall'affermazione o dalla

---

<sup>1</sup> Cfr. DS 2800-2804 [N.d.C.].

<sup>2</sup> *In Assumptione B. Mariae*, 8; PL 183, 420: «Cum omnimodis constet, ab originali contagio sola gratia *mundatam* esse Mariam».

<sup>3</sup> *Ibid.*: «Quod si originale a parentibus maculam traxit, sed minus ac Jeremia sanctificatam in utero, aut non magis ac Joannes Spiritu

negazione *esplicita* passiamo all'affermazione o negazione *implicita*, il giudizio sulla tesi di Bernardo su tale argomento è ben diverso. Egli, infatti, si esprime in modo da negare, implicitamente, il singolare privilegio di Maria quale è stato definito da Pio IX. È sufficiente a provarlo il fatto che il *Doctor Mellifluus* non ha posto alcuna differenza specifica tra la santificazione di Geremia e di Giovanni il Battista, i quali furono *mondati*, e non *preservati*, dal peccato originale, e Maria. L'unica differenza è nel grado, in quanto Maria ricevette, nella sua santificazione o liberazione dalla colpa originale contratta, una maggiore abbondanza di grazia, efficace a preservarla da qualsiasi peccato attuale. La grazia che ricevette la Vergine nella sua santificazione la liberò, come Geremia e Giovanni il Battista, dalla colpa originale contratta e la preservò da qualsiasi colpa attuale da contrarsi durante la sua vita, a differenza del Battista e di Geremia. Nessuna meraviglia: tale privilegio non si trova *esplicitamente*, ma solo *implicitamente*, nella Sacra Scrittura e nell'antica tradizione dei Padri.

Gli studi di G. M. Raschini hanno, tuttavia, messo in evidenza come non manchino, all'interno degli scritti di Bernardo, espressioni nelle quali può essere reperito, implicitamente, il singolare privilegio dell'Immacolata Concezione. Consideriamone alcune:

1) «Indubbiamente – scrive Bernardo – il Creatore, per farsi uomo e vestire carne umana, dovette scegliersi, o meglio prepararsi, una madre *che non fosse indegna* di lui, e perciò oggetto delle sue compiacenze»<sup>4</sup>. In che modo Maria sarebbe stata “degn” madre del Creatore se fosse stata macchiata, sia pure per un solo istante, dal peccato originale? L'indegnità della Madre non si sarebbe forse riflettuta sul Figlio? In quale modo questa Madre di Dio avrebbe potuto essere “oggetto delle sue compiacenze”, se, sia pure per un solo istante, fosse stata anche Lei, come tutti gli altri, “figlia” dell'ira, ossia nel peccato originale?

---

Sancto repletam credere prohibet pietas christiana».

<sup>4</sup> *Hom. II super Missus est*, 1; PL 183, 61.

2) Afferma Bernardo che Dio «la vuole vergine, perché da Lei, immacolata, doveva nascere l'agnello immacolato, che avrebbe tolto ogni macchia dal mondo»<sup>5</sup>. Si noti la dicitura “la volle vergine”: se la volle vergine di corpo, con maggiore ragione dovette volerla vergine di anima, ossia con un'anima inviolata dalla colpa originale. Si osservi, inoltre, l'avvicinamento tra “l'Immacolato e l'Immacolata”. L'Immacolato, Cristo, fu evidentemente immune da ogni specie di macchia. Altrettanto perciò – sotto pena di svuotare e di neutralizzare il parallelismo – si deve dire di Maria, l'Immacolata. All'Immacolato per antonomasia viene contrapposta l'Immacolata per antonomasia.

3) Esclama Bernardo: «O donna felice, sola benedetta tra le donne! In luogo di essere con esse maledetta, sola esente dalla generale maledizione»<sup>6</sup>. Ponendo in luce quel “sola”, si deve considerare la “generale maledizione” precisamente come quella che è conseguenza della colpa originale, “il peccato del mondo”.

4) Afferma ancora: «In Maria non è dato scorgere, non dico la più lieve penombra o un tratto, sia pure minimo meno splendente, ma neppure un solo punto tepido, o meglio, che non irradi il più ardente calore»<sup>7</sup>. Con tutto questo splendore, senza un solo punto che non sia luminoso, come è possibile conciliare la minima ombra di colpa? Il peccato, infatti, è oscurità, ossia carenza del lume della ragione e della fede, mentre la grazia è luce.

5) L'Abate di Clairvaux ammette esplicitamente l'associazione di Maria corredentrice a Cristo redentore nell'opera della nostra redenzione. In questa associazione è implicita la preservazione di Maria da quella colpa dalla quale ha contribuito a liberarci.

6) Nel *Discorso sulla natività di Maria*, vi è un passo che sembra inconciliabile con la tesi maculista: «In Maria la natura umana fu trovata pura da qualsiasi contaminazio-

---

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *In vigilia Nativitatis Domini*, 3; PL 183, 101.

<sup>7</sup> *In Dominica infra Octavam Assumptionis*, 3; PL 183, 431.

ne»<sup>8</sup>. Suppone perciò che non sia stata mai contaminata dalla colpa, sia originale sia attuale.

In questi e altri passi è difficile non sentire come la mente e il cuore dell'impareggiabile cantore di Maria fossero orientati e protesi verso l'Immacolata, la tutta santa. Il modo stesso con cui concluse la celebre *Lettera 174* – ossia l'appello all'autorità della Chiesa romana – rivela che dovette, per lo meno, prospettarsi alla mente del Santo la possibilità di un lato o di un'ulteriore spiegazione che rendesse accettabile la nuova festa e il privilegio della Concezione Immacolata.

Raschini ritiene di trovare una conferma di questa posizione nell'atteggiamento tenuto dagli amici e dai discepoli del Santo di fronte alla sua sentenza sulla Concezione. A suo avviso, ciò dimostrerebbe che Bernardo non è stato né favorevole né contrario al singolare privilegio della concezione Immacolata, quale è stato definito da Pio IX.

Fin dal principio della sua santificazione, Maria ricevette, secondo Bernardo, una "pienezza di grazia". Commentando le parole dell'Angelo alla Vergine «Hai trovato grazia presso Dio» (*Lc 1, 30*), scrive:

Quanta? Grazia piena, singolare. Singolare soltanto e non anche generale? No, l'una e l'altra senza dubbio, perché piena e appunto singolare perché generale, poiché ella sola l'ha ricevuta a vantaggio di tutti; singolare la grazia di Maria, perché a lei sola è toccata in tale pienezza; generale, perché della sua pienezza tutti quanti ne partecipiamo<sup>9</sup>.

Si tratta perciò di una "pienezza di grazia" tutta propria della vergine, ordinata alla sua singolare missione di Madre, di Mediatrice, di Regina: *plena sibi, superplena nobis*.

---

<sup>8</sup> *In nativitate B. V. Mariae*, 7; PL 183, 441: «Ad Mariam recurre. Pura siquidem humanitas in Maria, non modo pura ab omni contaminatione, sed et pura singularitate naturae».

<sup>9</sup> *In festo Annuntiationis B. Mariae Virginis*, II, 8; PL 183, 396.

Durante la sua vita terrena, due singolari privilegi adornarono dunque la Vergine: una “santità unica” che la rese immune da qualsiasi peccato e adorna di tutte le virtù in sommo grado; il fiore di una verginità perpetua, unita al frutto di una maternità divina. Anche su questi due privilegi di Maria, san Bernardo ha proiettato una luce straordinariamente unica.

Alla missione del tutto singolare affidata da Dio alla Vergine, corrisposero privilegi del tutto singolari, durante l'intero corso della vita terrena della Madonna: era richiesto dalla maternità divina, poiché, secondo quanto afferma Bernardo, «il Creatore degli uomini (*Is* 17, 7), per diventare uomo, volendo nascere da creatura umana, dovette scegliere tra tutte, anzi dovette crearla apposta, una madre che sapeva sarebbe stata degna di lui e a lui gradita»<sup>10</sup>.

Nel corso della sua esistenza terrena, due particolari privilegi adornarono la Vergine: una santità unica (5.2.), che la rese immune da qualsiasi peccato e adorna di tutte le virtù, in sommo grado; una verginità perpetua (5.3.), unita al frutto di una maternità divina.

## 5.2. Santità unica

Maria, a differenza di tutti gli altri uomini, ebbe una *santità unica*, che escluse in lei qualsiasi, benché minima, colpa. Si noti con quali espressioni il *Doctor Mellifluus* enuncia questo principio:

Ella sta al di sopra di qualunque miseria: e qualunque sia la fragilità e la corruzione, ella vi si eleva ben al di sopra, a sublime altezza, e sopra tutte le altre creature, cosicché a buon diritto si dice che la luna sta sotto i suoi piedi (*Ap* 12,1). D'altra parte, non diciamo nulla di straordinario dicendo che la luna sta sotto i piedi di lei che, non dubitiamo minimamente, è stata esaltata al di sopra dei cori angelici, al di sopra dei cherubini e perfino dei serafini [...]. Candidissimo, indubbiamente, ma ricco di calore il manto di questa donna: è tutto fulgore quello che

<sup>10</sup> *Hom. II super Missus est*, 1; PL 183, 61.

vediamo in lei, e nulla, non dico di tenebroso, ma neppure di oscuro o di meno brillante, o di tiepido o di non ferventissimo, può scorgersi in lei. Tutto quello che anche lontanamente sa di stoltezza è sotto i suoi piedi, cosicché lei è assolutamente estranea al numero delle donne sciocche e delle vergini stolte (*Mt 25, 2*)<sup>11</sup>.

La ragione di un tale privilegio si trova nella sovrabbondanza della benedizione che Maria ricevette nella sua prima santificazione, mentre era nel seno materno. Scrive Bernardo:

Io credo che su di lei sia sceso [nella santificazione ricevuta nel seno materno prima ancora di nascere] un più abbondante flusso di santificazione, che non solo benedicesse la sua nascita, ma ne conservasse in seguito la vita immune da ogni peccato, ciò che si crede non sia stato concesso a nessun altro fra i nati di donna<sup>12</sup>.

Oltre a rilevare la ragione di questo singolare privilegio, il *Doctor Marianus* ne rileva anche la grande convenienza: «Era, infatti, conveniente che la Regina delle Vergini, per il privilegio di una santità unica, minasse una vita immune da qualsiasi peccato, poiché, mettendo al mondo il distruttore del peccato e della morte, ella ottenesse a tutti gli uomini il dono della vita e della giustizia»<sup>13</sup>.

E in realtà conveniva alla Regina delle vergini trascorrere una vita esente da ogni peccato per privilegio di eccezionale santità, dato che, generando il distruttore del peccato e della morte, ella aveva impetrato per tutti il dono della vita e della giustizia. Santa è, quindi, la sua nascita, perché l'immensa santità che usciva dall'utero materno l'ha resa santa<sup>14</sup>.

Alla santità unica, l'immunità da qualsiasi colpa, si aggiunge anche l'ornamento di tutte le virtù, in sommo grado.

<sup>11</sup> *In Dominica infra Octavam Assumptionis*, 3-4; PL 183, 431.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Cfr. *Epistola CLXXIV*, 5; PL 182, 334; tr. it.: *Lettere*, pp. 730-731.

«Come un giorno di primavera... la circondano i fiori di rose e i gigli delle convalli (Sir 50, 8)»<sup>15</sup>. Rose e gigli sono il simbolo delle singolari virtù che hanno adornato l'anima della Madre di Dio; «anche tutte le altre virtù, che sembravano comuni, in Maria sono singolari. Quale purezza, anche angelica, può essere paragonata a quella verginità che fu degna di diventare il tabernacolo dello Spirito Santo e la dimora del Figlio di Dio?»<sup>16</sup>.

La carità, regina di tutte le virtù, fu tale anche nel cuore di Maria: «è una freccia eletta dell'amore di Cristo, la quale non solo trafisse, ma anche trapassò l'anima di Maria, in modo che non rimanesse nel suo cuore verginale la minima parte che non fosse riempita dall'amore»<sup>17</sup>.

### 5.3. Perpetua verginità

Oltre al privilegio di una santità unica, Bernardo ha posto in grande rilievo quello di una perpetua verginità. Commentando la pericope neotestamentaria *L'angelo fu mandato a una vergine* (cfr. *Lc* 1, 26-27), sottolinea con queste espressioni la parola *vergine*: «vergine nella carne, nello spirito, nella pratica della vita; vergine quale la descriverà l'Apostolo, *santa nel corpo e nello spirito* (1 *Cor* 7, 34)»<sup>18</sup>. Nessuno prima di Bernardo, e ben pochi, dopo di lui, hanno sostenuto con accenti più sublimi la perpetua verginità di Maria, prima del parto, nel parto e dopo il parto.

<sup>15</sup> *In Dominica infra Octavam Assumptionis*, 7; PL 183, 432.

<sup>16</sup> *In Assumptione B. Mariae*, IV, 6; PL 183, 428.

<sup>17</sup> *Sermo XXIX in Cantica canticorum*, 8; PL 183, 932-933; ed. Leclercq, p. 208: «Est et sagitta sermo Dei vivus et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti, de quo Salvator: *non veni, inquit, Pacem mittere, sed gladium*. Est etiam sagitta electa amor Christi, quae Mariae animam non modo confixit, sed etiam pertransivit, ut nullam in pectore verginali particulam vacuum amore relinqueret, sed toto corde, tota anima, tota virtute diligeret, et esset gratia plena. Aut certe pertransivit eam, ut veniret usque ad nos, et de plenitudine illa omnes acciperemus, et fieret mater caritatis cuius pater est caritas Deus, parturiens et in sole ponens tabernaculum eius, ut Scriptura impleretur quae dicit».

<sup>18</sup> *Hom. II super Missus est*, 4; PL 183, 63.

1) Innanzitutto verginità *prima* del parto. Nel secondo *Sermone per l'Avvento*, Bernardo utilizza la metafora del "fiore di campo" (*flos candidus et rubicundus*), che trova nel *Cantico dei Cantici*, attribuendola a Cristo, lo Sposo divino delle anime (cfr. *Ct* 2, 1):

i campi fioriscono senza l'intervento dell'uomo, senza essere stati né seminati, né arati, né concimati. Ed è così che il grembo della Vergine è fiorito, che le sue viscere immacolate, pure e caste come un prato eternamente fresco, hanno prodotto un fiore, la cui bellezza non può appassire e il cui splendore non si può corrompere<sup>19</sup>.

Cita, per provare questo inaudito prodigio, le due profezie dirette di Isaia (7, 14) e Geremia (31, 22). Un simbolo di questo concepimento verginale, l'Abate di Clairvaux lo riscontra anche nel vello di Gedeone<sup>20</sup> e nella verga di Aronne<sup>21</sup>. Viene, dunque, esaltata la fecondità della casta e integra verginità della Madonna. Scrive:

C'è qualcosa di più grande ancora, che potrai ammirare in Maria: la fecondità unita alla verginità. Da che mondo è mondo, infatti, mai accadde che una donna fosse al tempo stesso madre e vergine<sup>22</sup>.

In una sola cosa ella non ebbe mai, né prima né dopo, altra creatura simile a lei: l'aver avuto la gioia della maternità insieme con l'onore della verginità. *Maria si è scelta la parte migliore* (*Lc* 10, 42). Migliore, senza dubbio: poiché buona è la fecondità coniugale, e migliore però la castità verginale; assolutamente superiore, tuttavia, la fecondità verginale, cioè la verginità feconda. Questo è il privilegio di Maria, che non sarà dato a nessuno, perché *non le sarà tolto* (*Lc* 10, 42). Privilegio singolare, ma anche sempre inenarrabile: affinché nessuno lo possa avere, così come nessuno possa nemmeno parlarne<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> *In Adventu Domini*, II, 4; PL 183, 42.

<sup>20</sup> Cfr. *Hom. II super Missus est*, 7; PL 183, 64.

<sup>21</sup> Cfr. *ibid.*, 6; PL 183, 63.

<sup>22</sup> *Ibid.*, I, 7; PL 183, 59.

<sup>23</sup> *In Assumptione B. Mariae*, IV, 5; PL 183, 428.

2) Verginità, in secondo luogo, *nel* parto. Afferma Bernardo:

Dio [...] che in cielo glorificherà la Madre sua in maniera specialissima, ancor prima, sulla terra, si fece premura di prevenirla con grazia singolare, in modo che ella potesse in maniera ineffabile concepire rimanendo intatta e partorire restando integra. D'altra parte, era conveniente che Dio nascesse soltanto in questo modo, cioè da una vergine; ed era altrettanto conveniente che una vergine non dovesse partorire che Dio<sup>24</sup>.

Commentando, inoltre, la pericope evangelica «Benedetta tu fra le donne» (*Lc* 1, 28), scrive:

Tu sei benedetta fra le donne perché tu sei sfuggita a quella universale maledizione per la quale fu detto: *Partorirai tra i dolori i tuoi figli* (*Gn* 3, 16), e a quella in cui si continua: *Maledetta la sterile in Israele* (*Es* 23, 26; *Dt* 7, 14). Tu sei stata privilegiata di singolare benedizione, per cui non saresti rimasta sterile, né avresti partorito nel dolore. Quale dura necessità e quale pesante giogo per tutte le figlie di Eva? (*Sir* 40, 1). Se partoriscono lo fanno nel dolore; se non partoriscono, sono maledette; il dolore proibisce loro di partorire, la maledizione di non partorire<sup>25</sup>.

Qual è la ragione teologica di questo mirabile fatto?

Non deve meravigliare che Gesù, nascendo, non abbia fatto soffrire sua madre, poiché egli era colui che, secondo la profezia di Isaia, veniva ad alleviare le sofferenze di tutto il mondo: *Egli ha preso su di sé i nostri dolori* (*Is* 53, 4) [...]. E per rianimare la nostra fiducia, ha voluto preservare sua madre, la quale concepì senza danno del suo pudore e partorì senza il minimo dolore<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> *Hom. II super Missus est*, 1; PL 183, 61.

<sup>25</sup> *Ibid.*, III, 7; PL 183, 73.

<sup>26</sup> *In vigiliae Nativitate Domini*, IV, 3; PL 183, 101-102: «Mutata est in Virgine nostra maledictio Evae: peperit enim filium sine dolore. Mutata est, inquam, maledictio in benedictionem, et sicut praedictum est per angelus Gabrielem, *Benedicta tu in mulieribus* (*Lc* 1, 28). O beata sola inter mulieres benedicta, et non maledicta, sola a generali maledicto libera, et a dolore parturientium aliena. Nec mirum, fratres, si dolorem non intulit Matri, qui dolores totius mundi tulit, secundum quod Isaias ait, *quia vere languores nostros ipse tulit* (*Is* 53, 4)».

Un'altra ragione del parto verginale privo di dolori viene identificata da Bernardo nel concepimento verginale:

Era giusto, inoltre, che ella sola, dal momento che ella sola aveva concepito senza voluttà carnale, non conoscesse quel disturbo fastidiosissimo che tutte le donne incinte soffrono: cosicchè, fin dall'inizio della sua gravidanza, quando le altre donne cominciano a soffrire fortemente per il loro stato, Maria se ne andò sollecita in una regione montuosa per porsi al servizio di Elisabetta (*Lc* 1, 29). E non solo, ma ormai prossima al parto, salì verso Betlemme, portando in sé quel preziosissimo deposito, portando quel peso leggero (*Mt* 1, 30), portando colui dal quale era portata. Così, nel parto, altro splendore, quando, con inusitata esultanza, ella diede alla luce un figlio unico fra tutti, ella sola fra tutte le donne non fu soggetta al comune castigo e al dolore delle partorienti<sup>27</sup>.

Un simbolo del parto verginale è identificato ancora da Bernardo nel *roveto ardente* (profezia indiretta): «E quel rovelto, visto da Mosè, che ardeva senza bruciare, chi preannunciava se non Maria che avrebbe partorito senza dolore?»<sup>28</sup>.

3) Vergine, in terzo luogo, *dopo* il parto. Ciò è evidente, a causa del voto di perpetua verginità, che Bernardo, seguendo Agostino, attribuisce a Maria. Deduce questa convinzione dalla domanda rivolta da Maria all'Angelo<sup>29</sup>:

Dice: *Come avverrà questo, se io non conosco uomo* (*Lc* 1, 34)? Fermo proposito di verginità, che non vacillò minimamente neppure di fronte all'angelo che le promette un figlio. *Come avverrà questo?* Non nel modo in cui solitamente avviene per le altre [donne]: io non conosco assolutamente uomo, né per il desiderio di un figlio, né per la speranza di una discendenza<sup>30</sup>.

Un testo emblematico, nel quale l'Abate di Clairvaux riprende la posizione di Agostino sul voto di verginità, è il seguente:

<sup>27</sup> *In Dominica infra Octavam Assumptionis*, 9; PL 183, 434.

<sup>28</sup> *Hom. II super Missus est*, 5; PL 183, 63.

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, p. 89.

<sup>30</sup> *In Assumptione B. Mariae*, IV, 6; PL 183, 428.

Quanto al resto, la novità dello stesso proposito basta ad illustrare con evidenza la verginità fisica di Maria e la sua volontà di conservarla; superando, cioè, in libertà di spirito, i precetti della legge mosaica, ella fece voto a Dio di conservare la castità illibata sia del corpo come dello spirito. Prova, infatti, la risolutezza inviolabile del suo proposito la ferma risposta all'angelo che le prometteva un figlio: *Come avverrà questo, poiché io non conosco uomo* (Lc 1, 34)? Appunto per questo ella dapprima *rimase turbata alle sue parole e si domandava che senso avesse quel saluto* (Lc 1, 29), sentendosi dire la benedetta fra le donne (Lc 1, 42), ella che desiderava sempre essere benedetta fra le vergini. E perciò *si domandava che senso avesse quel saluto* che già a lei sembrava sospetto. E siccome nella promessa di un figlio ella vide il pericolo per la sua verginità, non poté trattenersi oltre dal dire: *Come avverrà questo, poiché io non conosco uomo?*<sup>31</sup>.

Maria, la “Regina delle vergini”, prima fra tutte “canta nel Regno di Dio quel cantico nuovo” (cfr. Ap 14, 3-4) che solo alle vergini è dato innalzare.

Io penso, inoltre – scrive Bernardo –, che ella allieterà la città di Dio (Sal 45, 5) con un canto di maggior dolcezza ed eleganza, oltre a quello che si addice alle vergini e che le sarà comune, come ho detto, con tutte le altre. Ma neppure una di loro sarà trovata degna di esprimere le dolci note di questo canto, o di farne risuonare le armonie, perché sarà riservato soltanto a colei che, unica, può gloriarsi del parto, e del parto divino<sup>32</sup>.

Anche il termine della vita terrena di Maria, come il suo inizio e il suo corso, fu segnato da un privilegio del tutto singolare: la glorificazione completa di Maria mediante l'Assunzione in anima e corpo alla gloria del cielo. Su questo Mistero mariologico, l'Abate di Clairvaux ha lasciato sei Sermoni. Solo nel primo, tuttavia, si occupa dell'Assunzione, peraltro in forma piuttosto breve. Negli altri Sermoni, invece, commentando il Vangelo che narra l'epi-

<sup>31</sup> *In Dominica infra Octavam Assumptionis*, 9; PL 183, 434.

<sup>32</sup> *Hom. II super Missus est*, 1; PL 183, 61.

sodio di Marta e Maria, egli esalta le virtù di Maria, in particolare l'umiltà.

Sulla posizione assunzionistica di Bernardo la critica ha espresso una disparità di opinioni: alcuni lo annoverano tra i sostenitori dell'Assunzione corporea, altri, al contrario, dubitano della sua precisa posizione. Occorre, pertanto, tenere presenti alcuni elementi:

1) al tempo di san Bernardo, la credenza dell'assunzione corporea di Maria, superato il periodo della controversia, era comunemente ammessa;

2) Bernardo, in tutto il Sermone, tratta sempre di Maria, della Vergine, della "nostra Regina" (la persona intera, composta di anima e di corpo) che sale al cielo, non dell'anima di Maria. Il testo del primo *Sermone sull'Assunzione* inizia con queste parole: «La Vergine, che sale oggi gloriosa al cielo...»<sup>33</sup>;

3) le espressioni di cui si serve Bernardo per esprimere l'assunzione corporea della Vergine, escludono, alcune in particolare, una valenza semantica esclusivamente metaforica.

Consideriamo una sezione testuale del primo *Sermone sull'Assunzione*:

La Vergine, che sale oggi gloriosa in cielo, ha senza dubbio accresciuto grandemente il gaudio dei cittadini del paradiso. È ella, infatti, che, con il solo suono della sua voce, fa sobbalzare di gioia coloro che ancora stanno rachiusi nel seno materno (*Lc* I, 41-44). Se, dunque, si commosse l'anima di un bimbo non ancora nato, appena Maria parlò<sup>34</sup>, quale pensiamo, sarà mai stata l'esultanza dei celesti abitanti quando poterono ascoltare la voce, vedere il volto e godere della sua beata presenza? [...]. Quanto più esulta il cielo per la sua presenza, altrettanto, di conseguenza, piange il nostro mondo quaggiù per la sua assenza [...]. Oggi la nostra terra ha inviato al cielo un dono prezioso, affinché donando e ricevendo, si uniscano

<sup>33</sup> *In Assumptione B. Mariae*, I, 1; PL 183, 415.

<sup>34</sup> L'episodio della visita di Maria ad Elisabetta, quando Giovanni Battista esultò nel grembo della madre all'udire la voce di Maria (cfr. *Lc*, I, 41).

l'umano con il divino, il terreno con il celeste, l'infimo con l'altissimo. Infatti lassù, donde tutto ciò che è ottimo e perfetto discende (*Gc* 1, 17), salì il frutto più squisito di questa nostra terra (*Is* 4, 2). Dunque, anche la beata Vergine, salendo lassù, distribuirà doni agli uomini (*Ef* 4, 8). E perché non li dovrebbe dare? A lei non può mancare né il potere, né la volontà: ella è la regina del cielo, ella è misericordiosa; inoltre è la madre dell'unigenito Figlio di Dio. Nulla può più di questo attestare la grandezza del suo potere e della sua pietà, a meno che qualcuno non voglia credere che il Figlio di Dio onori sua Madre oppure qualcuno osi dubitare che siano ricolme di carità le viscere di Maria, nelle quali si riposò corporalmente per nove mesi la Carità che viene da Dio [...]. Oggi, infatti, ella viene accolta nella città celeste da colui che prima aveva ricevuto al suo entrare in questo mondo: e con quanto onore, con quanta esultanza, con quanta gloria! Non vi è sulla terra luogo più degno del tempio del seno verginale in cui Maria ricevette il Figlio di Dio; ma non vi è in cielo nulla di più degno del trono su cui il Figlio di Maria innalzò Maria [...]. Ma chi riuscirebbe altresì a immaginare la gloria che oggi circonda la regina del mondo e l'affettuosa devozione con cui le schiere celesti le vanno incontro? E i canti con i quali ella viene accompagnata al suo trono di gloria; l'aspetto di pace, il volto sereno e gli abbracci divini con i quali ella fu ricevuta dal Figlio, esaltata sopra tutte le creature con quell'onore di cui è degna tale madre, e con la stessa gloria degna di tale Figlio? Baci di felicità, senza dubbio, quei baci impressi dalle labbra lattanti di colui che la Madre vezzeggiava nel suo grembo verginale. Ma, non penseremo, baci ancor più felici quelli che ricevette oggi, dalla bocca di colui che siede alla destra del Padre, nel beato incontro in cui ella, salendo al suo trono di gloria, cantava: *Mi baci con il bacio della sua bocca?* (*Ct* 1, 2)<sup>35</sup>.

Bernardo sostiene che quella stessa voce che fece esultare il Battista nel grembo materno di Elisabetta, a maggior ragione dovette far esultare i beati in cielo<sup>36</sup>. La voce che

<sup>35</sup> *In Assumptione B. Mariae*, I, 1-4; PL 183, 415-417.

<sup>36</sup> Cfr. *ibid.*, I, 1; PL 183, 415: «Haec est enim cuius salutationis vox et ipsos exsultare fecit in gaudio, quos materna adhuc viscera claudunt (*Lc* 1, 41). Quos si parvuli necdum nati anima liquefacta est ut Ma-

fece esultare di gioia il Battista deve essere presa in senso proprio, non in senso metaforico. Ne segue che anche la voce che fece esultare i celesti abitatori del cielo, debba essere presa in senso proprio, non già in senso metaforico. Il parallelismo lo esige.

Un'ulteriore conferma si ha nelle espressioni successive, che considerano il volto di Maria e la sua presenza, dove – secondo l'Abate di Clairvaux – quando il cielo esulta per la presenza di Maria, altrettanto piange questo nostro basso mondo per la sua scomparsa. La presenza di Maria sulla terra fu con l'anima e il corpo; altrettanto perciò si deve ritenere della sua presenza in cielo. Bernardo afferma, inoltre, che «la nostra terra ha diretto un dono prezioso al cielo» e chiama la Vergine «frutto sublime della terra (*illo enim ascendit fructus terrae sublimis*)»<sup>37</sup>. Appare evidente l'allusione al corpo che entra glorioso nel cielo, poiché il corpo è formato *de limo terrae*. Sicché, è impossibile dubitare «che non siano invase dalla più ardente carità quelle viscere in cui per nove mesi ha riposato, con il corpo assunto da lei, colui che è la carità stessa proveniente dal Padre»<sup>38</sup>: ma le *viscere in cui per nove mesi riposò* Cristo, sono viscere in senso proprio, non in senso metaforico; ne segue perciò che le viscere che sono in cielo, essendo identiche a quelle che furono sulla terra, devono essere intese in senso proprio, non in senso metaforico.

Bernardo considera anche gli abbracci divini con i quali fu accolta in cielo dal Figlio, i baci impressi da Gesù sul volto della Madre, baci più dolci di quelli impressi sul volto della Madre da Gesù quando era bambino<sup>39</sup>. Gli abbracci da parte di Cristo devono essere presi in senso proprio, non come metafore; altrettanto si dica dei baci, tanto più che

---

ria locuta est, quid putas quaenam illa fuerit coelestium exultatio, cum et vocem audire, et videre faciem, et beata eius frui praesentia meruerunt».

<sup>37</sup> *Ibid.*, I, 2; PL 183, 415-416.

<sup>38</sup> *Ibid.*, I, 3; PL 183, 416.

<sup>39</sup> Cfr. *ibid.*, I, 4; PL 183, 416-417.

vengono confrontati con quelli reali ricevuti da Gesù nell'età dell'infanzia.

Nel quarto *Sermone sull'Assunzione*, si dice esplicitamente che, con l'Assunzione della Madre del Verbo incarnato al cielo, «la natura dell'uomo, e solo quella, viene esaltata nella Vergine al di sopra degli spiriti immortali»<sup>40</sup>. La natura umana, esaltata nella Vergine, corrisponde all'unione dell'anima con il corpo; entrambi, perciò, verranno glorificati mediante la glorificazione della natura umana di Maria. Bernardo ha, dunque, sostenuto, in modo sufficientemente chiaro ed esplicito, l'Assunzione corporea di Maria al cielo.

Un'ampia conferma di questa interpretazione delle espressioni usate da Bernardo per esprimere l'Assunzione può essere trovata nella sua dottrina intorno alla gloria e alla felicità dei beati: le anime dei giusti, prima di ricongiungersi con il corpo, rimangono in una condizione intermedia tra lo stato di viatori e la visione beatifica. Abitano nel cielo, sono felici<sup>41</sup> e, tuttavia, la loro felicità è ancora imperfetta<sup>42</sup>. Hanno la fortuna di vedere l'umanità sacrosanta di Cristo, ma non possono contemplare ancora la sua divinità, perché devono attendere la loro unione al corpo<sup>43</sup>. In Maria non appare nessuna di queste limitazioni: la sua gloria appare perfetta sin dal momento della sua Assunzione al cielo, come risulta dagli stessi Sermoni. Ella, secondo Bernardo, contempla già la divinità di Cristo, trovandosi, perciò, già in cielo, a differenza degli altri santi, in anima e corpo: la Madonna fu felice della gioia "più" piena<sup>44</sup>.

Riguardo alla questione dell'Assunzione corporea, Bernardo avrebbe potuto esprimersi in forme più esplicite di quelle attestate nella sua produzione teologica. I motivi della mancanza di questa più evidente esplicitazione vanno ricercati:

<sup>40</sup> *Ibid.*, IV, 1; PL 183, 425.

<sup>41</sup> Cfr. *In festo omnium Sanctorum*, IV, 1; PL 183, 472.

<sup>42</sup> Cfr. *Sermo II*, 4; PL 183, 465.

<sup>43</sup> Cfr. *Sermo IV*, 2; PL 183, 472-473.

<sup>44</sup> Cfr. *In Assumptione B. Mariae*, I, 4; PL 183, 417.

1) nell'atteggiamento "agnostico" dello Pseudo-Gerolamo, all'epoca testo ritenuto autentico, di cui si leggevano, nell'ufficio, le lezioni<sup>45</sup>;

2) nella sua avversione verso gli apocrifi, i quali pretendevano di narrare la morte e la resurrezione di Maria, descrivendo i più minuziosi e, non di rado, inverosimili particolari. Preferì, quindi, evitare completamente la controversa questione della morte e resurrezione di Maria e trattare, in forma sufficientemente chiara ed esplicita, della sua traslazione, in anima e corpo, alla gloria del cielo. Per Bernardo la proporzione tra la grazia in terra e la gloria in cielo è, così, un principio fondamentale. Si esprime nei seguenti termini: «poiché Dio (è Dio, infatti, colui che ella partorì), che in cielo glorificherà la Madre sua in maniera specialissima, ancor prima, sulla terra, si fece premura di prevenirla con grazia singolare»<sup>46</sup>. Scrive altrove:

«Come unica fu la grazia che ella ebbe quaggiù tra gli uomini, così singolare è la sua glorificazione nei cieli. Che se *quello che occhio non vide, né orecchio udì, né entrò in cuore d'uomo, questo ha preparato Dio per coloro che lo amano* (1 Cor 2, 9), chi potrà mai descrivere quello che egli ha messo in serbo per colei che lo generò e che – tutti lo ammettono – lo amò più di tutti? Veramente beata è Maria, e per tanti motivi beata, sia quando riceve il Salvatore, sia quando è da lui ricevuta. In entrambi i casi è mirabile la dignità della Vergine madre, in entrambi i casi dobbiamo riconoscere la degnazione della divina maestà»<sup>47</sup>.

Per l'Abate di Clairvaux, tuttavia, la gloria di Maria in cielo rimane sempre un mistero, analogo a quello dell'Incarnazione.

---

<sup>45</sup> Cfr. *Epist. IX ad Paulam et Eustochium*; PL 30, 127: «Nunc vacuum esse mausoleum cernentibus ostenditur. Haec idcirco dixerim, quia multi nostrorum dubitant, utrum assumpta fuerit simul cum corpore, an abierit relicto corpore».

<sup>46</sup> *Hom. II super Missus est*, 1; PL 183, 61.

<sup>47</sup> *In Assumptione B. Mariae*, I, 4; PL 183, 417.

## Capitolo VI Il culto a Maria

Alla missione e ai privilegi singolari di Maria, Bernardo fa corrispondere un culto singolare da parte dei credenti. Analizzando e riducendo a sintesi organica i vari elementi relativi al culto mariano sparsi negli scritti dell'Abate di Clairvaux, non è difficile mostrare come egli abbia indagato gli atti costitutivi, la legittimità e l'utilità del culto mariano. I tre aspetti fondamentali del culto mariano sono: la venerazione (6.1.), l'invocazione (6.2.) e l'imitazione di Maria (6.3.).

### 6.1. Culto di venerazione

Per quanto concerne il culto di venerazione Bernardo asserisce: «O Vergine mirabile e degna di ogni lode! O donna straordinariamente venerabile e meravigliosa al di sopra di ogni altra, che hai riparato al male commesso dai progenitori, che hai trasmesso una vita nuova ai loro discendenti!»<sup>1</sup>; e altrove: «Veneriamo, dunque, con tutto l'impeto del nostro cuore, dei nostri affetti, dei nostri desideri, Maria»<sup>2</sup>.

Quale il motivo fondamentale? «Così vuole colui che tutto volle che noi avessimo per mezzo di Maria»<sup>3</sup>. Per questo si legge ancora: «ti acclameranno beata tutte le gene-

---

<sup>1</sup> *Hom. II super Missus est*, 3; PL 183, 63: «O feminam, singulariter venerandam, super omnes feminas admirabilem!».

<sup>2</sup> *In nativitate B. V. Mariae*, 7; PL 183, 441: «Totis ergo medullis cordium, totis praecordiorum affectibus et votis omnibus Mariam hanc veneremur».

<sup>3</sup> *Ibid.*: «Quia sic est voluntas eius, qui totum nos habere voluit per Mariam».

razioni, perché per tutte le generazioni tu hai generato la vita e la gloria»<sup>4</sup>.

Viene sottolineato, inoltre, il tema della *divina maternità di Maria*, che, esaltandola a una dignità sublime, la rende degna di una venerazione senza pari: «Venera – esorta Bernardo nell'*Epistola 174* – la sua divina maternità»<sup>5</sup>. Altri motivi che giustificarono l'onore e la venerazione dovuti a Maria – elencati nella lettera citata – sono, tra altri: la purezza del corpo, la santità della vita, la verginità feconda e la venerazione che le tributano gli angeli<sup>6</sup>.

## 6.2. Culto di invocazione

Si deve invocare la Vergine in tutti i casi di necessità: «Gettiamoci ai piedi beati di Maria, fratelli miei, e prostriamoci con immensa devozione davanti a lei. Teniamola stretta e non lasciamola (*Ct* 3,4) fino a quando non ci avrà benedetto, poiché ella è potente»<sup>7</sup>.

Qual è il motivo fondamentale di questo ricorso fiducioso a Maria in tutte le nostre necessità? Ella può, perché vuole, correre in nostro soccorso.

La beata Vergine, salendo lassù, *distribuirà doni agli uomini* (*Ef* 4, 8). E perché non li dovrebbe dare? A lei non può mancare né il potere, né la volontà: ella è la regina del cielo, ella è misericordiosa; inoltre è la madre dell'Unigenito Figlio di Dio. Nulla può più di questo attestare la grandezza del suo potere e della sua pietà, a meno che qualcuno non voglia credere che il Figlio di Dio onori sua Madre oppure qualcuno osi dubitare che siano ricolme di carità le viscere di Maria, nelle quali si

---

<sup>4</sup> *In festo Pentecostes*, II, 4; PL 183, 328: «Ex hoc ergo beatam te dicent omnes generationes, quae omnibus generationibus vitam et gloriam genuisti».

<sup>5</sup> *Epistola CLXXIV*, 2; PL 182, 133; tr. it.: *Lettere*, pp. 726-727.

<sup>6</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>7</sup> *In Dominica infra Octavam Assumptionis*, 5; PL 183, 432: «Amplectamur Mariae vestigia, fratres mei, et devotissima supplicatione beatis illius pedibus provolvamur. Teneamus eam, nec dimittamus donec benedixerit nobis: potens est enim».

riposò corporalmente per nove mesi la Carità che viene da Dio<sup>8</sup>.

Anche se miseri peccatori, dobbiamo ricorrere a Maria, perché la Madonna è “madre di misericordia”: non respinge alcun misero e tutti accoglie con materna tenerezza.

Descrivendo l'atto di misericordia compiuto dalla Madre di Dio verso gli sposi di Cana in Galilea, Bernardo osserva come

Maria ha compassione per il turbamento degli sposi. Ella è così misericordiosa e così dolce! Dalla fonte di bontà può forse sgorgare altra cosa che non sia la bontà? Perché stupirsi se le membra di misericordia si muovono a misericordia? Colui che ha tenuto un frutto tra le mani mezza giornata, non ne conserva forse il profumo per tutte le rimanenti ore del giorno? Quanto, dunque, la Misericordia ha dovuto impregnare quelle viscere nelle quali ha riposato durante nove mesi! Ed anche dopo esserne uscita, come prima che riposasse al suo seno, la misericordia non ha mai cessato di risiedere nell'anima della Vergine<sup>9</sup>.

Come potrebbe – si chiede l'Abate di Clairvaux – l'umana fragilità aver paura di avvicinarsi a Maria? Niente di severo in lei, niente di terribile. Ella è tutta soavità e offre a tutti il latte e la lana. Rifletti con maggior attenzione su tutti gli episodi della storia evangelica: e se tu trovassi in Maria un qualche segno di irritazione, di durezza, anche solo di lieve indignazione, allora sì avresti ragione di sospettare di lei e di aver paura di avvicinarti a lei. Ma se, come è in realtà, tu troverai che tutto quanto riguarda lei è ripieno di pietà e di grazia, tu troverai che tutto quanto riguarda lei è ripieno di pietà e di grazia, di mansuetudine e di misericordia, allora rendi grazie a colui che con amabilissima condiscendenza ti provvide una tale mediatrice, degna della massima fiducia<sup>10</sup>. «Figlioli miei, questa è la scala di noi peccatori, questa è la mia più grande fiducia, questa è tutta la ragione della mia

<sup>8</sup> *In Assumptione B. Mariae*, I, 2; PL 183, 415.

<sup>9</sup> *Dominica I post Octavam Epiphaniae*, I, 2; PL 183, 155.

<sup>10</sup> *In Dominica infra Octavam Assumptionis*, 2; PL 183, 430.

speranza. Perché no? Può forse il Figlio non accogliere la supplica [della Madre] oppure non essere esaudito [dal Padre]? Assolutamente no. *Hai trovato grazia presso Dio* (Lc 1,30), disse l'angelo a Maria. Giustamente. Maria troverà sempre grazia presso Dio: ed è soltanto della grazia che noi abbiamo bisogno. La Vergine saggia non cercava la sapienza, come Salomone (1 Re 3, 9-11), o le ricchezze, o gli onori, o la potenza; cercava la grazia, perché è solo con la grazia che noi siamo stati salvati. Perché, fratelli, desideriamo altre cose? Cerchiamo piuttosto la grazia, e cerchiamola per mezzo di Maria, poiché ella ottiene sempre quello che domanda e non resta mai inesaudita<sup>11</sup>.

Consapevole della sua illimitata misericordia, Bernardo lancia un'audace sfida al cuore di Maria:

Se vi è qualcuno che, nelle sue necessità, ti ha invocato e ricordi di non essere stato esaudito, questi, o Vergine beata, non parli della tua misericordia. Noi, tuoi poveri servi, godiamo insieme con te, per te, delle altre tue virtù, ma della tua misericordia godiamo per noi stessi. Noi lodiamo la verginità, ammiriamo l'umiltà, ma più dolce per noi, miseri, è la tua misericordia, quella misericordia che abbracciamo con più commozione, che ricordiamo con più frequenza, che invociamo con più insistenza. È questa, infatti, che ha ottenuto la redenzione del mondo intero, che ha impetrato la salvezza di tutti gli uomini. Sappiamo, infatti, che si mostrò premurosa per tutto il genere umano colei alla quale fu detto: *Non temere, Maria, perché hai trovato grazia presso Dio* (Lc 1, 30). Quella grazia che tu cercavi. Chi, dunque, o benedetta, potrà mai esplorare la lunghezza e la larghezza, l'altezza e la profondità della tua misericordia? Infatti, la lunghezza della sua misericordia viene in soccorso, sino all'ultimo giorno, a chi la invoca. La sua larghezza riempie la terra, affinché tutta la terra sia ripiena anche della sua misericordia. Così la sua altezza ha rinnovato lo splendore della città celeste, e la sua profondità ha ottenuto la redenzione a coloro che giacevano nelle tenebre e nell'ombra della morte (Lc 1, 79). Per te, infatti, si è riempito il cielo, si è svuotato l'inferno, furono restaurate le rovine

---

<sup>11</sup> *In nativitate B. V. Mariae*, 7-8; PL 183, 441-442.

della celeste Gerusalemme e la vita perduta ritornò ai miseri in attesa. Così la potentissima e piissima carità si espande nell'affetto della compassione ed è oltremodo efficace nel soccorso, in ambedue i casi egualmente copiosa. A questa fonte, dunque, si accosti la nostra anima assetata; a questo tesoro di misericordia ricorra con ogni sollecitudine la nostra miseria<sup>12</sup>.

Bernardo esorta a presentare al Signore le proprie azioni e le proprie offerte attraverso le mani della Vergine santa, perché

qualunque sia l'offerta che ti prepari a fare a Dio, ricordati di affidarla a Maria, affinché per lo stesso canale attraverso il quale la grazia giunse sino a noi, ritorni a Dio, largitore di ogni grazia. Dio, infatti, era certamente capace di infondere nelle nostre anime qualunque grazia anche senza questo acquedotto; ma egli volle provvederci di questo mezzo. Forse non hai purificato completamente le tue mani, sporche di delitti e di mondanità (*Is* 33, 15), perciò anche quel poco che desideri offrire a Dio, egli non lo rifiuterà se tu hai cura di offriglielo per le mani amabilissime e gratissime di Maria. E se sono altrettanti candidissimi gigli, ed egli, il divino amatore dei gigli, non potrà non trovare tra i gigli quella tua offerta, qualunque essa sia, che ha trovato tra le mani di Maria<sup>13</sup>.

Può, così, invitare tutti a chiedere l'intercessione della Vergine: «Nei pericoli, nelle angustie, nelle perplessità, pensa a Maria, invoca Maria. Maria sia sempre sulle tue labbra e nel tuo cuore»<sup>14</sup>.

### 6.3. Imitazione di Maria

Riguardo all'imitazione della Vergine, san Bernardo si esprime in questi termini: «per impetrare il soccorso della sua preghiera, non dimenticare i suoi insegnamenti»<sup>15</sup>. In

<sup>12</sup> *In Assumptione B. Mariae*, IV, 8-9; PL 183, 428-430.

<sup>13</sup> *In nativitate B. V. Mariae*, 18; PL 183, 447-448.

<sup>14</sup> *Hom. II super Missus est*, 17; PL 183, 70.

<sup>15</sup> *Ibid.*

varie situazioni Maria è inarrivabile; in altre può, invece, essere imitata:

Ella sola concepì rimanendo integra, fu incinta senza affaticarsi, partorì il figlio senza dolore. Nulla, però, di tutto questo si pretende da noi; ma c'è qualcosa che si esige anche da noi. Forse che potremmo essere scusati, perché non privilegiati, qualora mancasse in noi l'affabilità del pudore, l'umiltà del cuore, la grandezza della fede, la compassione dell'animo?<sup>16</sup>.

Bernardo sottolinea la legittimità e la necessità del culto mariano e, contro l'obiezione secondo la quale tale devozione tributata a Maria andrebbe a scapito di quella dovuta a Cristo, afferma:

Non vi è dubbio che le lodi che noi innalziamo alla Madre appartengono anche al Figlio; e che, viceversa, quando noi onoriamo il Figlio, non cessiamo di lodare la Madre. Se, infatti, secondo Salomone, *il figlio saggio è la gloria del padre (Prv 10, 1)*, quanto più glorioso è essere fatta madre della stessa Sapienza!<sup>17</sup>.

Alla mediazione mariana è collegata la nostra salvezza eterna. Nel celebre brano del *Respice stellam*, l'Abate di Clairvaux dichiara:

Tu, chiunque sia, che nell'instabilità continua della vita presente, ti accorgi di essere sballottato tra le tempeste più che camminare sulla terra, tieni ben fisso lo sguardo al fulgore di quella stella, se non vuoi essere spazzato via dagli uragani. Se insorgono i venti delle tentazioni e ti incagli tra gli scogli delle tribolazioni, guarda alla stella, invoca Maria...<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> *In Dominica infra Octavam Assumptionis*, 10; PL 183, 435.

<sup>17</sup> *Hom. IV super Missus est*, 1; PL 183, 78.

<sup>18</sup> *Ibid.*, II, 17; PL 183, 70.

## Capitolo VII San Bernardo e l'Immacolata Concezione

### 7.1. Introduzione storica

La festa dell'Immacolata Concezione di Maria cominciò, in forme non eclatanti, a essere celebrata nei monasteri e nelle cattedrali inglesi nel secolo XI. Le più antiche notizie sono fornite dai calendari liturgici di New Minster e di Old Minster (1023-1035) e di Winchester (1034-1035), dove si legge: «Conceptio sancte Dei Genitricis»<sup>1</sup>. Un'altra menzione si trova nel martirologio dell'abbazia di Sant'Agostino a Canterbury (il riferimento è l'8 dicembre): «Item ipso die conceptio sancte Marie Virginis» (1050). La festa si diffuse in tutta l'Inghilterra, secondo Osberto di Clare<sup>2</sup>. Ebbe un arresto con l'invasione normanna: i vescovi venuti dal continente la abolirono perché estranea alla tradizione liturgica che conoscevano. In questa reazione si distinse Lanfranco di Canterbury, di origine italiana e già abate di Bec, che si meritò il rimprovero di Eadmero: «Nel cui animo non si erano ancora radicate alcune delle usanze che aveva trovato in Ighilterra»<sup>3</sup>. Cominciò, in seguito, un movimento di restaurazione della tradizione inglese, il cui primo rappresentante fu Anselmo il Giovane, dapprima abate di Sant'Edmondo nel Suffolk e poi vescovo di Londra, e il più

---

<sup>1</sup> F. WORMALD, *English Kalendars before A.D. 1100*, vol. I, Henry Bradshaw Society, London 1934, pp. 125; 167; 223.

<sup>2</sup> Cfr. EADMERI MONACHI CANTUARENSIS, *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, a cura di H. Thurston - T. Slater, Herder, Freiburg 1904; PL 159, 305.

<sup>3</sup> *Vita Sancti Anselmi*, l. I, c. V, 42; PL 158, 74: «Necdumque sederant animo eius quaedam institutiones quas reppererat in Anglia». Si veda anche: EADMERO, *Vita di sant'Anselmo*, in EADMERO E GIOVANNI DI SALISBURY, *Vite di Anselmo d'Aosta*, a cura di I. Biffi, A. Granata, S. M. Malaspina, C. Marabelli, Jaca Book, Milano 2009, pp. 86-87 [N.d.C.].

celebre Eadmero<sup>4</sup>, segretario (1093-1109) di Anselmo di Canterbury. Verso il 1140 scrisse il *De conceptione sanctae Mariae* per confutare la *Lettera 174* di Bernardo, i cui argomenti non sarebbero valsi contro la santificazione privilegiata sostenuta dalla liturgia inglese, ma contro l'oggetto del culto instaurato a Lione, che era il corpo di Maria, secondo quanto afferma la preghiera del messale lionese: «Deus, qui corpus B. M. V. sanctum preordinasti et ab omni labe preservasti».

Un altro apologista è Nicola di St. Albans, che scrisse un *Liber de celebranda conceptione beatae Mariae*, dove viene ricordata la visione dell'abate Elsinio di Ramsey, che fu

---

<sup>4</sup> Eadmero di Canterbury (1064 ca. - 1124): monaco benedettino inglese, vissuto tra i secoli XI e XII. Fu segretario, discepolo e biografo di sant'Anselmo d'Aosta nel periodo in cui sedette sulla cattedra episcopale di Canterbury (1093-1109). Fu molto devoto alla Vergine: il suo *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, che è il primo del genere, gli ha dato il diritto di essere salutato come "primo teologo dell'Immacolata". È stato anche pubblicato, in traduzione italiana, insieme al *De Excellentia Virginis Mariae* (PL 159, 557-580), condotta sul testo del ms. Cambridge, Corpus Christi College, 371, dalla Libreria Mariana Editrice di Roma. Appartiene a questo Autore anche il *De quatuor virtutibus Mariae* (PL 159, 579-586; cfr. H. BARRÉ, *Le "De quatuor virtutibus" et son auteur*, «Ephemerides Mariologiae» 3 (1953), pp. 231-244). Eadmero non solo difende la devozione popolare a favore dell'Immacolata Concezione, ma dimostra la possibilità di questa, distinguendo la concezione attiva (nel peccato) da quella passiva (senza peccato) nel celebre esempio della castagna che esce indenne dall'involucro spinoso: «Non poteva forse [Dio] conferire a un corpo umano [...] di restare libero da ogni puntura di spine, anche se fosse stato concepito in mezzo ai pungiglioni del peccato? È chiaro che lo poteva e lo voleva; se lo ha voluto l'ha fatto (*potuit plane et voluit; si igitur voluit, fecit*)». Eadmero elabora, inoltre, l'argomento di convenienza, che si fonda sull'unione di Maria con il Figlio in quanto madre, sull'armonia esistente tra la condizione glorificata della Vergine e la sua entrata nell'esistenza, certo non meno perfetta di quella degli angeli, e, infine, nella finalità salvifica di colei che è il "singolare propiziatorio di tutto il mondo". Pur sostenendo la nozione anselmiana di redenzione anticipata, Eadmero non giunge a quella di redenzione preservativa, che sarà avanzata da alcuni teologi del XIII secolo, secondo la testimonianza di Bonaventura e di Olivi, che però la rifiutano, mentre sarà assunta a fulcro della propria argomentazione (*Ordinatio*, III, d. 3, q. 1) dal francescano Giovanni Duns Scoto († 1308).

salvato da un naufragio a condizione di farsi promotore della festa<sup>5</sup>. Questa visione era assai diffusa e anche Bernardo – come si è già osservato – la ricorda, tuttavia per respingerla: «si produce uno scritto contenente una rivelazione dall'alto [...] ma io riesco facilmente a non farmi sospingere da scritti del genere»<sup>6</sup>.

Dopo che la festa fu ripristinata in Inghilterra, penetrò, a poco a poco, anche nel continente, dapprima in Normandia e nelle regioni vicine. In una lettera all'abate Anselmo, Osberto di Clare afferma, sul fondamento di numerosi testimoni, che sul continente come in Inghilterra, vescovi e abati facevano solennemente memoria, nelle loro chiese, del giorno nel quale la Madre di Dio era stata concepita: *multi testimonium perhibuerunt quoniam et in hoc regno et in transmarinis partibus a nonnullis episcopis et abbatibus in ecclesiis Dei celebris instituta est illius diei recordatio*. Affermazione corretta, almeno per la Normandia e le regioni confinanti, giacché da queste zone provengono la maggior parte dei documenti liturgici del XII secolo sulla festa dell'Immacolata Concezione. Il movimento di espansione non fu, tuttavia, limitato entro questi confini: quello che accadde a Lione ne è una prova.

Il dato storico consente di affermare l'esistenza della festa nella primaziale di San Giovanni a Lione, nel secondo quarto del XII secolo, o, in termini più precisi, nell'anno 1136, secondo la testimonianza di Pietro di Alva: «1136. Nella santa Chiesa di Lione veniva celebrata la festa della Concezione, come risulta da un documento autentico che abbiamo visto e letto presso monsignor André du Saussay [1589-1675], con il sigillo del Capitolo di Lione»<sup>7</sup>. Sotto

<sup>5</sup> Cfr. C.H. TALBOT, *Nicholas of St. Albans and Saint Bernard*, «Revue Bénédictine» 69 (1954), p. 95.

<sup>6</sup> *Epistola CLXXIV*, 6: «Profertur scriptum supernae revelationis [...]. Ipse mihi facile persuadeo scriptis talibus non moveri». Cfr. BERNARDO, *Lettere. Parte prima 1-210*, in *Opere di san Bernardo*, vol. VI/1, pp. 732-733 [N.d.C.].

<sup>7</sup> *Funiculi nodi indissolubilis*, Bruxelles, 1663, p. 229: «1136. In sancta Ecclesia Lugdunensi solemniter celebrabatur Conceptionis fe-

quale influenza l'avvenimento è accaduto? L'allusione che, nella *Lettera 174* (6), Bernardo fa al racconto di una rivelazione celeste (*profertur scriptum supernae, ut aiunt, revelationis*), riporta alla visione di Elsinò di Ramsey e suggerisce la probabile dipendenza tra Lione e l'Inghilterra, in ciò che concerne il culto dell'Immacolata Concezione. Congettura il cui valore si accresce di molto, se fosse consentito identificare l'esatto significato della festa celebrata a Lione nel secolo XII secondo quanto tramandato dal messale stampato dell'abbazia di Ainay; anche se questo testo è datato al secolo XVI, riproduce di certo un testo più antico.

Il culto si rivolge alla Madre di Dio, considerata nella sua purezza e innocenza ineffabile: «ut qui ineffabilis eius innocentiae puritatem sincera devotione confitemur» (*Post-communio*). Si rivolge anche alla sua concezione proclamata santa: «ut qui sanctissimum eius conceptum per hec sacra mysteria jubilando veneramus» (*Secreta*). Si estende, inoltre, al corpo della Vergine, dichiarato santo e preservato da ogni macchia di peccato: «Omnipotens et misericors Deus, qui corpus beatissime Virginis Marie sanctum esse preordinasti, et ab omni peccati immundicia preservasti, ut Verbum tuum ex eo carnem assumeret» (*Oratio prima*)<sup>8</sup>. Questo modo di considerare la festa dell'Immacolata Concezione è, dunque, lo stesso che viene sostenuto negli scritti di Eadmero di Canterbury e Osberto di Clare. I canonici della primaziale avevano adottato la festa; è qui che si determina l'intervento di Bernardo. Da qualche tempo, seguiva queste celebrazioni devozionali con inquietudine, conservando il silenzio con una certa impazienza: «già avevo sorpreso in alcuni questo errore; ma avevo fatto finta di niente, per riguardo a una devozione che partiva da cuori semplici e

---

stum, ut constat ex quodam instrumento authentico a nobis viso et lecto apud D.D. Andream Sausay, cum sigillo Capituli Lugdunensi».

<sup>8</sup> *Incliti coenobii athanatensis in dioecesi Lugd. Ordinis divi Benedicti missale numquam antea impressum*; presenta questa indicazione alla fine del volume: «Impressum in dicto monasterio athanatensi Anno Domini 1531».

dall'onore per la Vergine. Ma ora questa superstizione si è scoperta anche fra gli addottrinati»<sup>9</sup>. Ritenendo che il tempo di intervenire fosse ormai giunto, l'Abate di Clairvaux scrisse verso il 1138 – data sostenuta da Pietro di Alva, da preferire rispetto a quella del 1128-1130, proposta da Elphège Vacandard<sup>10</sup> – la celebre lettera *Ad canonicos Lugdunenses*<sup>11</sup>.

## 7.2. Contenuto dottrinale della *Lettera 174*

La *Lettera 174* ha inizio con uno splendido elogio della Chiesa madre, nel quale vengono sottolineati la dignità della sua sede, l'eminenza della dottrina e la fecondità delle sante istituzioni, il vigore della disciplina e la serietà dei costumi, la maturità nei consigli e il peso dell'autorità, il rispetto della tradizione, soprattutto in materia liturgica; ma questo esordio non serve ad altro che meglio preparare l'"attacco", la contestazione di Bernardo contro quella che considera una novità arbitraria e da correggere, rifiutando una solennità «estranea al rito della Chiesa, priva di fondamento razionale e di appoggio sull'antica tradizione»<sup>12</sup>.

Si tratta di onorare la Madre di Dio, ma è necessario farlo con discrezione. La Chiesa festeggia l'Assunzione di Maria e la sua nascita; dal culto reso alla nascita della Madonna si deve concludere che Maria fu santificata nel seno di sua madre, «ante sancta quam nata»<sup>13</sup>; privilegio insigne, per il quale la Madre di Dio deve essere onorata a maggior titolo di Geremia e Giovanni Battista. Ora si pretenderebbe di venerare il concepimento della Vergine, come la nascita, a motivo del fatto che una suppone l'altra<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> *Epistola CLXXIV*, 9; tr. it.: *Lettere*, pp. 734-735.

<sup>10</sup> Cfr. E. VACANDARD, *Vie de saint Bernard, Abbé de Clairvaux*, Libraire Victor Lecoffre, Paris 1910, p. 157 [N.d.C.].

<sup>11</sup> Cfr. PL 182, 332-336, tr. it.: *Lettere*, pp. 724-735.

<sup>12</sup> *Epistola CLXXIV* 1; tr. it.: *ibid.*, pp. 726-727: «quam ritus Ecclesiae nescit, non probat ratio, non commendat antiqua traditio».

<sup>13</sup> *Ibid.*, 5; tr. it.: *ibid.*, pp. 730-731.

<sup>14</sup> Cfr. PSEUDO-ANSELMUS, *Sermo de conceptione beatae Mariae*, PL 159, 321: «ita debet eius extolli conceptio; nisi enim conciperetur, nunquam nasceretur».

Abbandonando il punto di vista giuridico-liturgico, l'Abate di Clairvaux affronta la questione di fondo: da dove ha, dunque, origine la santità di questo concepimento? Si intende sostenere che Maria, santificata prima di tutto, sarebbe stata già santa, quando ella fu concepita e che, in conseguenza del suo concepimento, ella stessa sarebbe stata santa (*quatenus iam sancta conciperetur ac per hoc sanctus fuerit et conceptus*)? Detto secondo questa formulazione significa che Maria santificata nel seno di sua madre, al momento della nascita fu santa, ma ella non poteva esistere prima di essere concepita. Si dirà che, durante l'atto della generazione, si sarebbe mischiata al concepimento e che, di conseguenza, si avrebbe avuto, allo stesso tempo, concepimento e santificazione? La ragione si oppone anche a questa ipotesi. Come potrebbe esistere la santità senza lo Spirito di santificazione? O come lo Spirito santo avrebbe potuto associarsi al peccato? Nessuna possibilità di scampo, a meno di voler sostenere, affermazione inaudita, che Maria fu concepita di Spirito Santo e non da uomo<sup>15</sup>.

Dopo aver ricordato che questa condizione è privilegio esclusivo del Verbo incarnato, Bernardo conclude:

Se dunque la Vergine non ha potuto essere santificata prima del concepimento, dal momento che non esisteva ancora, né al momento stesso del concepimento, giacché

---

<sup>15</sup> *Epistola CLXXIV*, 7; tr. it.: *Lettere*, pp. 732-733: «Unde ergo conceptionis sanctitas? An dicitur sanctificatione praeventa quatenus iam sancta conciperetur ac per hoc sanctus fuerit et conceptus, quemadmodum sanctificata iam in utero dicitur, ut sanctus sequeretur et ortus? Sed non valuit ante sancta esse quam esse; siquidem non erat antequam conciperetur. An forte inter amplexus maritales sanctitas se ipsi conceptioni immiscuit, ut simul et sanctificata fuerit, et concepta? Ne hoc quidem admittit ratio. Quomodo namque aut sanctitas absque Spiritu sanctificante, aut Sancto Spiritui societas cum peccato fuit? Aut certe peccatum quomodo non fuit, ubi libido non defuit? Nisi quis forte dicat de Spiritu Sancto eam, et non de viro conceptam fuisse; sed id hactenus inauditum. Lego denique Spiritum Sanctum in eam, non cum ea venisse, dicente Angelo: SPIRITUS SANCTUS SUPERVENIET IN TE (*Lc* 1, 35). Et si licet loqui quod Ecclesia sentit, et verum ipsa sentit, dico gloriosam de Spiritu Sancto concepisse, non autem et conceptam fuisse, dico peperisse virginem, non tamen et partam a virgine».

il peccato già era presente, non resta da credere che ella ha ricevuto il dono della santità dopo il suo concepimento, quando era già nel seno di sua madre; per cui, facendo scomparire in Maria il peccato, [Dio] ha reso santa la sua nascita, ma non il suo concepimento<sup>16</sup>.

Di conseguenza: mancando la santità, come il concepimento di Maria potrebbe essere un oggetto legittimo di culto<sup>17</sup>? In ogni caso – continua Bernardo –, è inaccettabile aver agito con precipitazione e leggerezza: si sarebbe dovuta consultare la Sede Apostolica. Bernardo conclude rimettendosi egli stesso a questa suprema autorità, della quale dichiara di accettare, in anticipo, il giudizio.

La *Lettera 174* pone due questioni critiche fondamentali: la prima relativa all'autenticità, la seconda riferita all'interpretazione. La quasi totalità della critica ha ritenuto concordemente Bernardo quale suo autore, con l'eccezione, per esempio, di Antonio Ballerini, il quale ha sostenuto, in un suo studio specifico, che la lettera ai Canonici di Lione è opera di un falsario, Nicola di Clairvaux, segretario di Bernardo, cacciato più tardi dal monastero per abuso di confidenza. Sforzi infruttuosi, malgrado le congetture ingegnose che attestano la grande erudizione dell'autore, ma che non si attengono alla testimonianza di documenti certi. La *Lettera 174* è realmente originale, compresa la frase conclusiva di adesione anticipata al futuro giudizio di Roma. È autentica, così come il secondo *Sermone nell'Assunzione della Beata Maria*, dove si può trovare la medesima dottrina:

---

<sup>16</sup> *Ibid.*: «Si igitur ante conceptum sui sanctificari minime potuit, quoniam non erat, sed nec in ipso quidem conceptu, propter peccatum quod inerat, restat ut post conceptum in utero iam existens, sanctificationem accepisse credatur, quae, excluso peccato, sanctam fecerit natiuitatem, non tamen et conceptionem».

<sup>17</sup> «Cum haec ita se habeant, quaenam iam erit festivae ratio Conceptionis? Quo pacto, inquam, aut sanctus asseretur conceptus, qui de Spiritu Sancto non est, ne dicam de peccato est, aut festus habebitur, qui minime sanctus est?».

se ella contrasse dai genitori la macchia originale, la piet  cristiana non ci permette di credere che sia stata meno santificata di Geremia fin dal seno materno (*Ger* I, 5), e meno ripiena di Spirito Santo di Giovanni (*Lc* I, 15) [...]. In breve, consta, al di fuori di ogni dubbio, che Maria fu purificata dalla macchia originale soltanto per la grazia, cos  come adesso, soltanto la grazia, nel Battesimo, lava questa macchia, come un tempo faceva solo la pietra della circoncisione<sup>18</sup>.

Pi  complessa si rivela la questione dell'interpretazione. Qualche critico ha voluto vedere nell'ammonizione rivolta ai Canonici di Lione solo una contestazione giuridico-liturgica contro la celebrazione, inopportuna e irregolare, di una festa non approvata dalla Chiesa; opinione della quale l'analisi fornita in precedenza ci dimostra l'assoluta insussistenza. Altri, tra i quali si trovano Caietano e Bellarmino, hanno ritenuto che Bernardo avesse come scopo, in opposizione ai sostenitori della festa a quest'epoca, la concezione attiva o seminale, considerata sia in se stessa, sia nel suo termine immediato, che   la carne ancora inanimata e informe; solo in questo senso egli avrebbe negato che il concepimento di Maria pu  essere considerato santo. Pi  fondata della precedente, questa interpretazione resta tuttavia, anch'essa insufficiente, come hanno dimostrato i due principali editori delle opere di san Bernardo, Horstius e Mabillon. Malgrado le difficolt  e le oscurit  reali che si collegano a un ragionamento complesso, nessuna distinzione   fatta tra la concezione attiva e la concezione passiva, sia tra la concezione cominciata, o carnale, e la concezione consumata, o propriamente umana.

Bernardo utilizza due termini: *conceptio*, il cui senso pu  essere attivo o passivo, e *conceptus*, il cui significato  , di per s , passivo. Egli applica il secondo termine alla Vergine, quando la considera come persona umana che comincia a esistere; cos  afferma che Maria non pu  essere stata santificata prima del suo concepimento (*ante conceptum sui*),

---

<sup>18</sup> *In Assumptione B. Mariae*, II, 8; PL 183, 420.

poiché ella non esisteva, e neppure al momento stesso del concepimento (*sed nec in ipso conceptu*), a causa del peccato che era già presente, ma solo dopo il concepimento, allorché esisteva già nel grembo della madre (*post conceptum in utero iam existens*); tre casi in cui si tratta, in modo manifesto, del concepimento passivo consumato o, propriamente, umano. È proprio in questo senso che i grandi Scolastici del XIII secolo, a proposito della questione *Utrum Beata Virgo sanctificata fuerit ante animationem*, invocarono l'autorità di Bernardo; così, per esempio, Alberto Magno<sup>19</sup>. Bernardo utilizza, invece, il termine *conceptio* indicando l'atto di generazione dei genitori della Vergine: «O che forse la santità si è mescolata alla concezione in mezzo agli amplessi matrimoniali [...]?»<sup>20</sup>. Nessun dubbio che qui non si tratta, dunque, di concepimento attivo o seminale: di questo vi è una questione diretta, quando Bernardo mostra il peccato connesso all'intero concepimento sottomesso alla legge della concupiscenza. L'ipotesi che egli rifiuta pare essere quella di una santificazione o purificazione preventiva, che precederebbe l'esistenza della stessa persona di Maria. L'argomentazione si spinge, tuttavia, ben oltre: tende a provare che laddove la concezione attiva è sottomessa alla legge della concupiscenza, la santità non può trovarsi nel concepimento consumato, perché il peccato è presente: *sed nec in ipso conceptu, propter peccatum quod inerat*. La posizione dell'Abate di Clairvaux può essere riassunta in questo dilemma: o la madre di Maria ha concepito per opera dello Spirito Santo oppure la Madonna è stata concepita a contatto della tara ereditaria del peccato originale. Questo argomento rivela in modo manifesto l'influenza della dottrina agostiniana, teoria dominante in quest'epoca: ogni forma di generazione sessuale viene considerata "macchiata", nell'ordine attuale, a causa della concupiscenza, che collega a questa circostanza la trasmissione del peccato originale.

<sup>19</sup> Cfr. *In IV Sent.*, III, d. III, a. 4.

<sup>20</sup> *Epistola CLXXIV*, 7; tr. it.: *Lettere*, pp. 732-733: «An forte inter amplexus maritales sanctitas se ipsi conceptioni immiscuit [...]?».

Maria è soggetta alla legge comune: per ella ed egualmente per tutti gli altri discendenti di Adamo, caduto dallo stato di grazia paradisiaca, vi è un legame indissolubile tra il concepimento attivo sottomesso alla legge del peccato e il concepimento passivo nel peccato. Bernardo attribuisce alla Madre di Dio una santificazione che assicura la santità della sua nascita, non in virtù di un concepimento santo, che sarebbe precedente, ma solo per l'intervento di una santificazione successiva, che elimina il peccato: *quae excluso peccato sanctam fecerit nativitatem, non tamen et conceptionem*. Dimostra di attenersi all'argomento dei rapporti che egli suppone sussistere tra la concupiscenza dell'atto generatore e la trasmissione della tara ereditaria; nessuna traccia dell'obiezione che diventerà preponderante nei secoli successivi, quella che si fonda sulla legge della redenzione universale, considerata incompatibile con l'essenzone del peccato originale (Tommaso d'Aquino). Questa obiezione avrebbe potuto essere presa in considerazione dall'Abate di Clairvaux quando egli avesse concepito la redenzione in una condizione più ampia: Bernardo afferma, infatti, che gli angeli furono *preservati* dalla caduta per una grazia efficace, in virtù dei meriti futuri di Cristo, essendo stati riscattati: «Colui che ha rialzato l'uomo caduto, lo ha affidato a un angelo, che sta accanto a lui affinché l'uomo non cada, liberando così il primo dalla schiavitù e preservando il secondo dalla stessa. In questo senso è ugualmente redenzione per entrambi, liberando l'uno e preservando l'altro»<sup>21</sup>.

Sottolineiamo, infine, che, in san Bernardo, la santificazione primaria della beata Vergine, quella che egli ritiene essere avvenuta nel seno della madre, è una santificazione eccezionale e trascendente, che ha cancellato per l'intera vita tutto il peccato: «Io credo anzi che su lei sia sceso un

---

<sup>21</sup> *Sermo XXII in Cantica canticorum*, 6; PL 183, 880; ed. J. Leclercq et al., 1957, pp. 132-133: «qui erexit hominem lapsum, dedit stanti angelo ne laberetur, sic illum de captivitate eruens, sicut hunc a captivitate defendens. Et hac ratione fuit aequae utriusque redemptio, solvens illum et servans istum».

più abbondante flusso di santificazione, che non solo benedicesse la sua nascita, ma ne conservasse in seguito la vita immune da ogni peccato»<sup>22</sup>. Intende, poi, le parole dell'Angelo (*Spiritus Sanctus superveniet in te*) non come riferite a una purificazione qualunque, quanto piuttosto a una effusione della pienezza della grazia:

*Lo Spirito Santo scenderà su di te, su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo?* Poteva forse, Maria, essere piena di grazia e non avere lo Spirito Santo che è il datore di ogni grazia? E se lo Spirito Santo era già in lei, perché mai adesso le viene promesso che scenderà su di lei un'altra volta? O forse l'angelo non disse semplicemente "verrà in te", ma aggiunse "sopra", quasi a significare che, prima, lo Spirito Santo fu in lei per effondere su di lei una pienezza di grazia più abbondante? Ma se Maria è già piena di grazia, come potrà riceverne ancora? E se poteva riceverne ancora, come si deve interpretare che prima era già piena di grazia? O forse dovrà spiegarsi così: prima la grazia aveva riempito soltanto il suo spirito, poi, invece, deve compenetrare anche il suo grembo; ossia la pienezza della Divinità, che prima in lei abitava spiritualmente come in molti santi, dopo comincia ad abitare in lei anche corporalmente, e questo non avvenne in nessun santo<sup>23</sup>.

### 7.3. Analisi del contesto storico-teologico

È opportuno rilevare che le obiezioni di Bernardo si rivolgono, innanzitutto, a una festa liturgica introdotta il secolo precedente in Inghilterra e da poco trasferita in Francia, che appariva in contrasto con la dottrina vigente nel secolo XII sul peccato originale. È in questo contesto che Bernardo ritiene la festa, e, di conseguenza, la devozione

---

<sup>22</sup> *Epistola CLXXIV*, 5, tr. it.: *Lettere*, pp. 732-733: «Ego puto quod et copiosior sanctificationis benedictio in eam descenderit, quae ipsius non solum sanctificaret ortum, sed et vitam ab omni deinceps peccato custodiret immunem».

<sup>23</sup> *Hom. IV super Missus est*, 3; PL 183, 81: «[...] nunc supervenire nuntiatur propter abundantioris gratiae plenitudinem, quam effusus est super illam».

dell'Immacolata Concezione, "un falso onore" reso alla Vergine Maria.

Le argomentazioni di Bernardo trovarono un contraddittore – come si è visto – nel monaco inglese Nicola di St. Albans: nel *Liber de celebranda conceptione beatae Mariae contra beatum Bernardum* riconosce la *autentica sanctitas scribentis*, ma ne respinge le ragioni, aggiungendo come epigrafe che Bernardo *in omnibus zelum habuit, ma in multis non secundum scientiam*<sup>24</sup>.

La *Lettera 174* contiene argomenti riguardo al tema dell'Immacolata Concezione che saranno accolti e sviluppati dai maestri della Scolastica del secolo XIII, al punto che Bernardo diventerà una *auctoritas* dell'insegnamento ortodosso all'università di Parigi<sup>25</sup>. Gli oppositori che vengono qui ricordati non dovevano essere numerosi, se, pochi anni dopo, Bonaventura afferma di non conoscerne alcuno direttamente: «Non c'è nessuno che abbia affermato, tra coloro che abbiamo udito con i nostri orecchi, che la Vergine Maria sia stata immune dal peccato»<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Cfr. C.H. TALBOLT, *Nicholas of St. Albans and Saint Bernard*, p. 96.

<sup>25</sup> In Alberto Magno si legge: «Dicimus quod beata Virgo non fuit santificata ante animationem, et qui dicunt oppositum est haeresis condemnata a beato Bernardo in epistola ad Lugdunenses et a magistris Parisiensibus» (ALBERTUS MAGNUS, *In IV Sententiarum*, III, d. 3, a. 4). E Bonaventura scrive: «Caro beatae Virginis ante animationem non fuit *sanctificata*; non quia Deus non potuerit carnem Virginis *purificare* ante quam animare, sed quia *sanctificatio* habet esse per aliquod donum gratuitum superadditum, quod quidem non habet esse in carne, sed in anima [...]. Et ideo simpliciter concedendum, quod caro eius ante animationem non fuit *sanctificata*» (BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. III, p. I, a. 1, q. 1, resp. [Ed. Quaracchi, III, pp. 61b-62b]). E ancora: «Hic autem modus dicendi communior est et rationabilior et securior. Communior, inquam, quia fere omnes illud tenent, quod beata Virgo habuit originale, cum illud appareat ex multiplici ipsius poenaltate, quam non est dicere ipsam passam esse propter aliorum redemptionem; quam etiam non est dicere per assumptionem habuisse, sed per contractionem [...]. Securior est quia magis consonat fidei pietati et Sanctorum auctoritati» (*ibid.*, d. III, p. I, a. 1, q. 2, resp. [Ed. Quaracchi, III, 67b]).

<sup>26</sup> *Ibid.* (Ed. Quaracchi, III, 68a): «Nullus autem invenitur dixisse de his quos audivimus auribus nostris, Virginem Mariam a peccato ori-

Tommaso d'Aquino aggiungerà, all'argomentazione di Bernardo, quella derivata dalla dignità del Redentore universale, alla quale si opporrebbe l'essenzone di Maria dal peccato originale, in quanto non avrebbe avuto bisogno dell'opera del Verbo incarnato; in questa prospettiva Cristo non sarebbe l'universale Redentore degli uomini, *quod derogat dignitati Christi*<sup>27</sup>.

Sarà necessario attendere l'inizio del secolo XIV per superare, almeno in parte, questa obiezione dell'Aquinate. La dignità del Redentore universale viene da Giovanni Duns Scoto salvaguardata e giustificata con la dottrina del *perfectissimus Mediator*<sup>28</sup>, che previene il peccato in Maria.

---

ginali fuisse immunem».

<sup>27</sup> «Oportuit siquidem ut cum peccato originali conciperetur, utpote que ex utriusque sexus commistione concepta fuit: hoc enim privilegium sibi soli servabatur ut virgo conciperet Filium Dei. Commixtio autem sexus, que sine libidine esse non potest post peccatum primi parentis, transmittit peccatum originale in prolem. Simul etiam quia si cum peccato originali concepta non fuisset, non indigeret per Christum redimi, et sic Christus non esset universalis hominum redemptor: quod derogat dignitati Christi. Est ergo tenendum quod cum peccato originali concepta fuit, sed ab eo quodam speciali modo, ut dictum est, purgata fuit [...]. Non autem talis sanctificatio precessit infusionem animae, sic enim numquam fuisset originali peccato subiecta, et redemptione non indiguisset: non enim subiectum peccati esse potest nisi natura rationalis. Similiter etiam sanctificationis gratia per prius in anima radicatur, nec ad corpus potest pervenire nisi per animam: unde post infusionem anime credendum est eam sanctificatam fuisse» (THOMAS AQUINAS, *Compendium theologiae*, c. 224, in: *Opera omnia*, Ed. Leonina, Roma 1979, pp. 175a-176a, cit. a p. 176ab [*De sanctificatione Matris Christi*]).

<sup>28</sup> «Contra primam rationem arguitur ex excellentia Filii sui, in quantum redemptor, reconciliator et mediator fuit, quod ipsi non contraxit peccatum originale. Perfectissimus enim mediator habet perfectissimum actum mediandi possibilem respectu alicuius personae, pro qua mediatur; ergo Christus habuit perfectissimum gradum mediandi possibilem respectu alicuius personae, respectu cuius erat mediator, respectu nullius personae habuit excellentiorem gradum quam respectu Mariae; igitur etc., sed hoc non esset nisi meruisset eam preservare a peccato originali» (IOANNES DUNS SCOTO, *Ordinatio*, in C. BALIĆ, *Iohannes Duns Scotus. Theologiae marianae elementa* (Biblioteca Mariana Medii Aevi. Fasc. IIA), ex Typographia "Kačić", Sibenici 1933, pp. 22-23 [*De Immacolata Conceptione Beate Virginis. Quaestio. Utrum beata Virgo concepta fuerit in peccato originali*]).

Così il suo immacolato concepimento viene a essere l'atto più eminente della Redenzione, in quanto – scrive Duns Scotto – «nessuno risarcisce qualcuno in modo sommamente perfetto per l'offesa che gli sarà arrecata, a meno di riuscire a prevenire che quello sia offeso»<sup>29</sup>. Rimaneva, tuttavia, l'ostacolo principale della dottrina sul peccato originale, che sarà rimosso dal Concilio di Trento e che aprirà la strada all'accettazione del privilegio di Maria e anche alla sua definizione dogmatica.

È necessario porre in evidenza le differenze lessicali e dottrinali che sussistono tra la teologia dei secoli XII e XIX, differenze che avrebbero portato alla emanazione della bolla *Ineffabilis Deus*, promulgata da Pio IX nel 1854.

Nel secolo XII, la maggior parte dei teologi collegava “peccato originale” con “concupiscenza”, intesa come peccato intrinseco all'atto della *conceptio activa*; nel secolo XIX “peccato originale” è inteso come perdita della giustizia e santità originaria, secondo l'insegnamento del Concilio di Trento. Posto questo fondamentale mutamento semantico, cambia anche il significato dell'immacolato concepimento di Maria, che la bolla di Pio IX proclama *ab omni originalis culpa labe praeservatam immunem*<sup>30</sup>: immune dalla colpa del progenitore, quindi mai privata della grazia in cui Dio ha costituito l'uomo all'inizio, una grazia a cui non rese offesa l'essere concepita *inter amplexus maritales*.

Nella teologia del sec. XII possono essere identificate tre posizioni distinte sul tema del peccato originale:

- 1) la *giustizia originaria* proposta da Anselmo<sup>31</sup>;
- 2) il *debito* suggerito da Abelardo, denunciato come eretico dallo stesso Bernardo in occasione del Concilio di Sens (1140)<sup>32</sup>;

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 24: «nullus summe vel perfectissime placat aliquem pro offensa alicuius contrahenda, nisi possit praevenire, ne illi offendatur».

<sup>30</sup> Cfr. DS, 2803.

<sup>31</sup> Cfr. R. MARTIN, *La question du péché originel dans saint Anselm*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 5 (1911), pp. 735-749.

<sup>32</sup> «Quod non contraximus culpam ex Adam, sed poenam tantum»

3) la scuola di Laon<sup>33</sup>, nella quale troviamo le premesse dell'argomentazione sostenuta da Bernardo nella *Lettera 174*.

La scuola di Laon, sorta tra la fine del secolo XI e l'inizio del XII, ebbe il suo primo e più celebre maestro in Anselmo, detto appunto di Laon (ca. 1050-1117), già discepolo di Anselmo d'Aosta nell'abbazia di Bec e, in seguito, maestro di Abelardo, che ne ha lasciato un ritratto tutt'altro che lusinghiero nell'*Historia calamitatum*<sup>34</sup>. Fu, in realtà, un grande maestro, apprezzato per la sicura ortodossia del suo insegnamento, ancorato all'autorità dei Padri.

Riguardo alla dottrina del peccato originale, la scuola di Laon, che si ispira a sant'Agostino, distingue due significati: 1. il peccato personale di Adamo e 2. quello trasmesso ai suoi discendenti. Il primo è costituito dalla *disobbedienza*, il secondo dalla *concupiscenza*.

Pietro Lombardo, il teologo più sistematico di questa scuola, che ne riassume con minore originalità e, perciò, con maggiore attendibilità, la dottrina comune, scrive: «Il peccato originale è definito fomite del peccato, cioè concupiscenza o concupiscibilità, che è detta legge delle membra o languore della natura». E ancora: «il peccato originale, cioè il vizio della concupiscenza che ha contagiato tutti i figli di Adamo nati con la concupiscenza e li ha macchiati»<sup>35</sup>.

---

(BERNARDUS, *Epistola CXC*, 26; tr. it.: *Lettere*, p. 834). È l'ottavo punto dell'elenco delle eresie abelardiane trasmesso da Bernardo a Innocenzo II. Questa lista presenta 19 *capitula* di eresie, mentre quella di Guglielmo di Saint-Thierry solo 13 (cfr. A. TEETAERT, *Le péché originel d'après Abélard*, «Études Franciscaines» 40 (1928), pp. 23-54).

<sup>33</sup> Cfr. O. LOTTIN, *Les théories du péché originel au XII siècle*, «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» 11 (1939), pp. 17-32; 12 (1940), pp. 236-274.

<sup>34</sup> Cfr. PETRUS ABAELARDUS, *Historia calamitatum*, ed. J. Monfrin, Paris, 1962, pp. 68-70.

<sup>35</sup> «Originale peccatum dicitur fomes peccati, scilicet concupiscentia vel concupisibilitas, quae dicitur lex membrorum, sive languor naturae, sive tyrannus qui est in membris nostris, sive lex carnis. Unde Augustinus in libro De baptismo parvulorum: "Est in nobis concupiscentia, quae non est permittenda regnare. Sunt et eius desideria, quae sunt actuales concupiscentiae: quae sunt arma diaboli, quae veniunt ex languo-

Alcuni teologi, come Ugo di Amiens, Ugo di San Vittore e Ottone da Lucca, aggiungono alla concupiscenza anche l'ignoranza, richiamandosi, con maggiore fedeltà, ad Agostino<sup>36</sup>.

Il motivo che fa identificare il peccato di Adamo con la concupiscenza è che la prevaricazione di Adamo ebbe come sanzione la corruzione della natura, sia nel corpo sia nell'anima, con la ribellione del primo rispetto alla seconda<sup>37</sup>. Corruzione e ribellione trasmesse da Adamo ai suoi discendenti, sicché la concupiscenza viene ad assumere il ruolo di costitutivo formale del peccato originale.

Un'altra questione, che la scuola di Laon eredita da sant'Agostino, riguarda il modo della trasmissione. Scartata la soluzione del traducianesimo per la convinzione che l'anima fosse creata direttamente da Dio e infusa nel corpo qualche tempo dopo la concezione (46 giorni), si accettava solo la trasmissione per via di generazione, che Pietro Lombardo esprime con il termine *propagatio*<sup>38</sup>, ripreso dal

---

re naturae". "Languor autem iste tyrannus est, qui movet mala desideria. Si ergo vis esse victor tyranni", atque inermem inimicum invenire, non obediās concupiscentiae malae. His verbis satis ostenditur fomitem peccati esse concupiscentiam [...]. Quod per Adam originale peccatum in omnes intravit, id est concupiscentia. Ex his datur intelligi quid sit originale peccatum, scilicet vitium concupiscentiae, quod in omnes concupiscentialiter natos per Adam intravit, eosque commaculavit». PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, (Spicilegium Bonaventurianum, IV), Editiones Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata (Roma), 1971, l. II, d. XXX, cc. VIII-X (t. I, pars II), pp. 500-502, cit. alle pp. 500-501.

<sup>36</sup> Cfr. OTTO LUCENSIS, *Summa Sententiarum*, III, 11; PL 176, 107: «Ecce ex his auctoritatibus [Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia*] patet concupiscentiam mali esse peccatum originale, sub qua continetur ignorantia boni, quoniam ex ea est. Nisi enim praecessisset concupiscentia mali, non esset secuta ignorantia boni».

<sup>37</sup> Scrive Guglielmo di Champeaux: «Ante peccatum sensualitas, id est exterior homo, subiecta erat rationi [...]. Post peccatum vero hanc poenam passus est homo, ut ratio sensualitati subiceretur» (testo in: G. LEFÈVRE, *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux. Étude suivie de documents originaux*, Lille 1898, p. 39).

<sup>38</sup> «Quomodo per propagationem descendit. Transmisit enim Adam modicum quid de substantia sua in corpora filiorum quando eos procreavit, id est aliquid modicum de massa substantiae eius divisum est et

Concilio di Trento<sup>39</sup>. Sorgeva, di conseguenza, un'altra questione: se il peccato era trasmesso nella generazione corporea, come poteva contaminare l'anima spirituale? Anselmo di Laon si richiama all'unità dell'anima con il corpo nell'identica persona<sup>40</sup>; altri teologi, come Ugo di Amiens, sono sostenitori del consenso dell'anima alla concupiscenza del corpo<sup>41</sup>.

Queste questioni trovano una sistemazione definitiva in Roberto Pullus e Pietro Lombardo, che distinguono tra il *vitium concupiscentiae*, che è il peccato trasmesso da Adamo a tutti gli uomini, e l'*actus concupiscentiae*, che coincide con ogni singola manifestazione.

---

inde formatum corpus filii, suique multiplicatione, sine rei ex extrinsecae adiectione, auctum est. Et de illo ita augmentato aliquid itidem separatur, unde formantur posterorum corpora. Et ita progreditur procreationis ordo lege propagationis usque ad finem humani generis. Itaque diligentius ac perspicue intelligentibus patet omnes secundum corpora in Adam fuisse per seminalem rationem et ex eo descendisse propagationis lege» (PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, l. II, d. XXX, cc. VIII-X (t. I, pars II), p. 504).

<sup>39</sup> Cfr. DS, 1513.

<sup>40</sup> ANSELMUS LAUDUNENSIS, *Sententiae excerptae*, ed. G. Lefèvre, Evreux 1895, p. 7.

<sup>41</sup> «Constat quidem quia, dum vivificat carnem de Adam seminaliter venientem, quam cito per animam caro vivit, mox incentiva concupiscentiae, quae in Adam corrupta contraxit, vivificanti se spiritui importuna suggerit [...]. Quia vero nulla peccat ante carnem, nulla post carnem, sed dum carnem corruptibilem vivificat, in carne et cum carne solummodo peccat: recte dicit Apostolus omnes peccasse in Adam, id est in carne traducta de Adam. Omnis ergo anima unita carni de Adam venienti iuxta Apostolum peccatum incurrit, et captiva remanet sub malle peccati, nisi eam dum in carne vivit, relevet misericordia Christi» (HUGO ROTHOMAGENSIS, *Quaestiones theologicae. Dialog.*, V, 13; PL 192, 1208). «Homo in baptisate interius et exterius sanctificatur, sed rursus semen eius per carnis concupiscentiam coinquinatur... Crimen huius pollutionis propter fidem coniugii parentes deserit; ob iniustitiam autem primae praevericationis transfunditur, quasi haereditario iure, in generatione prolis; et ideo tenentur ob noxii culpae Aadae, in quo omnes peccaverunt, et in quo omnes mortui sunt [...] sic in Adam fuit massa corrupta, et ideo ex eo nati sunt omnes peccato corrupti; et ideo morte digni, nisi fuerint in morte Redemptoris per baptismum vivificati (HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Elucidarium*, II, 15; PL 172, 1145).

Espressione eminente del *vitium* è la sessualità che accompagna l'atto della generazione e che lo rende peccaminoso (fonte agostiniana). Attraverso questo *actus*, intriso di peccato, si trasmette quello originale, prima al corpo, e da questo all'anima, quando gli viene infusa<sup>42</sup>.

All'automatismo di questo processo infettivo non sfugge nessuno che sia nato secondo le leggi di natura. Solo Cristo, in quanto nato da una vergine e senza concorso di uomo, è stato immune dal peccato originale<sup>43</sup>. Da qui segue la logica conseguenza che, per l'Abate di Clairvaux, essendo la Madonna concepita come tutti gli altri uomini e donne secondo le leggi della natura, anch'ella è stata contaminata dal peccato originale.

L'argomentazione di Bernardo è tanto più coerente con questa dottrina, in quanto il significato che la liturgia di Lione attribuiva alla nuova devozione riguardava appunto il corpo di Maria, come si può desumere dall'*Oremus* della messa dell'8 dicembre: «Omnipotens et misericors Deus, qui corpus beatissimae Virginis Mariae sanctum esse preordinasti et ab omni peccati immundicia preservasti».

Risalta con evidenza la diversità tra la dottrina della scuola di Laon e quella del Concilio di Trento. Secondo il Concilio il peccato originale è la perdita di uno *status* privilegiato di santità: pertanto non corrompe la natura, sebbene

---

<sup>42</sup> Pietro Lombardo compendia in termini efficaci la dottrina della scuola di Laon: «Caro enim per peccatum corrupta fuit in Adam, adeo ut, cum ante peccatum vir et mulier sine incentivo libidinis [...] possent convenire, essetque *thorus immaculatus* (*Hebr* 13, 4), iam post peccatum non valeat fieri carnalis copula absque libidinosa concupiscentia, quae semper vitium est, et etiam culpa, nisi excusetur per bona coniugii. In concupiscentia igitur et libidine concipitur caro formanda in corpus proliis. Unde caro ipsa, quae concipitur in vitiosa concupiscentia, polluitur et corrumpitur; ex cuius contactu anima, cum infunditur, maculam trahit qua polluitur et fit rea, id est vitium concupiscentiae, quod est originale peccatum» (PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, l. II, d. XXX, cc. VIII-X (t. I, pars II), p. 506).

<sup>43</sup> Conclude il Lombardo: «eius conceptus est celebratus non lege peccati, id est concupiscentia carnis: unde et caro eius peccatrix non fuit, immo operatione Spiritus Sancti. Noster vero conceptus non fit sine libidine, et ideo non est sine peccato» (*ibid.*, p. 509).

la lasci indebolita e come indifesa. Se vogliamo fissare i termini con un lessico aristotelico, si ha qui la perdita di una forma accidentale, che attiene alla categoria della qualità, e precisamente dell'*habitus*. Secondo la scuola di Laon, invece, il peccato originale è un dato ontologicamente rilevante, perché attiene alla categoria della sostanza, in quanto la concupiscenza è corruzione della natura umana; ne spezza, infatti, l'equilibrio e l'armonia tra le sue componenti essenziali, corpo e anima. Secondo questa scuola, il peccato viene così a essere un'alterazione strutturale, permanente e trasmissibile, una sorta di tumore della natura umana.

Si deve, inoltre, osservare che per il Concilio di Trento il soggetto del peccato originale è la persona umana, mentre per la scuola di Laon il soggetto immediato è il corpo non ancora animato; solo in un secondo tempo lo sarà anche l'anima, per contaminazione con il corpo.

Infine, per il Concilio il modo della trasmissione è l'atto della generazione, inteso senza connotazioni negative derivanti dalla sessualità. Per la scuola di Laon questo atto è infetto da concupiscenza e, perciò, peccaminoso, in quanto tale agente della trasmissione del peccato originale.

Questo è il retroterra dottrinale di Bernardo per quanto attiene al peccato originale; la *ratio* che egli sviluppa nella *Lettera 174* altro non è che la rigorosa applicazione di tali principi. La sua argomentazione si sviluppa secondo una logica coerente con le premesse in precedenza indicate, in una forma che si sviluppa quasi seguendo una serie di sillogismi concatenati.

La Madonna fu concepita nello stesso modo di tutte le altre creature umane, *inter amplexus maritales*, che i teologi medioevali chiamavano *conceptio activa*. Questi *amplexus* furono accompagnati dalla concupiscenza, la quale è peccaminosa e, in quanto tale, causa agente del peccato originale. La Madonna fu, dunque, concepita nel peccato e mediante esso le fu trasmesso quello originale.

Dove c'è il peccato non vi può essere lo Spirito Santo; pertanto al concepimento della Madonna non fu presente la Terza Persona della Trinità. Non è, quindi, giustificata la festa dell'Immacolata Concezione, mentre lo è quella della Natività di Maria, perché ella fu santificata dopo la concezione e prima della nascita<sup>44</sup>. Non vi è, dunque, alcuna ragione per festeggiare l'Immacolata Concezione: la gloriosa Vergine “sarà lieta di rimanere priva di questo onore”, con il quale Bernardo ritiene venga onorato il peccato e affermata una falsa santità. A Maria, infatti, «non potrà piacere in alcun modo un'arbitraria novità introdotta contro il rito della Chiesa, una novità che è madre dell'audacia, sorella della superstizione, figlia della leggerezza»<sup>45</sup>.

Solo Gesù, generato in virtù dello Spirito Santo da una vergine, è stato concepito senza peccato di concupiscenza e, pertanto, senza peccato originale.

---

<sup>44</sup> «Sed et ortum Virginis didici nihilominus in Ecclesia et ab Ecclesia indubitanter habere festivum atque sanctum, firmissime cum Ecclesia sentiens in utero eam accepisse ut sancta prodiret» (*Epistola CLXXIV*, 3 e 9; tr. it.: *Lettere*, pp. 729; 735, cit. a p. 728).

<sup>45</sup> *Ibid.*, 1; tr. it.: *Lettere*, pp. 725, 727: «Praesertim in officis ecclesiasticis haud facile umquam repentinis visa est novitatibus acquiescere, nec se aliquando iuvenili passa est decolorari levitate ecclesia plena iudicii»; «Verum apud sapientes, atque in famosa nobilique ecclesia, et cuius specialiter filius sum, superstitione deprehensa, nescio» (*ibid.*, 9; tr. it.: *Lettere*, p. 735).

Saggio conclusivo  
**Il Redentore e la Vergine nella teologia medievale.**  
**Maria associata a Cristo nel Mistero del nostro riscatto**

di *Davide Riserbato*\*

«La porta del paradiso,  
che per tutti fu chiusa da Eva,  
a tutti fu riaperta da Maria»

(Dal *Messale Ambrosiano*,  
Festa dell'Assunzione della Beata Vergine Maria)

«Riguarda omai ne la faccia che a Cristo  
più si somiglia, chè la sua chiarezza  
sola ti può disporre a veder Cristo»

(DANTE, *Paradiso* XXXII, 85-87)

### **Un'originale intelligenza affettiva**

A chiusura di queste pagine sulla mariologia di san Bernardo, frutto della sapiente acribia con cui Samuele Pinna ha saputo articolare in un disegno coerente e unitario le lezioni del prof. Marco Arosio, desidero tracciare un «itinerario dell'*affectus*»<sup>1</sup> con l'intento di accostare il tema dell'associazione di Maria al Mistero del nostro riscatto.

Se la teologia è primariamente *intellectus fidei*, essa è nondimento anche «l'«*affectus fidei*», la «pulchritudo» o la

---

\* Professore invitato presso la Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Antonianum e Membro Afferente del Centro Interdipartimentale FiTMU dell'Università degli Studi di Salerno.

<sup>1</sup> I. BIFFI, *Tutta la dolcezza della terra*, Jaca Book, Milano 2004, p. 12.

“gloria fidei”, e l’“admiratio fidei”. Non in alternativa, ma in profonda connessione o implicazione»<sup>2</sup>. Un *intellectus*, certo, ma «acceso di affetto»<sup>3</sup> e una teologia, dunque, che mira a «ottenere non solo o non tanto un sapere intellettuale, quanto un sapere “affettivo”, dove il termine *affectus* va tuttavia caricato di una pregnanza che lo sottragga a una pura e superficiale emotività»<sup>4</sup>. *Affectus* significa cioè «accostamento integrale»<sup>5</sup> al Mistero, «per assumerlo e rifletterlo, per farne “esperienza”»<sup>6</sup> nell’imitazione e nella trasfigurazione in esso; in altre parole: un’intenzione «verso l’“appropriazione” del mistero oggettivamente studiato»<sup>7</sup>, atteggiamento – di cui in molti sono stati testimoni – che fu quello di Marco Arosio.

### **Maria, mediatrice e martire**

Non deve essere motivo di sorpresa il ritrovare, all’inizio di questo itinerario mariologico, la figura di Anselmo d’Aosta. Il Dottore Magnifico, infatti, è autore – tra le altre – di tre splendide preghiere rivolte a Maria, in cui è possibile rintracciare la sua ineccepibile mariologia<sup>8</sup>. Ci soffermiamo volentieri su quel «torrente di espressioni descrittive»<sup>9</sup> già sufficienti per rilevare i tratti salienti della sua mariologia.

---

<sup>2</sup> ID., *Intelligenza e desiderio del mistero cristiano, Introduzione* a J. LECLERCQ, *Esperienza spirituale e teologia. Alla scuola dei monaci medievali*, Jaca Book, Milano 1990, p. 21.

<sup>3</sup> I. BIFFI, *Tutta la dolcezza della terra*, p. 11.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>8</sup> Cfr. ID., *Preghiera e teologia nelle «orazioni meditative» di Anselmo*, in ANSELMO D’AOSTA, *Orazioni e Meditazioni*, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1997, p. 60.

<sup>9</sup> R. W. SOUTHERN, *St. Anselm: a Portrait in a Landscape*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, p. 108 (tr. it.: *Anselmo d’Aosta. Ritratto su sfondo*, a cura di P. Fiorini, Jaca Book, Milano 1998, p. 114).

Così, nell'*oratio* V – *Quando la mente cade nel torpore*<sup>10</sup> –, troviamo le prime coordinate entro le quali Anselmo assegna a Maria un posto preciso nell'economia della salvezza: «madre di salvezza (*mater salutis*)» (V, 11); «tempio di pietà e misericordia (*templum pietatis et misericordiae*)» (V, 12); «da essa è nata la sorgente della misericordia (*de qua fons est ortus misericordiae*)» (V, 80).

Nell'*oratio* VI – *Quando la mente è agitata dal timore*<sup>11</sup> –, è di nuovo messo al centro il tema della maternità di Maria come mediazione salvifica. Se in un primo momento (VI, 24) Anselmo le si rivolge come a «colei che ha accolto, nel calore del suo grembo, la riconciliazione del mondo (*quam cuius uterus mundi fovit reconciliationem*)» (cfr. *Rm* 11, 15) e come all'«utero» della *mundi reconciliatio*, poco oltre si appellerà a Maria addirittura quale *mundi reconciliatrix* (VI, 122), «frase coraggiosamente innovativa»<sup>12</sup>. Il punto di partenza è per Anselmo la consapevolezza della dimensione del peccato, come indica la chiara percezione del timore che ispira il Giudice severo e terribile, alla cui corte il peccatore è stato introdotto. Ma se quest'ultimo è consapevole dell'«enormità dei [suoi] peccati» (VI, 19), ed è terrorizzato (*tanto pavoro perterritus*; VI, 22) «di fronte all'onnipotente giustizia del Giudice severo» (VI, 17), anche se pieno di angoscia (*anxius*; VI, 15), potrà sempre appellarsi a colei «che ha allattato il Giudice giusto e il Salvatore misericordioso di tutti e di ciascuno» (VI, 29-30). È la dimensione materna ciò che consente di collocare la *clementissima domina* entro l'economia salvifica, nel suo essere cioè madre del *misericors indultor*, del *Salvator singularis*, poiché è la «donna divenuta madre di Dio per poter usare misericordia», *propter misericordiam* (VI, 141-142).

<sup>10</sup> ANSELMO D'AOSTA, *Oratio ad Sanctam Mariam cum mens gravatur torpore*, in ID., *Orazioni e Meditazioni*, pp. 164-171.

<sup>11</sup> ID., *Oratio ad Sanctam Mariam cum mens est sollicitata timore*, in *ibid.*, pp. 174-185.

<sup>12</sup> R. W. SOUTHERN, *St. Anselm: a Portrait in a Landscape*, p. 108 (trad. it.: p. 113).

L'oratio VII, infine – *Per ottenere l'amore suo e di Cristo*<sup>13</sup> –, «perla delle preghiere anselmiane»<sup>14</sup>, è di tutte quella che ci interessa maggiormente onde rilevare i tratti più fini della mariologia di Anselmo, spinta qui a investigare di nuovo le connessioni tra Maria e il mistero del nostro riscatto. «L'aspetto più immediatamente evidente di questa ampia preghiera [...] è l'abbondantissima presenza di “nuovi epiteti a Maria, quasi mai usati prima di Anselmo, e che nulla hanno da invidiare a quelli usati da san Bernardo”»<sup>15</sup>. Occorre rilevare inoltre che – a differenza che in altre orazioni anselmiane –,

qui è assente l'exasperazione del peccato [...]: al cospetto della grandezza di Maria il primo moto che sorge dall'intimo del supplice (*viscera animae meae*) è di affidarsi interamente a lei (*se commendat tota substantia mea*), di pregare la sua bontà (*eius benignitatem deprecemini*), nella coscienza sì dell'impurità del proprio cuore (*cor meum nimis est immundum*), ma anche del fatto che la “regina degli angeli” è la madre di colui che ha reso pulito il mondo (*mater eius qui mundat mundum*)<sup>16</sup>.

In essa troviamo le seguenti espressioni: «Madre delle cose ricreate (*Mater rerum recreatarum*)» (VII, 221); «Genitrice della riconciliazione e dei riconciliati (*Genitrix reconciliationis et reconciliatorum*)» (VII, 274); «Porta della vita, soglia della salvezza, / via della pace, strada della redenzione, / ti supplico per la tua salvifica fecondità (*Porta vitae, ianua salutis, / via reconciliationis, aditus recuperationis, / obsecro te per salvatricem tuam foecunditatem*)» (VII, 95-97); «Aula propiziatrice per il mondo intero, / causa della pace universale / vaso e tempio di vita e salvezza per tutti (*Aula universalis propitiationis, / causa genera-*

<sup>13</sup> ANSELMO D'AOSTA, *Oratio ad Sanctam Mariam pro impetrando eius et Christi amore*, in ID., *Orazioni e Meditazioni*, pp. 190-215.

<sup>14</sup> F. S. SCHMITT, *Introduzione*, in S. Anselmo d'Aosta, *Il Proslogion, le Orazioni e le Meditazioni*, CEDAM, Padova 1959, pp. 7-79: p. 20.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>16</sup> ANSELMO D'AOSTA, *Orazioni e Meditazioni*, p. 187.

*lis reconciliationis, / vas et templum vitae et salutis universorum*)» (VII, 102-104). Epiteti, questi, da considerare quasi come «la diversa soluzione espressiva (meno dialettica e meno suffragata da una logica un po' fastidiosa nell'atto di pregare) che Anselmo (e il suo pubblico) alla fine preferisce per rassicurare il *peccator* che della misericordia del Figlio e della Madre “non si può pensare qualcosa di più grande”»<sup>17</sup>.

Dopo Anselmo, vorrei proseguire questo mio itinerario antologico mariano dell'*affectus*, accelerando il ritmo, per mettermi alla scuola soprattutto – ma non esclusivamente – dei monaci benedettini e cisterciensi, e in particolare di «colui ch'abbelliva di Maria, / come del sole stella mattutina» (*Par.* 32, 107-108): san Bernardo († 1153).

«Eletta prima dei secoli, predestinata dall'Altissimo che se la era preparata»<sup>18</sup>, Maria occupa «il *posto centrale* [...] – insieme a Gesù – nell'universo, ossia nella creazione e nella storia»<sup>19</sup>. Questa centralità della Vergine nel disegno di Dio – afferma l'Abate di Clairvaux – è esattamente dove il Verbo incarnato «operava già la nostra salvezza nel centro della terra, nel seno cioè della Vergine Maria [...]. Con ragione a te sono rivolti gli occhi di ogni creatura, perché in te, per mezzo di te e da te la mano benigna dell'Onnipotente ha ricreato ciò che aveva creato»<sup>20</sup>. A questo centro è diretto l'anelito di ogni creatura, nell'attesa del Redentore; a lei si rivolgono gli angeli, e – implorando – Adamo e gli antichi Padri, Abramo e Davide, nell'attesa del suo “sì”:

L'angelo aspetta una risposta: è tempo infatti che ritorni al Signore che l'ha inviato. Anche noi, o Signora, aspet-

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>18</sup> BERNARDO, *Hom. II super Missus est*, 4; PL 183, 62.

<sup>19</sup> G. ROSCHINI, *La mariologia di S. Bernardo*, in *S. Bernardo. Pubblicazione commemorativa nell'VIII centenario della sua morte*, Vita e Pensiero, Milano 1953, p. 98.

<sup>20</sup> «Et tunc iam operabatur salutem nostram in medio terrae, in utero videlicet Virginis Mariae, quae, mirabili proprietate, terrae medium appellatur [...]. Merito in te respiciunt oculi totius creaturae, quia in te, et per te, et de te benigna manus Omnipotentis quidquid creaverat recreavit» (BERNARDO, *Serm. II In Festo Pentecostes*, 4; PL 182, 327-328).

tiamo una tua parola di misericordia, noi sui quali, miserabili, pesa la sentenza di condanna. Ed ecco, ti viene offerto il prezzo della nostra salvezza: se accetti, saremo subito salvi [...]. Di questo, o Vergine pia, ti supplica Adamo in lacrime, esule dal Paradiso, con la sua misera prole; questo da te implorano Abramo e Davide. Questo ti domandano gli altri santi Padri, i tuoi Padri, anch'essi immersi nella regione dell'ombra di morte. Questo attende il mondo intero prostrato alle tue ginocchia<sup>21</sup>.

Per parte sua, anche il francescano Pier di Giovanni Olivi († 1298) non mancherà di sottolineare la concentrazione sulla Vergine da parte del mondo angelico (*angelica curia seu hierarchia*); gli angeli – scrive –,

nulla più desideravano e a nulla più anelavano che all'universale salvezza e redenzione degli eletti. Ma nell'ora in cui l'angelo Gabriele fu inviato alla Vergine, tutti sapevano che, tramite il suo consenso, Dio doveva dare forma al capo e al principio della nostra salvezza, cioè a Cristo in quanto uomo. Per questo, tutta la corte o gerarchia angelica, in quell'ora, con tutti i suoi desideri e i suoi sforzi, si concentrava sulla Vergine, al fine di aiutarla ad accogliere degnamente e a portare a compimento un'opera così grandiosa<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> «Expectat angelus responsum: tempus est enim ut revertatur ad Deum qui misit illum. Expectamus et nos, o Domina, verbum miserationis, quos miserabiliter premit sententia damnationis. Et ecce offertur tibi pretium salutis nostrae: statim liberabimur si consentis [...]. Hoc supplicat a te, o pia Virgo, flebilis Adam cum misera sobole sua exul de paradiso, hoc Abraham, hoc David. Hoc caeteri flagitant sancti Patres, patres scilicet tui, qui et ipsi habitant in regione umbrae mortis. Hoc totus mundus tuis genibus provolutus expectat» (ID., *Hom. IV super Missus est*, 8; PL 183, 83cd).

<sup>22</sup> «Nihil tantum optabant et intendebant sicut universalem electorum salutem et salvationem. Sed in hora qua ad Virginem missus est Gabriel angelus, omnes noverunt quod per Virginis consensum erat formandum a Deo caput et principium nostrae salutis, Christus scilicet in quantum homo. Ergo in illa tota angelica curia seu hierarchia totis desideriis et conatibus intendebat in Virginem suo ministerio adiuvandam ad tantum opus debite suscipiendum et perficiendum» (PIER DI GIOVANNI OLIVI, *Quaestiones quatuor de Domina*, I, I, 7-17, edidit P. Dionysius Pacetti O.F.M., Quaracchi, Florentiae 1954, p. 4).

E questo “sì” – atteso dalla corte angelica e da tutto il popolo dei santi, che Bernardo sorprende, quasi impazienti, a sollecitare Maria –, lo desiderava anzitutto Cristo stesso, che così ha stabilito di redimere il mondo:

Ed è giusto che sia così: dalle tue labbra infatti pende il conforto dei miseri, la redenzione dei prigionieri, la liberazione dei dannati; la salvezza, infine, di tutti i figli di Adamo, di tutta questa stirpe, che è la tua. Dacci allora la tua risposta, ma subito. Lo stesso Re e Signore dell’universo come ha desiderato la tua bellezza, così desidera il tuo assenso, nel quale ha stabilito di salvare il mondo. Gli sei piaciuta nel silenzio, quanto più gli piacerai rispondendo, poiché ti invita dal cielo: “o bella fra le donne, fammi sentire la tua voce”. Se dunque gli farai udire la tua voce, lui ti mostrerà la nostra salvezza<sup>23</sup>.

D’altra parte, il suo “sì” non le risparmiò la sofferenza: la presenza di Maria non si limita allo sguardo intenso e appassionato al Cristo paziente sulla croce, e a quell’atteggiamento di contemplazione che sant’Ambrogio, per parte sua, descrive in questi termini: «stava davanti alla croce e con occhi compassionevoli contemplava le piaghe del Figlio»<sup>24</sup>. Ma di queste piaghe ella partecipava provandone un’intimo dolore nella propria anima.

Per la Vergine, anzi, si può parlare di un vero e proprio martirio. Per Amedeo di Losanna († 1159), infatti, «vi sono due tipi di martirio [...], uno evidente, l’altro nascosto; uno nella carne, l’altro nello spirito»<sup>25</sup>. Maria, martire

---

<sup>23</sup> «Nec immerito quando ex ore tuo pendet consolatio miserorum, redemptio captivorum, liberatio damnatorum: salus denique universorum filiorum Adam, totius generis tui. Da, Virgo, responsum festinanter. Ipse quoque omnium Rex et Dominus quantum concupivit decorem tuum, tantum desiderat et responsionis assensus: in qua nimirum proposuit salvare mundum. Et cui placuisti in silentio iam magis placebis ex verbo, cum ipse tibi clamet e coelo: O pulchra inter mulieres, fac me audire vocem tuam. Si ergo tu eum facias audire vocem tuam, ipse te faciet videre salutem nostram» (BERNARDO, *Hom. IV Super Missus est*, 8; PL 183, 83d-84a).

<sup>24</sup> «Ante crucem stabat et piis spectabat oculis Filii vulnera» (AMBROGIO DI MILANO, *Exp. ev. sec. Luc.*, X, 132).

<sup>25</sup> «Sciendum itaque duo esse genera martyrii [...], unum patens, aliud

nello spirito, «fu unita alla venerabile croce della passione del Signore, vuotò il calice, bevve la passione, e bevuto il torrente di dolore, nessuno mai ha potuto sopportare un dolore simile»<sup>26</sup>. E benché ella patisse specialmente nell'animo, il vescovo di Losanna non manca di mostrare una certa fenomenologia della sofferenza: il viso della Vergine è «e-sangue», reso tale dalla contemplazione del pallore mortale del volto del Crocifisso<sup>27</sup>; l'assalivano poi dolori come di partoriente<sup>28</sup>, insieme a gemiti, singhiozzi, sospiri, tristezza, dolore, agonia, un fuoco ardente nell'anima, un incendio<sup>29</sup>.

Anche Arnaldo di Bonneval († 1160 ca.), con immagini poetiche e un linguaggio suggestivo e penetrante, tenta di fissare icasticamente il dolore della Vergine:

Sospira nell'intimo, cercando di trattenere un pianto dirotto, ma l'angoscia aumenta quanto più cerchi di reprimerla invece di dissolverla con lacrime e lamenti. Talora salivano gemiti, ma, rimproverati e subito soffocati, venivano risospinti da dove se ne erano usciti, scontrandosi così tra loro nei recessi del suo cuore: in quell'anima era scoppiata una terribile tempesta, l'assalivano uragani [...]. Beveva la salsedine di queste grandi tempeste [...]; ed ella, rinchiuso nel profondo dell'animo il tormento per un dolore così intenso, mostrava all'esterno un volto differente<sup>30</sup>.

---

latens, unum in carne, aliud in spiritu» (AMEDEO DI LOSANNA, *Hom. V de mentis rubore seu martyrio Beatissimae Virginis*; PL 188, 1325d).

<sup>26</sup> «Venerandae cruci Dominicae passionis inhaesit, hausit calicem, bibit passionem, et torrente doloris potato, nulli unquam similem potuit perferre dolorem» (*ibid.*; PL 188, 1326d).

<sup>27</sup> «Pallidus vultus Jesu exsanguem reddidit vultum Genitricis. Ille carne, illa corde passa est» (*ibid.*; PL 188, 1330a).

<sup>28</sup> «Dolores ut parturientis apprehenderunt eam» (*ibid.*).

<sup>29</sup> «Ibi gemitus, ibi singultus, ibi suspiria, ibi moeror, ibi dolor, ibi agonia, ibi aestus animi, ibi incendia, ibi mors morte durior, ubi vita non tollitur et mortis angustia toleratur» (*ibid.*).

<sup>30</sup> «Suspirat intrinsecus, et erumpentes revocat lacrymas, et eo amplius anxietas intumescit, quo prohibetur egredi, et per luctus lamentaque dissolvi. Emergebant quidem aliquando gemitus, sed increpati reprimebantur, revertebanturque in sinum mentis, de quo prodibant, et collidebant se ad invicem introrsus: eratque in anima illa tempestas va-

Quasi la consapevolezza della propria dignità di Madre del Figlio di Dio le imponesse di reagire alle sofferenze con atteggiamento virile (*viriliter*<sup>31</sup>), immolando se stessa come olocausto, a fianco del figlio, in un altare interiore, su un patibolo spirituale<sup>32</sup>. Se nel santuario dell'antica alleanza vi erano due altari – quello dell'olocausto e quello dell'incenso –, anche nella “tenda del Calvario”, per Arnaldo, se ne potevano individuare due:

In quella tenda vedresti certo due altari: uno nel seno di Maria, l'altro nel corpo di Cristo. Cristo immolava la carne, Maria l'anima. Senza dubbio, ella desiderava aggiungere al sangue dell'anima anche il sangue della sua carne, e innalzate le mani sulla croce, celebrare insieme al figlio il sacrificio vespertino, e consumare insieme al Signore Gesù, nella morte corporale, il mistero della nostra redenzione; ma era prerogativa esclusiva del sommo sacerdote offrire nel santo dei santi l'offerta di sangue<sup>33</sup>.

Ora, sul primo altare Maria immolava la sua anima, ma – aggiunge san Bonaventura – su un altro altare, cioè quel-

---

lida, occurrentibus sibi procellis, et quasi in sartagine frixis medullis ebulliebant amaritudines, quas excoquebat et coagulabat exacerbatio perseverans» (ARNALDO DI BONNEVAL, *Tractatus de VII verbis Domini in cruce*, tr. 3; PL 189, 1693).

<sup>31</sup> L'espressione è usata da san Bonaventura: «Adauxit vulnerum passionem materna compassio; quam tam contritissimo corde, manibus complois, oculis lacrymarum torrente fluentibus, vultu contracto, voce querula et totis corporis viribus viriliter vidit sibi astare pendenti» (BONAVENTURA, *Opusculum X, Vitis Mystica*, c. 9; ed. Quaracchi, VIII, 175a).

<sup>32</sup> «Nec poterat ex facie colligi curx illa animae crux illa animae et patibulum spiritus, in quo erat hostia viva, beneplacens Deo et medullatum holocaustum: quod cum ipsa incenderet, tantum conscientiae ministerio utebatur ipsaque sine strepitu seipsam mactans, in altario interiori, et ligna et flammam et latices congerebat» (ARNALDO DI BONNEVAL, *Tractatus de VII verbis Domini in cruce*, tr. 3; PL 189, 1694ab).

<sup>33</sup> «Nimirum in tabernaculo illo duo videres altaria, aliud in pectore Mariae, aliud in corpore Christi. Christus carnem, Maria immolabat animam. Optabat quidem ipsa, ad sanguinem animae et carnis suae addere sanguinem, et elevatis in cruce manibus celebrare cum filio sacrificium vespertinum, et cum Domino Jesu corporali morte redemptionis nostrae consummare mysterium; sed hoc solius summi sacerdotis privilegium erat, ut de sanguine munus intra sancta inferret» (*ibid.*; PL 189, 1694).

lo della croce, avrebbe sofferto lei stessa – *martyri commartyr, vulnerato convulnerata, crucifixo conrucifixi, gladiato congladiata*<sup>34</sup> – le doglie di un parto spirituale<sup>35</sup>: «La donna soffre per le doglie del parto, soffre cioè prima del parto. La Beata Vergine però non provò dolore prima del parto, poiché non aveva concepito nel peccato come Eva, che fu maledetta; ma provò dolore dopo il parto [...]. Ella partorì sulla croce: *E una spada ti trapasserà l'anima*»<sup>36</sup>.

Anche Olivi, secondo un profilo «di rara finezza teologico-spirituale» o «teologico-affettiva»<sup>37</sup>, sviluppa il tema del martirio della Vergine. Delle sue *Quattro questioni sulla Madonna* possiamo accostare ora la *quaestio IV (De dolore beatae Virginis in passione Christi)*, laddove troviamo sviluppata un'indagine sulla contemplazione appassionata della presenza di Maria ai piedi della croce. Contemplazione intensa e penetrante che certamente non le risparmiò dolore. Sebbene, infatti, ella provasse una sorta di *complacentia*<sup>38</sup> nella passione di Gesù – la contemplazione delle realtà eterne comporta sempre un certo godimento (*occurrunt ut iucunda*)<sup>39</sup> –, non si deve credere tuttavia che nel suo animo non albergasse una profonda sofferenza<sup>40</sup>:

---

<sup>34</sup> «In animo enim illi [Christo] martyri commartyr adstabat, vulnerato convulnerata, crucifixo conrucifixi, gladiato congladiata» (BONAVENTURA, *De Dom. infra Oct. Epiph., Sermo I*; ed. Quaracchi, IX, 172b).

<sup>35</sup> Giovanni Damasceno è colui che per primo interpreta il dolore della Vergine ai piedi della croce come il travaglio del parto della sua maternità spirituale, cfr. GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orth.*, lib. 4, c. 14; PL 94, 1162.

<sup>36</sup> «Propter parturitionem habet mulier dolorem, scilicet antecedentem ad partum. Sed beata Virgo non habuit dolorem antecedentem partum; quia non concepit ex peccato, sicut Eva, cui maledictio data est; sed habuit dolorem post partum [...]. In cruce parturivit; unde in Luca [2,35]: *Et tuam ipsius animam pertransibit gladius*» (BONAVENTURA, *De donis Spiritus sancti collatio VI*, 18; ed. Quaracchi, V, p. 487a).

<sup>37</sup> I. BIFFI, *Il sì di Maria*, Jaca Book, Milano 2006, p. 37.

<sup>38</sup> Cfr. PETRUS IOANNIS OLIVI, *Quaestiones quatuor de Domina*, IV, 16-17, p. 64.

<sup>39</sup> «Virgo longe amplius erat affecta ad virtualia et ad divina et aeterna quam ad naturalia et humana temporalia. Sed ea quae sibi tunc occurrerant ut dolorosa, erant naturalia et humana et temporalia; ae-

Benché la Vergine desiderasse con volontà e carità sommaramente perfette che Cristo patisse, in quanto la passione stessa era voluta da Dio e da Cristo per l'uomo, non si deve tuttavia ritenere che di tale passione ella gioisse, ma che al contrario si dolesse assai profondamente, secondo quanto le era stato preannunciato da Simeone: *una spada ti trafiggerà l'anima* [Lc 2, 35]<sup>41</sup>.

Il maestro francescano non concorda cioè con quanti ritengono che la contemplazione attenta delle realtà eterne quasi distraesse la Vergine risparmiandole la sofferenza<sup>42</sup>, né con quanti, all'opposto, vorrebbero sorprenderla ripiegata su se stessa ad assaporare, per così dire, il proprio dolore<sup>43</sup>. Al contrario, ella partecipa pienamente alla passione a motivo della sua perfetta e totale adesione a Cristo (*ex plena confoederatione Virginis ad Christum*)<sup>44</sup>, quasi fosse *Christo conrucifixi*.

---

terna vero ac divina et virtualia, quantum est de se, semper occurrunt ut iucunda» (*ibid.*, IV, 22-23, p. 63; I-5, p. 64).

<sup>40</sup> In risposta a *ibid.*, IV, 4-5, p. 64: «Obiecta divina et iucunda possunt a mente sumi et a Deo sibi proponi dupliciter: primo scilicet secundum rationem secundum quam sunt tali menti iucunda; secundo in quantum sunt ad maiorem compassionem Christi inducentia, et humilitatem ac dignitatem suae passionis amplius accumulantia. Et hoc modo offerebantur tunc Matri potius quam primo modo; et sic omnia illa iucunda occurrerant ut dolorosa» (*ibid.*, IV, 6-14, p. 76).

<sup>41</sup> «Licet Virgo perfectissima voluntate et caritate voluerit Christum pati, secundum quod ipsa passio erat a Deo et Christo homine volita, non tamen creditur de Filii sui passione tunc gavisia fuisse, immo summe doluisse, iuxta quod a Simeone fuerat sibi prophetatum, scilicet quod tuam ipsius animam pertransibit gladius. Christi enim passio instar acutissimi gladii cor Virginis penetravit et transverberavit» (*ibid.*, IV, 20-24, p. 65; I-4, p. 66). Olivi obietta così alle *auctoritates* di Aristotele e Avicenna secondo i quali «dolor et gaudium secundum suas rationes generales sibi invicem opponuntur; et ideo dicunt quod ex se gaudium mitigat dolorem, et maximum gaudium dolorem reddit quasi insensibilem et e converso» (*ibid.*, IV, 5-10, p. 61).

<sup>42</sup> Cfr. *ibid.*, IV, 14-23, p. 61.

<sup>43</sup> Cfr. *ibid.*, IV, 21-24, p. 87.

<sup>44</sup> «Quarto, ex plena confoederatione Virginis ad Christum: quae non esset, nisi super omnem intellectum fuisset Christo conrucifixi; ita quod quanto eius gloria est super omnem sanctorum gloriam maior, tanto eius ad Christum crucifixo fuit semper omnes passiones sanctorum maior et acerbior» (*ibid.*, IV, 10-16, p. 68).

La violenza del dolore della Vergine, *mater misericordiae*<sup>45</sup>, viene poi paragonata da Goffredo di Admont († 1165) a quella di una inondazione (*inundatio*). Commentando il versetto di Luca 6,48 (*Inundatione autem facta illisum est flumen domui illi, et non potuit eam movere*), egli si domanda in cosa precisamente questa consista. E risponde: è l'inondazione provocata dal «fiume delle sofferenze del suo unigenito, che colpì con violenza la casa del suo cuore» dai primi vagiti nella culla, fino alla «maxima doloris *inundatio*» nell'ora della passione<sup>46</sup>.

E secondo Amedeo di Losanna, fu l'amore – una duplice sorta di amore – ciò che moltiplicò la sofferenza di Maria: «due affetti si erano uniti, e da due amori ne nacque uno: da una parte la Vergine madre consacrava al figlio l'amore per la divinità, e dall'altra mostrava amore per il Dio che era nato»<sup>47</sup>. Ma c'è chi parlerà anche di un triplice amore. Secondo l'ignoto autore della *Summa de laude Beatae Mariae Virginis*, infatti, è esattamente tale triplice amore ciò che ne determina l'intima connessione alla passione della croce: oltre all'amore, per così dire, naturale (*naturalis*) e a quello acquisito con la familiarità di una vita insieme (*acquisitus*), si aggiunge l'amore soprannaturale (*super-naturalis*) che ne triplicò la sofferenza<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> GOFFREDO DI ADMONT, *Hom. LXX*; PL 177, 986c.

<sup>46</sup> «*Inundatione ergo hac facta, illisum est flumen domui illi, flumen scilicet tribulationum unici filii sui, domum cordis illius fortiter illisit, quia quidquid adversitatis vel asperitatis in hac mortalitatis aerumna pertulit, virgineo pectori compatientis matris insanabile doloris vulnus inflixit. Quae perturbationum inundatio ab ipso initio, cum hic singularis innocentiae filius vagiret in cunabilis, oborta est [...]. Verum tunc maxima doloris inundatio super eam inundavit, cum talis filius ab impiis Judaeis comprehensus male tractatus est, scilicet quod illisus, ab ipsis sputatus, colaphis casus, spinis coronatus et flagellatus*» (*ibid.*; PL 174, 1056).

<sup>47</sup> «*Duae dilectiones in unam convenerant, et ex duobus amoribus factus est amor unus, cum Virgo mater filio divinitatis amorem impenderet, et in Deo amorem nato exhiberet. Quo igitur magis diligebat plus doluit, et amoris magnitudo attulit fomenta passionis*» (AMEDEO DI LOSANNA, *Hom. V*; PL 188, 1329d).

<sup>48</sup> «*Et imprimis relationem illam quae inter amorem et dolorem intercedit, penitius perscrutatus est, distinguendo triplicem amorem in beata*

Lo stesso san Bernardo non ha mancato di sottolineare a sua volta questa dimensione del martirio di Maria. E nella domenica tra l'Ottava dell'Assunzione, si rivolgerà alla Vergine in questi termini:

Una spada ha trapassato veramente la tua anima, o santa Madre nostra! Del resto, non avrebbe raggiunto la carne del Figlio se non passando per l'anima della Madre. Certamente, dopo che il tuo Gesù, che era di tutti, ma specialmente tuo, era spirato, la lancia crudele non poté arrivare alla sua anima. Quando, infatti, non rispettando neppure la sua morte, gli aprì il costato, ormai non era più là, ma la tua non se ne poteva assolutamente staccare. Perciò, la forza del dolore trapassò la tua anima, e così, non senza ragione, ti possiamo chiamare più che martire, perché in te la partecipazione alla passione del Figlio superò di molto, nell'intensità, le sofferenze fisiche del martirio<sup>49</sup>.

---

Virgine: amorem naturalem qui ex nobilissima complexione naturae provenit, amorem acquisitum qui ex intima ac familiari conversatione omnis matris cum proprio filio enascitur, et amorem supernaturalem qui inter creaturam et Deum viget. Istud triplex vinculum amoris quod in beatissima Virgine sine dubitatione summum gradum obtinuit quodque eam cum Victima crucis summe colligavit, summum etiam dolorem in ipsa generavit, ita ut triplicata intensitate cum Christo pateretur» (*De Laude Beatae Mariae Virginis*, q. 149; citato in B. KOROSAK, *Mariologia S. Alberti Magni eiusque coequalium*, (*Bibliotheca mariana medii aevi VIII*), Academia Mariana Internationalis, Romae 1954, p. 518).

<sup>49</sup> «Martyrium sane Virginis (quam nimirum inter stellas diadematis eius, si meministis, duodecimam nominavimus) tam in Simeonis prophetia, quam in ipsa Dominicae passionis historia commendatur. Positus est hic, ait sanctus senex de parvulo Jesu, *in signum cui contradicetur: et tuam ipsius animam*, ad Mariam autem dicebat, pertransibit gladius (*Lc II, 34,35*). Vere tuam, o beata mater, animam gladius pertransivit. Alioquin non nisi eam pertransiens, carnem Filii tui penetraret. Et quidem posteaquam emisit spiritum tuus ille Jesus (omnium quidem, sed specialiter tuus), ipsius plane non attigit animam crudelis lancea, quae ipsius (nec mortuo parcens, cui nocere non posset) aperuit latus, sed tuam utique animam pertransivit. Ipsius nimirum anima iam ibi non erat; sed tua plane inde nequibat avelli. Tuam ergo pertransivit animam vis doloris, ut plus quam martyrem non immerito praedicemus, in qua nimirum corporeae sensum passionis excesserit compassionis effectus» (BERNARDO, *In Dominica infra Octavam Assumptionis B. Mariae*; PL 183, 457-458; la

Maria, dunque, è martire; anzi *più che martire*, per l'intensità della sua partecipazione alla passione. È questo poi un pensiero espresso anche da Pascasio Radberto († 860 ca.): «patì nell'anima e fu anche più che martire»<sup>50</sup>; e di Eadmero di Canterbury († 1224 ca.), il quale pone espressamente a confronto la sofferenza del martirio con la sofferenza della Vergine: «qualunque crudeltà fu inflitta ai corpi dei martiri, essa fu lieve, o piuttosto nulla, se paragonata alla tua passione, che, con la sua incommensurabile grandezza, trafisse tutti i recessi del tuo amorevole cuore»<sup>51</sup>.

In questa obbedienza, spinta fino al martirio, e nella totale vicinanza al Crocifisso, la Vergine appare, secondo il legame al Figlio paziente, quale nostra *mediatrice*. Non la si ritrova cioè sfaccendata, quasi oziosa, ma impegnata a rivestire nella storia della salvezza un ruolo e ad assolvere un incarico ben preciso: «non sembri oziosa questa donna benedetta, ella si trova a proprio agio in questa riconciliazione. Si tratta, infatti, di un ministero di mediazione per il mediatore. E, per noi, non c'è nessuno che sia più utile di Maria»<sup>52</sup>.

Se Eva è «mediatrice crudele e ministra della seduzione», Maria, al contrario, è colei che «ha condotto avanti la

---

traduzione è tratta dal libro della *Liturgia delle Ore secondo il rito della Santa Chiesa Ambrosiana*, vol. V, Milano 1984, pp. 1442-1443).

<sup>50</sup> «In anima passa [est...], etiam plusquam martyr fuit» (PASCASIO RADBERTO; PL 96, 252b).

<sup>51</sup> «Quidquid enim crudelitatis inflictum est corporibus martyrum leve fuit, aut potius nihil, comparatione ipsius tuae passionis, quae nimirum sua immensitate transfuxit cuncta penetralia tui benignissimi cordis» (EADMERO DI CANTERBURY, *Liber de excellentia B. Mariae*, c. 5; PL 159, 567b).

<sup>52</sup> «Nec ipsa mulier benedicta in mulieribus videbitur otiosa: inveniatur equidem locus eius in hac reconciliatione. Opus est enim mediatore ad mediatorem istum. Nec alter nobis utilior quam Maria. Crudelis nimirum mediatrix Eva, per quam serpens antiquus pestiferum etiam ipsi viro virus infudit; sed fidelis Maria, quae salutis antidotum et viris, et mulieribus propinavit. Illa enim ministra seductionis; haec propitiatio-nis: illa suggestit praevaricationem, haec ingessit redemptionem» (BERNARDO, *Sermo in Dominica infra Octavam Assumptionis B. Mariae Virginis*; PL 183, 429-430).

redenzione»<sup>53</sup>. Anche per Filippo di Harveng († 1183) Maria è *potente, efficace e buona mediatrice*; al contrario di Eva, separatrice colpevole, ella è colei che unisce: «madre dello Sposo e serva, di noi tutti imperatrice [...], potente ed efficace mediatrice. [...] infine, buona mediatrice che unisce coloro che Eva, colpevole separatrice, aveva separato»<sup>54</sup>.

La collaborazione della Vergine – cui è stato affidato il *reconciliatricis officium*<sup>55</sup> e l'*advocatae munus*<sup>56</sup>, in quanto *nostrae salutis reparatricem*<sup>57</sup> – si esercita per san Bonaventura nel suo consenso, non solo ad accogliere, ma anche a offrire il Figlio come prezzo del nostro riscatto<sup>58</sup>. Se cioè Anna – proseguì il Serafico – offrì Samuele perché servisse (*ad serviendum*), Maria offrì il figlio perché fosse sacrificato (*ad sacrificandum*)<sup>59</sup>.

L'abate Ermanno († 1147 ca.), del monastero di S. Martino a Tournai, la definisce *mediatrix nostra et interventrix*<sup>60</sup>; mentre Guerrico d'Igny († 1157 ca.) non esiterà a

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> «Sponsi mater et ancilla, nostra omnium imperatrix [...], potens et efficax mediatrice. [...] bona denique mediatrice, quae iungit quos disiunxerat Eva noxia separatrix» (FILIPPO DI HARVENG, *In Cant.*, lib. 2, c. 7; PL 203, 260).

<sup>55</sup> BONAVENTURA, *De Assumpt. B. M. V.*, sermo 3; ed. Quaracchi, IX, 695a.

<sup>56</sup> *Id.*, *Coll. Evang. Joan.*, c. 18 coll. 53, n. 4; ed. Quaracchi, VI, 603a; *De Ann. B. M. V.*, *Sermo IV*; ed. Quaracchi, IX, 673ab; III *Sent.*, dist. 3, p. 1, art. 2, qu. 1 in corp.; ed. Quaracchi, III, 73ab.

<sup>57</sup> *Id.*, *De donis Spiritus Sancti*, coll. VI, n. 17; ed. Quaracchi, V, 485a.

<sup>58</sup> «Mater consentientis, quod Christus in pretium offerretur» (*ibid.*, VI, 17; ed. Quaracchi, V, p. 486b).

<sup>59</sup> «Laudata fuit Anna, quia obtulit Samuelem; unde dicitur de ipsa: *Abiit in viam suam mulier et comedit, vultusque illius non sunt amplius in diversa mutati* [1 Sam 1, 18]. Ipsa obtulit filium ad serviendum; sed beata Virgo obtulit filium suum ad sacrificandum. – Abraham, voluisti offerre filium tuum, sed obtulisti arietem! sed Virgo gloriosa filium suum obtulit» (*ibid.*).

<sup>60</sup> ERMANNO DI TOURNAI, *De restauratione abbatiae S. Martini Tornac.*, c. 11; PL 180, 38a.

sua volta ad associarla, quale *mediatrice*, al *Mediatore*<sup>61</sup>. Per Baldovino di Canterbury († 1190) poi è «ministra della divina dispensazione e cooperatrice della salvezza del mondo»<sup>62</sup>. Come per Gertrude di Helfta († 1301 ca), che, nel secondo libro del *Legatus divinae pietatis*, scrive:

Maria è colei che dona il Figlio di Dio al mondo. È mediatrice del Mediatore, *mediatrix Mediatoris*. Ella dona il Redentore, e presso il Redentore intercede per i peccatori [...]. *Interventrix gratiosa* e *mediatrix Mediatoris* sono le due espressioni che qualificano la Vergine Maria<sup>63</sup>.

Ora, questa attività di mediatrice del Mediatore, prerogativa della Madre di Dio, è esercitata – annota Bernardo – in relazione al rapporto tra Cristo e la Chiesa; così, nel sermone per la domenica tra l'Ottava dell'Assunzione, riflettendo sulle parole di *Apocalisse* 12, 1 (*Mulier amicta sole, e luna sub pedibus eius...*) egli afferma: «Maria è stata costituita [mediatrice] tra Cristo e la Chiesa»<sup>64</sup>. In questa prospettiva, nella quale il mistero della Chiesa si innesta nel rapporto tra la Madre e il Figlio, si distinguono pure il già citato Ermanno di Tournai<sup>65</sup> ed Elinando di Froidmont († 1229 ca.)<sup>66</sup>: la Vergine è *mediatrix*, colei cioè che gene-

<sup>61</sup> GUERRICO D'IGNY, *Sermo II De purificatione B. Mariae*, 6; PL 185, 70.

<sup>62</sup> «Dispensationis divinae ministram et salutis mundi cooperatricem» (BALDOVINO DI CANTERBURY, *De salutatione angelica*; PL 204, 473).

<sup>63</sup> I. BIFFI, *Tutta la dolcezza della terra*, p. 119; cfr. inoltre H. MINGUET, *Théologie spirituelle de sainte Gertrude: Le Livre II du «Hébraut»*, in «Collectanea Cistercensia» 51 (1989), pp. 269-270.

<sup>64</sup> «Nempe vellus [cfr. *Gd* 6,36] est medium inter rorem et aream, mulier inter solem et lunam, Maria inter Christum et Ecclesiam constituta» (BERNARDO, *Sermo in Dominica infra Octavam Assumptionis B. Mariae Virginis*; PL 183, 432a).

<sup>65</sup> Cfr. ERMANNO DI TOURNAI, *Tr. de incarn. Iesu Christi D. N.*, c. 8; PL 180, 30.

<sup>66</sup> «Mediatrice nostra, felix virgo Maria [...]. Per Mariam enim factus est Chrisus caput et sponsus Ecclesiae, quando Verbum caro factum de virginali procedens utero, tamquam sponsus de thalamo suo, eandem sibi Ecclesiam connubio iunxit stabili, propriamque dedicavit» (ELI-

rando il Verbo incarnato unisce il Capo al Corpo, Cristo alla Chiesa. Il mistero della divina maternità è avvertito di nuovo come collaborazione ecclesialmente connotata al mistero della nostra salvezza.

Anche sant'Alberto Magno († 1280) – e sconfiniamo di nuovo nella teologia di “scuola” – sembra esprimersi in modo analogo, quando sottolinea l'intrinseco valore soteriologico che possiede la concezione virginale di Cristo<sup>67</sup>, nella misura in cui la cooperazione di Maria al mistero del nostro riscatto è connessa alla nascita della Chiesa: «Nel concepimento virginale [la divinità] si unisce all'umanità di Cristo e agli uomini nel grembo della Vergine, all'umanità di Cristo nella persona, agli uomini nella natura. [...] qui viene edificata la Chiesa»<sup>68</sup>.

Nel grembo della Vergine nasce dunque la Chiesa; così, esso diventa per Ruperto di Deutz († 1130 ca.) «utero della Chiesa, utero della grazia»<sup>69</sup>; grembo che Ivo di Chartre († 1116), pieno d'ammirazione, rapito nell'estasiata contemplazione del divino mistero dell'Annunciazione, non esita a definire «porta del cielo»: «Oggi il grembo della Vergine si fa porta del cielo per la quale Dio discende agli uomini, perché

---

NANDO DI FROIDMONT, *Sermo XXII, In Nativitate Beatae Mariae Virginis II*; PL 212, 667b).

<sup>67</sup> «Albertus operationibus maternis Mariae virginis in conceptione et generatione Christi significationem soteriologicam attribuit. Sancta Dei genitrix ad coceptionem Christi ministravit sanguinem suum purissimum: sanguis iste sanguis fuit redemptionis nostrae» (B. KOROŠAK, *Mariologia S. Alberti Magni eiusque coaequalium*, p. 512).

<sup>68</sup> «In conceptione Virginis [deitas] humanitati Christi et hominibus in utero Virginis est coniuncta, humanitati Christi in persona, hominibus in natura. [...] aedificata est ibi Ecclesia velut de quibusdam lignis fidelium omnium qui per manum Fabricatoris mundi sunt facti, ut Filio tamquam Capiti suo in structura Corporis mystici coniungantur» (ALBERTO MAGNO, *De natura boni de virg. B. M. V.*, m. 3, a. 3; citato in *ibid.*, p. 514).

<sup>69</sup> «Fons aquae elementaris, hoc Spiritu superveniente vivificatus, fit uterus Ecclesiae, uterus gratiae» (RUPERTO DI DEUTZ, *De operibus Spiritus Sancti*, lib. 3, c. 9; PL 167, 1648c).

fosse offerta loro l'ascesa al cielo»<sup>70</sup>. Infine – ed ecco apparire qui la metafora sponsale – grembo che rappresenta quasi il talamo dell'unione tra Cristo e la Chiesa sua Sposa:

In questo concepimento [...] si trova un grande e mirabile sacramento, in cui, distrutto il chirografo della prevaricazione, si uniscono la natura divina e quella umana, e due diventano una sola carne, Cristo cioè e la Chiesa. Unione della quale, quasi talamo, appare il grembo virginal<sup>71</sup>.

## Conclusione

Questi dunque i brevi tratti che hanno concorso a definire uno sfumato ritratto di mariologia medievale, soprattutto monastica, secondo i pochi autori che abbiamo accostato, tra i tanti che sarebbero invece da studiare e gustare.

Essi hanno concorso a restituire con sufficiente chiarezza quell'originale *intelligenza "affettiva"* di cui si accennava in apertura. Ne è risultata una prospettiva altamente suggestiva che ha visto la Vergine associata al Figlio in ordine al mistero della redenzione – mediatrice e martire –, nella massima intensità della penetrante contemplazione che ha caratterizzato il percorso tracciato. Così, Maria è apparsa insolubilmente legata al Figlio non già e soltanto in qualità di Madre, ma come esemplare modello, ai piedi della croce, di ancella obbediente e discepola fedele.

È quanto la presente ricerca di Marco Arosio non ha mancato di esprimere con afflato intenso e appassionato.

13 maggio 2016

Memoria della Beata Vergine Maria di Fatima

---

<sup>70</sup> «Fit hodie porta coeli virginis uterus, per quam Deus descendit ad homines, ut eis ascensum praeberet ad coelum» (IVO DI CHARTRE, *Sermo XV De Annuntiatione B. Mariae*; PL 162, 584c).

<sup>71</sup> «Continetur in hoc conceptu, fratres charissimi, magnum et mirabile sacramentum, quo deleta praevagationis chirographo, divina confoederantur et humana, fiuntque duo in carne una Christus videlicet et Ecclesia. Cuius coniunctionis quasi thalamus, uterus virginalis extitit» (*ibid.*; PL 162, 585d).

## Indice dei nomi

- Abelardo, 198, 199  
Agostino d'Ipbona, 12, 25, 36, 37,  
44, 80, 83, 97, 107-123, 148, 172,  
199, 200  
Alberto Magno, 193, 196, 221  
Ambrogio Autperto, 159  
Ambrogio di Milano, 12, 25, 63, 80,  
83, 90, 97-107, 109, 114, 116,  
117, 148, 211  
Amedeo di Losanna, 49, 211, 212,  
216  
Amore, Agostino, 30  
André du Saussay, 187  
Anicia, Demetriade, 108  
Anicia, Faltonia Proba, 108  
Anicia, Giuliana, 108  
Anselmo d'Aosta, 80, 83, 85, 86,  
185, 186, 198, 199, 201, 206-209  
Anselmo di Laon, 199, 201  
Anselmo il Giovane, 185, 187  
Arnaldo di Bonneval, 212, 213  
Arosio, Marco, 11-13, 19, 21-25, 77-  
204, 205, 206, 222  
Bagatti, Bellarmino, 94  
Baldovino di Canterbury, 220  
Balić, Carlo, 197  
Ballerini, Antonio, 191  
Balthasar, Hans Urs von, 74  
Bardy, Gustave, 89  
Barré, Henri, 186  
Battaglia Ricci, Lucia, 76  
Beda il Venerabile, 80, 83-85, 90  
Bellarmino, Roberto, 192  
Benedetto XVI, 23, 48, 52, 59, 60, 72  
Biffi, Giacomo, 18, 52, 53, 72  
Biffi, Inos, 11, 12, 14, 15, 17, 28-31,  
33, 37-40, 42, 43, 45, 49, 51, 53,  
55, 57, 60, 63, 64, 69, 74, 75, 85,  
107, 185, 205, 206, 214, 220  
Boccaccio, Giovanni, 76  
Boissard, Guy, 18  
Bonaventura da Bagnoregio, 55, 75,  
137, 186, 196, 213, 214, 219  
Bouyer Louis, 17, 18  
Caietano, 192  
Capelle, Philippe, 94  
Clérissac, Humbert, 51  
Chiavacci Leonardi, Anna Maria,  
30, 33, 40, 44, 48, 49, 57, 64  
Cottier, Georges, 52  
Dante Alighieri, 25, 27-57, 61, 64,  
66, 67-76, 205  
Denis, Johannes Michael, 113  
Deug-Su, I, 61  
Eadmero di Canterbury, 185, 186,  
188, 218  
Efrem Siro, 80, 89, 90  
Elinando di Froidmont, 220  
Elsino di Ramsey, 94, 95, 186, 188  
Eramo, Amedeo, 107  
Ermanno di Tournai, 219, 220  
Filippo di Harveng, 219  
Fiorini, Pierluigi, 206  
Francone di Afflighem, 86, 89  
Fulberto di Chartres, 80, 83, 88, 130,  
159  
Gastaldelli, Ferruccio, 95  
Gerolamo, 137  
Gertrude di Helfta, 220  
Gilson, Étienne, 12, 13, 27, 29, 34,  
37, 38, 57, 107  
Giovanni Damasceno, 54, 214  
Giovanni Duns Scoto, 186, 197, 198  
Giussani Luigi, 62  
Goffredo di Admont, 216,  
Guardini, Romano, 28-30, 37, 41,  
75, 76  
Guerrico d'Igny, 220  
Guglielmo di Champeaux, 200  
Guglielmo di Saint-Thierry, 81, 199  
Hairbach-Reinisch, Monika, 94  
Horstius, Giacomo Merlo, 192  
Isidoro di Siviglia, 80, 83, 84  
Ivo di Chartre, 221, 222

INDICE DEI NOMI

- Journet, Charles, 18-23, 51-53, 58  
 Jugie, Martin, 94
- Korošak, Bruno, 217, 221
- Lanfranco di Canterbury, 185  
 Laurentin, René, 159  
 Leclercq, Jean, 12, 13, 79, 169, 194, 206  
 Lefèvre, Georges, 200, 201  
 Leonardi, Claudio, 75  
 Lottin, Odin, 199
- Mabillon, Jean 82, 192  
 Malato, Enrico, 73, 74  
 Manzoni, Alessandro, 27  
 Marabelli, Costante, 85, 185, 206  
 Maritain, Jacques, 51, 52  
 Martin, Raymond, 198  
 Michelangelo Buonarroti, 60, 61  
 Minguet, Hugues, 220  
 Moraldi, Luigi, 93
- Nembrini, Franco, 27, 31-36, 57, 59, 60-63, 66-68, 71, 73, 74  
 Nicola di St. Albans, 94, 186, 196  
 Nicola di Clairvaux, 191
- Odilone di Cluny, 80, 83, 86, 87  
 Onorio Augustodunense, 201  
 Origene, 80, 89, 90, 92  
 Ortensio da Spinetoli, 65, 66  
 Osberto di Clare, 185, 187, 188  
 Ottone da Lucca, 200
- Pacetti, Dionigi, 210  
 Paolo Diacono, 80, 83, 86, 87, 89  
 Paolucci, Antonio, 60, 61  
 Pascasio Radberto, 88, 218  
 Pelagio, 108  
 Peretto, Licinio, 91  
 Pier Damiani, 80, 83, 84  
 Pier di Giovanni Olivi, 186, 210, 214, 215  
 Pietro di Alva, 187, 189  
 Pietro Lombardo, 199-202  
 Pinna, Samuele, 11-26, 27-76, 12, 23, 24, 52, 53, 205  
 Pio IX, 20, 48, 163, 164, 166, 198  
 Pio XII, 11
- Pseudo-Anselmo, 189  
 Pseudo-Bernardo, 128  
 Pseudo-Gerolamo, 80, 83, 86, 88, 178  
 Pseudo-Giovanni, 94  
 Pseudo-Ignazio, 89, 90
- Ravasi, Gianfranco, 42, 65, 66  
 Riserbato, Davide, 26, 53, 205-223  
 Roberto Pullus, 201  
 Rossignotti Jaeggi, Marta, 18  
 Ruperto di Deutz, 221
- Schmitt, Francesco Salesio, 208  
 Shook, Laurence Kennedy, 107  
 Solà, Francisco de Paula, 82, 84, 88  
 Soujeole de la, Benoit Dominique, 18  
 Southern, Richard William, 206, 207
- Talbot, Charles H., 86, 87, 94, 187  
 Teetaert, Amedée, 199  
 Tischendorf, Konstantin von, 94  
 Tommaso d'Aquino, 22, 137, 194, 197
- Ugo di Amiens, 200, 201  
 Ugo di Rouen, 201  
 Ugo di San Vittore, 200
- Vacandard, Elphège, 189  
 Viotto, Piero, 23, 24
- Weidinger, Erich, 91  
 Wenger, Antoine, 94  
 Wikenhauser, Alfred, 65  
 Wilmart, André, 94

## Principali pubblicazioni di Marco Arosio

- Credibile ut intelligibile. *Sapienza e ruolo del modus ratiocinativus sive inquisitivus nell'epistemologia teologica del* Commento alle Sentenze di Bonaventura da Bagnoregio, “Doctor Seraphicus”, 40-41 (1993-1994), pp. 175-236; estr.: La Tipografia, Roma 1994, pp. 64.
- “Bartolomeo da Colle (1421-1484), predicatore dell'Osservanza francescana e dantista minore”, in: AA. VV., *Gli Ordini mendicanti in Val d'Elsa*, (Biblioteca della “Miscellanea Storica della Valdelsa”, 15), Società Storica della Valdelsa, Castelfiorentino 1999, pp. 73-189.
- *Enciclopedia della Filosofia e delle Scienze Umane*, De Agostini, Novara 1996, voci:
  - “Alessandro di Hales”
  - “Amalrico di Bène”
  - “Berengario di Tours”
  - “Bernardo di Tours”
  - “Domenico Gundisalvi”
  - “Riccardo di S. Vittore”
  - “Scuola di S. Vittore”
  - “Ugo di S. Vittore”
- C.A.L.M.A. (*Compendium Auctorum Latinorum Medii Aevi*) fasc. I.6 (Firenze 2003), voci:
  - “Bartholomaeus Aromatarius”
  - “Bartholomaeus de Colle, O.M. Obs.”fasc. II.1 (Firenze 2004), voci:
  - “Bartholomaeus de Rinonico de Pisis, Ofm” (c.gi-m.a.)
  - “Bartholomaeus Gayus, Nimociensis ep.”
- “Giacomo da Tresanti”, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 54, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2000, pp. 237a-241a.
- “Giovanni de' Cauli” (ps.-Bonaventura), in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 55, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2000, pp. 768b-774a.
- “Giovanni da Celano”, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 55, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2000, pp. 774a-776a.
- *Aristotelismo e Teologia – da Alessandro di Hales a San Bonaventura* (LIAMAR – International Publishing Group, Monaco 2013, pp. 562.

Il periodo della filosofia medievale caratterizzato dall'influenza del *corpus* aristotelico sulla prima scuola francescana di Parigi costituisce un ambito di ricerca ancora quasi del tutto inesplorato. L'Autore colma tale lacuna storico-critica conducendo una ricerca relativa al periodo compreso tra il 1236 ed il 1257, date che si riferiscono rispettivamente all'attribuzione della prima cattedra di teologia ai Frati Minori e alla conclusione della docenza parigina di Bonaventura. L'intera ricerca è focalizzata sulla relazione tra aristotelismo ed epistemologia teologica, al fine di verificare la portata della novità categoriale introdotta dalle traduzioni del *corpus* aristotelico, mostrando, così, l'influenza dell'*Aristoteles latinus* nel lessico e nel pensiero filosofico della scuola francescana del XIII secolo.

## Cattedra Marco Arosio di Alti Studi Medievali

L'Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum* ha istituito, in data 2 Settembre 2010, la *Cattedra Marco Arosio di Alti Studi Medievali* presso la Facoltà di Filosofia, con lo scopo principale di mantenere vivo il ricordo e il lavoro realizzato dal Professor Marco Arosio († 2009) nell'ambito degli studi filosofici e teologici medievali.

Le finalità della Cattedra sono:

- a) Mantenere in vita ed ampliare il lavoro realizzato dal Professor Marco Arosio sugli Studi Medievali.
- b) Divulgare le pubblicazioni e pubblicare i lavori inediti del Professor Marco Arosio.
- c) Favorire la ricerca su istanze filosofiche e teologiche legate al periodo medievale (sec. V-XV) in chiave storica.
- d) Curare e arricchire il *Fondo Librario Marco Arosio*. L'originale donazione della Famiglia Arosio potrà essere ampliata dalle pubblicazioni curate dalla Cattedra. Il fondo librario sarà considerato un "fondo aperto", dove studiosi e ricercatori potranno contribuire ad ampliarlo con le loro ricerche e i loro lavori sul tema degli Studi Medievali. Il fondo sarà messo a disposizione di studiosi, ricercatori, professori ed alunni interessati nel tema degli Studi Medievali.
- e) Promuovere il *Premio "Marco Arosio"*, un concorso a progetto annuale. I partecipanti presenteranno ricerche e/o pubblicazioni sugli studi di Marco Arosio o comunque nell'ambito degli studi filosofici e teologici medievali. Le ricerche inedite meritevoli saranno pubblicate a cura della Cattedra e il vincitore otterrà un premio in denaro, così come stabilito dal Regolamento del Premio e dai Bandi annuali.
- f) Pubblicare libri e articoli nell'ambito degli studi filosofici e teologici medievali.
- g) Organizzare un evento scientifico annuale: convegni, congressi, giornate di studio, per promuovere e divulgare gli studi e le ricerche nell'ambito degli studi filosofici e teologici medievali.

- h) Offrire un Corso specialistico di Studi Medievali, di durata semestrale, per il secondo ciclo degli studi universitari, tenuto da un Docente di chiara fama nell'ambito degli studi filosofici e teologici medievali.

La Cattedra si avvale di un Comitato Scientifico, di un Comitato Editoriale e di un Comitato Esecutivo per il coordinamento del Premio e altre attività inerenti alle finalità della Cattedra.

1. Marco Arosio  
***Aristotelismo e teologia. Da Alessandro di Hales a San Bonaventura***  
Liamar, Monaco, 2012, cm 14×21, p. 562  
[ISBN 978-2-36355-042-2]
  
2. Marco Arosio  
**La mariologia di san Bernardo**  
2016, cm 14×21, p. 228  
[ISBN 978-88-6788-099-7]

---

RICERCHE DI STORIA DELLA FILOSOFIA E TEOLOGIA MEDIOEVALI

---

1. Marco Martorana - Rafael Pascual - Veronica Regoli (a cura di)  
***Raccolta di saggi in onore di Marco Arosio***  
2014, cm 17×24, p. 304  
€ 25,00 [ISBN 978-88-6788-038-6]
  
2. Marco Martorana - Rafael Pascual - Veronica Regoli (a cura di)  
***Raccolta di saggi in onore di Marco Arosio***  
2015, cm 17×24, p. 397  
€ 30,00 [ISBN 978-88-6788-065-2]
  
3. Alain Contat, Carmelo Pandolfi, Rafael Pascual (a cura di)  
***I trascendentali e il trascendentale percorsi teoretici e storici***  
2016, cm 17×24, p. 416  
€ 30,00 [ISBN 978-88-6788-075-1]
  
4. Carmelo Pandolfi  
**Forme del pensare cristiano: Agostino, Anselmo, Bonaventura, Tommaso**  
2016, cm 17×24, p. 432  
€ 30,00 [ISBN 978-88-6788-083-6]

Finito di stampare nel mese di dicembre 2016  
da  IF Press srl

*Stampato in Italia - Printed in Italy*