

MARIA E LA CHIESA MUTAMENTI DEL TEMA IN EPOCA MEDIEVALE

Marcello Semeraro

Uno dei più rilevanti e fecondi «recuperi» della teologia contemporanea è, di sicuro, quello che riguarda le relazioni fra Maria e la Chiesa. Ciò, non perché esso abbia risolto il problema circa il posto più adeguato della mariologia nel complesso della teologia¹. L'importanza di questo recupero, è legata, piuttosto, al fatto che esso riattiva felicemente la fecondità del *nexus mysteriorum*, che intercorre tra il mistero di Maria e quello della Chiesa. Non c'è dubbio, difatti, che la luce proveniente da Maria aiuta la Chiesa a scoprire la propria identità e che la stessa figura della Madre di Dio appare più chiara nella prospettiva della sua singolare posizione nella Chiesa. Ella, invero, è come lo specchio della Chiesa; è la superficie limpida e luminosa che, riflettendola, le rimanda la propria immagine. Maria, d'altra parte, della Chiesa *portio maxima, et portio est optima*². A tale proposito paiono molto opportune alcune espressioni di Giovanni Paolo II:

«Maria è prototipo della Chiesa nella maternità verginale, mistero essenziale che la unisce alla Chiesa in una comune vocazione e missione. Il Cristo, come dice il Concilio Vaticano II, è nato dalla Vergine Maria per opera dello Spirito Santo, onde poter continuare in un certo senso a nascere e a crescere nella Chiesa sempre per opera dello Spirito Santo. Ambedue, Maria e la Chiesa, sono templi viventi, santuari e strumenti per mezzo dei quali e nei quali si manifesta lo Spirito Santo. Esse generano in maniera verginale lo stesso

¹ Sulla questione cf. J. RATZINGER, *Considerazioni sulla posizione della mariologia e della devozione mariana nel complesso della fede e della teologia*, in IDEM, *Maria chiesa nascente*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1998, p. 11-27.

² RUPERTO DI DEUTZ, *In Apoc.* VII, 12: PL 169, 1043. Cf. D. M. MONTAGNA, *A proposito di una citazione di Ruperto di Deutz*, in *Marianum*, 27 (1965) p. 219-220.

Salvatore: Maria porta la vita nel suo seno e la genera verginalmente; la Chiesa la dona nell'acqua battesimale e nell'annuncio della fede, generandola nel cuore dei fedeli. Nel mistero della Chiesa, che a sua volta è giustamente chiamata Madre-Vergine, la beata Vergine Maria dà, per prima e in modo eminente, l'esempio della Vergine e della Madre. *In questo stretto rapporto tipologico, la maternità di Maria riceve luce e significato dalla maternità della Chiesa, della quale è membro e figura, e la maternità della Chiesa riceve luce e prende inizio reale dalla maternità di Maria, nella quale si sente già tutta perfettamente realizzata.* Come Maria, anche la Chiesa è vergine e, nel generare i figli di Dio, essa conserva integralmente la fede, la speranza e la carità. La maternità verginale, che Maria e la Chiesa hanno in comune, fa di esse un'unità indivisibile e indissolubile, come in un unico sacramento di salvezza per tutti gli uomini»³.

1. NELLA LINEA DELLA TRADIZIONE PATRISTICA

Le origini del parallelismo tra Maria e la Chiesa nella tradizione cristiana sono d'antica data. Per riferirsi soltanto all'Occidente, si affermerà che il binomio Chiesa-Maria è legato soprattutto ai nomi di S. Ambrogio e di S. Agostino. Il primo è il rappresentante tipico di una mariologia che, nella sua esemplarità, illumina il mistero della Chiesa; il secondo è colui che ha posto le basi per l'affermazione della cooperazione della Madre del Signore alla nascita dei fedeli nella Chiesa⁴. Si tratta di un parallelismo che il p. Hervé

³ GIOVANNI PAOLO II, *Angelus* dell'8 gennaio 1984, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII/1, Libreria Editrice Vaticana 1984, p. 39-40.

⁴ Cf. S. FOLGADO FLÓREZ, El binomio María-Iglesia en la tradición patristica del s. IV-V (S. Ambrosio - S. Augustín), in *Maria e la Chiesa oggi*. Atti del 5° Simposio mariologico internazionale (Roma, ottobre 1984), Marianum-Dehoniane, Roma-Bologna 1985, p. 91-142. Sul tema di Maria e la Chiesa esiste un'ampia letteratura. Vi ci si potrà accostare con H. RAHNER, *Maria e la Chiesa*, Jaca Book, Milano 1977, trovando alla n. 2 di p. 18 una prima bibliografia. Cf. pure B. GHERARDINI, v. *Chiesa* in S. DE FIORES e S. MEO (a cura di), *Nuovo dizionario di mariologia*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1985, p. 350-368. Mi permetto rinviare pure a M. SEMERARO, *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia*, EDB, Bologna 1998, p. 249-262.

Coathalem⁵, ha denominato «di comparazione»: Maria è il *typus* (sant'Ambrogio), il *signum* (sant'Agostino) e l'*exemplar* della Chiesa, in modo da potersi dire, in qualche modo, dell'una ciò che si dice dell'altra. La Chiesa è, come Maria, vergine, sposa e madre. Maria, per altro verso, è come la profezia della Chiesa, o la sua prefigurazione e il suo anticipo.

Le linee portanti di questo parallelismo saranno sempre ripetute, attraverseranno i secoli ed entreranno fin negli autori medievali, con modulazioni sempre varie e, tuttavia, costanti. Di caratteristico in questa tradizione c'è che mai, in un senso assoluto, Maria è indicata quale «tipo» della Chiesa. Essa lo è, invece, sempre con riferimento al mistero della sua maternità, della sua verginità e della sua sponsalità. Il p. Coathalem fa notare, inoltre, che, nel parallelismo fra Maria e la Chiesa, le due figure rimangono, in ogni caso, distinte, senza che l'una si sovrapponga all'altra. Non c'è mai, in altre parole, una totale compenetrazione dei rispettivi ruoli di Maria e della Chiesa nella storia della salvezza. Ciascuna, invece, è considerata come su di un livello distinto e all'interno di due differenti orizzonti.

A questa tradizione si è ricollegato il Concilio Vaticano II, con il capitolo ottavo della costituzione dogmatica *Lumen gentium*, dedicato alla Beata Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Per la sua ricca e positiva dottrina, esso si presenta come un'alta espressione della fede e dell'amore per Colei che la Chiesa riconosce quale madre e modello per la sua vita.

La mariologia ecclesiologica, o l'ecclesiologia mariologica, di questo capitolo si trova, in qualche modo, già annunciata dalle prime parole dell'intera Costituzione: Cristo è la luce delle genti e la sua luce risplende sul volto della Chiesa (cf. LG 1).

Questa semplice e breve affermazione ricorda un'immagine ecclesiologica molto diffusa nella tradizione patristica e

⁵ Cf. H. COATHALEM, *Le parallelisme entre la Sainte Vierge et l'Eglise dans la tradition latine jusqu'à la fine du XII siècle*, Romae 1954.

così riassunta da san Beda, detto il Venerabile († 735): la Chiesa è bella come la luna,

«perché, illuminata dal sole di giustizia, proprio essa, avanzando sublime, illumina la notte del tempo presente con la scienza celeste e con la parola del Vangelo»⁶.

L'espressione è un commento al testo del Cantico (VI, 10) dove si decanta la sposa "bella come la luna". Quest'idea persiste ancora nel medioevo. Ruperto di Deutz († 1129/30), ad esempio, trattando degli scrutini battesimali, spiega che la Chiesa è bella come la luna, perché configurata a Cristo crocifisso e risorto⁷.

La tradizione cristiana, però, ha riferito la medesima immagine anche alla Santa Vergine. Per registrare quest'applicazione basta fare riferimento a due autori medievali. Per il IX secolo si può ricordare Pascasio Radberto († 859) il quale, trattando della sua assunzione al cielo, afferma che Maria

«è bella come la luna, anzi più bella della luna perché nella sua purezza brilla illuminata di celesti fulgori»⁸.

Più tardi Ruperto di Deutz arricchirà l'immagine mariologica, anticipandola al momento dell'Annunciazione:

«Quando venne su te lo Spirito Santo tu, rimanendo vergine, concepisti un figlio e, rimanendo vergine, lo partoristi. Allora e da allora tu divenisti bella di una bellezza divina. Bella, dico, non di una qualunque bellezza, ma bella al pari della luna. Come, infatti, la luna riluce e illumina per una luce non sua, ma per quella che il sole le dona, così tu, o beatissima, non hai da te stessa il tuo splendore, ma dalla grazia divina, perché sei "piena di grazia"»⁹.

⁶ BEDA, *In Cant.*, IV, 6, 9: CC 119B, 311.

⁷ Cf. *Liber de divinis officiis*, IV, 19: CM 7, 136.

⁸ PASCASIO RADBERTO, *De assumpt. sanctae Mariae virg.*, VIII (47): CM 56C, 129.

⁹ RUPERTO DI DEUTZ, *Comm. in Cant. cant.*, VI, 2, 9: CM 26, 140.

2. I MUTAMENTI MARIOLOGICI NEL MEDIOEVO

La citazione appena riportata di Ruperto di Deutz, è sintomatica dei mutamenti nel frattempo avvenuti. Non per nulla quest'autore sarà il primo a commentare in senso mariologico l'intero Cantico dei Cantici. Nonostante, infatti, la continuità con la precedente tradizione patristica, l'epoca medievale presenta dei tratti nuovi, che avranno una forte influenza per il formarsi di una mariologia come trattato a sé stante nel complesso del sapere teologico. Si tratta, in concreto, del procedere oltre il confronto fra i due termini di Maria e della Chiesa, per giungere, gradualmente ma con risolutezza, all'affermazione di una misteriosa penetrazione dell'uno nell'altro e, infine, di un avanzamento di Maria sulla Chiesa. Il p. Coathalem lo indica, come si dirà più avanti, come «parallelismo di mediazione»¹⁰.

Un segnale di questi mutamenti è l'introduzione di un nuovo vocabolario. Soprattutto con riferimento alla sua verginità e maternità, infatti, s'inizierà a parlare di Maria quale *figura, repraesentatio e personificatio Ecclesiae*. Gli ultimi due vocaboli, in particolare, hanno un valore tutto speciale. Dicono, infatti, che quanto si è realizzato in Maria ha la sua risonanza, o la sua permanenza, nella vita della Chiesa. Vale la pena in proposito di riportare un testo, nel quale si trova pure, applicato alla Chiesa, quel titolo di *Theotokos - sancta Dei genetrix*, voluto per Maria dai padri del concilio di Efeso. L'autore è, di nuovo, san Beda, il quale vi aggiunge allusioni alle etimologie dei luoghi biblici di Nazaret (fiore) e di Betlemme (casa del pane):

¹⁰ Riguardo ai motivi di questo cambiamento si potranno vedere anche R. LAURENTIN, *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, Paoline, Roma 1983, p. 112-118 e H.H. V. BALTHASAR, *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*. Volume tre di TeoDrammatica, Jaca Book, Milano 1983, p. 284-289. A p. 279 Balthasar anticipa il passaggio in questi termini: «Ciò che durante la patristica è rimasto per lo più implicito, la maternità di Maria non solo rispetto a Cristo ma ai credenti, perciò anche un rapporto nuziale verso Cristo, diviene nel medioevo esplicito, ma questa estrapolazione di Maria conduce a tali disturbi dell'equilibrio che essa nel Vaticano II viene di nuovo rivelata nell'ecclesiologia, pur nella conservazione delle intuizioni essenziali frattanto acquisite».

«Ancora oggi e tutti i giorni sino alla fine dei tempi il Signore sarà continuamente concepito a Nazaret e partorito in Betlemme: sempre, quando uno ascolta con fede, accoglie in sé il “fiore” della Parola e lo trasforma in una ‘casa del pane eterno’. Giorno per giorno il Signore è concepito in un grembo verginale, cioè accolto nello spirito dei credenti e generato nel battesimo. Giorno per giorno la *Chiesa genitrice di Dio* sale al seguito del suo maestro dalla Galilea (che significa “ruota che gira” della vita nel mondo) alla città in Giudea (che significa alla città della “confessione e della lode”), per farsi iscrivere nella lista del censimento della sua donazione al Re eterno. La Chiesa, sull’esempio della beata e sempre vergine Maria, è al tempo stesso sposata e immacolata. Ci concepisce dallo Spirito Santo, ci genera come vergine senza doglie... e ancora oggi sino alla fine del tempo presente, la spada di una durissima tribolazione non cessa di trapassare l’anima della Chiesa, quando il segno della fede è contraddetto dagli infedeli, quando molti, avendo accolto la parola di Dio, risorgono con Cristo»¹¹.

Nel IX secolo, Berengaud, il primo ad avere usato per Maria il titolo di *Mater Ecclesiae*, dice anch’egli che ogni giorno la Chiesa partorisce le membra di colui che è stato partorito da Maria, la vergine: perché Cristo insieme con tutte le sue membra è solo il Cristo uno e unico¹². Nello stesso periodo Aimone di Halberstadt, mentre sottolinea che Maria è membro della Chiesa, aggiunge pure che, come beata madre di Dio, è la sua immagine personificata. Nella Chiesa, infatti, «si compie giorno per giorno questo segno, perché giorno per giorno nella Chiesa è concepito e partorito Cristo»¹³. Maria, insomma, è *cotidie, usque hodie et usque ad consummationem saeculi praesentis* presente nella Chiesa. Con ciò, questi autori intendono affermare che la Vergine - Madre è l’icona della Chiesa, la quale, a sua volta, sino alla fine dei tempi, è la prosecuzione nella storia del mistero di

¹¹ BEDA, *In Lucae ev. exp.*, I, 2, 6-7.35: CC 120, 48.69.

¹² Cf. PL 17, 960. Si tratta di un Commento all’Apocalisse, riportato in appendice alle opere di s. Ambrogio.

¹³ *In Ap.*, VII, 12: PL 117, 1081.

Maria, la «Maria nella storia del mondo», la «Maria della storia universale»¹⁴.

Mentre permane una tale sovrapposizione del mistero di Maria sul mistero della Chiesa, si sviluppa pure un processo che vede Maria sopravanzare la Chiesa, stabilendo all’interno di un unico orizzonte un rapporto di dipendenza fra l’una e l’altra. Il tradizionale «parallelismo di comparazione» si muta, così, in un progressivo «parallelismo di mediazione». Altrimenti detto, la relazione fra Maria e la Chiesa si mostra sempre più esplicitamente come una relazione d’influenza: Maria esercita il suo materno influsso sulla Chiesa, mostrandosi non più, semplicemente, come il suo tipo, il suo modello e la sua «persona», ma come la sua materna protettrice e la sua custode. Anche la sua *Domina*. Alcune testimonianze aiuteranno a capire di cosa si tratta.

Il primo nome da citare è quello di Ambrogio Autperto († 784), un monaco oriundo della Provenza, giunto poi in Italia e divenuto abate del monastero di san Vincenzo al Volturno, nel Molise. In un sermone sull’Assunzione egli riprende con forza il tema della relazione fra Maria e la Chiesa, per affermare che Maria è il capovolgimento di Eva: se questa, infatti, fu *auctrix peccati*, quella fu l’*auctrix meriti*; se questa *occidendo offuit*, quella *vivificando profuit*. Maria è, così, la porta del Paradiso e la scala verso il cielo. Sorgono, da qui, la commovente preghiera rivolta a colei, per la quale Dio ha redento, illuminato e richiamato alla vita il mondo e l’invocazione alla Vergine, che ora siede in *caelestibus regnis praelata* ed è la *Domina*, la Signora e la Regina della Chiesa, associata all’opera redentrice del suo Figlio:

«Accogli ciò che ti offriamo, impetra ciò che chiediamo, rimedia a ciò di cui abbiamo paura... Soccorri, dunque, i miseri, sii di aiuto ai timorosi, rincuora quelli che piangono, prega per il popolo, assisti il clero, intercedi per i monaci, supplica a favore delle donne devote. Tutti coloro che celebrano la tua natività facciano l’esperienza del tuo sollievo.

¹⁴ Cf. RAHNER, *Maria e la Chiesa*, p. 77.82.

Sopraggiungano la tua compassione agli afflitti e il tuo affettuoso amore ai pellegrini verso il cielo»¹⁵.

Ambrogio Autperto non abbandona, tuttavia, la tradizione precedente. Lo si vede dal suo commento al capitolo 12 dell'Apocalisse dove, nella donna rivestita di gloria ("*Signum magnum apparuit in caelo: mulier amicta sole, et luna sub pedibus eius*"), egli ravvede, al contempo, la Chiesa e Maria, in un rapporto paragonabile a quello che intercorre fra il genere e la specie. Per questo:

«poiché di solito il genere si ritrova nella specie, la beata e pia Vergine porta in sé la persona della Chiesa, che ogni giorno partorisce nuove genti, dalle quali è formato il corpo universale del Mediatore. Non ci si meravigli se ella si mostra quale tipo della Chiesa, poiché nel suo beato utero la stessa Chiesa ha meritato di essere unita al suo Capo»¹⁶.

Maria, si potrebbe dire, *agit in persona Ecclesiae*. Ciò, però, non vuol dire che la Chiesa sia identica a Maria. Soltanto della Chiesa, infatti, e non, invece, della santa Madre di Dio, si può affermare che *in utero habens, clamat parturiens, et cruciatur ut pariat*. Non avendo contratto alcun peccato nella sua concezione, Maria non ha sofferto le doglie del parto. Questo, invece, deve dirsi certissimamente della Chiesa, *cuius excellentissimum membrum ipsa beata Virgo esse cognoscitur*. Sino ad oggi, dunque, la Chiesa *parturiens clamat, et cruciatur ut pariat*. Maria non ha sofferto le doglie del parto, ma la Chiesa rimane in questi dolori sino a quando, alla fine dei tempi, non vi sarà l'umanità nuova. In un altro sermone, Ambrogio Autperto riprende i medesimi concetti con riguardo alla predizione di Simeone sulla spada, che trapperà il cuore:

«Se poi, com'è giusto, facciamo devota attenzione, riscontriamo che la stessa beata Vergine, della quale dice che una

¹⁵ *De assumptione*, 11: CM 27B, 1034-1035.

¹⁶ *In Apocalypsin*, V, 12, 1a: CM 27, 443-444.

spada ha trapassato l'anima, è il tipo della Chiesa, la cui anima è anch'essa trapassata dalla spada, cioè dalla parola della predicazione»¹⁷.

Per il secolo successivo merita una speciale attenzione Pascasio Radberto († 865). Anch'egli, nel suo commento al Vangelo secondo Matteo tratta del rapporto fra la Chiesa e Maria paragonandolo a quello del genere con la specie, in una sorta di muta implicazione. La madre di Gesù, osserva Pascasio, è anche la sposa di Giuseppe. Ella è chiamata «sposa» per significare e anticipare in sé la Chiesa, realizzando per essa la profezia di Osea: «Ti farò mia sposa per sempre, ti farò mia sposa nella giustizia e nel diritto, nella benevolenza e nell'amore e ti fidanzerò con me nella fedeltà» (Os 2,21). Maria concepisce nella fede per opera dello Spirito Santo ed è così profezia della Chiesa, la quale anch'essa è sposa, vergine e madre, generando ogni giorno Cristo nel cuore dei credenti¹⁸.

Pascasio Radberto è pure l'autore di un'omelia sull'Assunzione, che inizia con le parole *Cogitis me*, molto nota e apprezzata nell'epoca carolingia. Qui si trova un nuovo trasferimento a Maria di ciò che tradizionalmente era detto della Chiesa. Lo spunto viene, in questo caso, da un commento di S. Ambrogio al salmo 118 dove si dice che la Chiesa è stata *in primordiis mundi desponsata in paradiso, praefigurata in diluvio, adnuntiata per legem, vocata per prophetas*¹⁹. Pascasio applica ora questi medesimi temi a Maria. Anch'ella, infatti,

«divinis est et angelicis excellentius praedicata et laudata praeconiis, a prophetis quidem praenuntiata, a patriarchis figuris et aenigmatibus praesignata, ab evangelistis exhibita et monstrata, ab angelo venerabiliter atque officiosissime salutata»²⁰.

Preparata fin dall'eternità al compimento della sua mis-

¹⁷ *In purificatione sanctae Mariae*, XIII: CM 27B, 998.

¹⁸ Cf. *Lib. II exp. in Math.*, 1, 18: CM 56, 116.

¹⁹ Per questo tema ecclesiologico, cf. SEMERARO, *Mistero, comunione e missione*, p. 20-26.

²⁰ CM 56C, p. 120.

sione materna, Maria ha accolto il volere divino. Divenuta madre del Salvatore, ella ora ha il compito di vegliare sulla Chiesa e d'illuminarla. Lei, che ha preceduto la Chiesa e l'ha prefigurata, innalzata ora alla gloria del Regno, trascende la Chiesa e la supera, partecipe dell'altezza del Gran Re: *invenitur prima beata Maria inter primas summi Regis cohortes. Solo Cristo la sovrasta: sola post Deum quae nos confirmet in omni veritate, suisque commendat meritis, et precibus auxiliatur, ut et ipsi digni inveniamur in eius laudibus.* Maria raccomanda la Chiesa con i suoi meriti e la sostiene con le sue preghiere. La Chiesa, dunque, deve rivolgersi fiduciosamente a lei, lodarla e solennemente riconoscere tutti i suoi meriti.

Per il secolo decimo vale la pena di ricordare almeno Fulberto di Chartres († 1028), nel quale, con la duplice prospettiva terrestre e celeste riguardo al parallelismo fra Maria e la Chiesa, si ritrovano i medesimi accenti d'Ambrogio Autperto e di Pascasio Radberto. In una commossa omelia per l'assunzione della beata Vergine egli spiega che i cristiani devono tributare ogni onore a Maria, poiché *ad vicem matris nostrae Ecclesiae forma constituitur.* È giusto, perciò, affidarsi alla protezione della santa madre di Dio²¹.

Nella stessa epoca, san Pier Damiani sviluppa il parallelismo fra Maria e la Chiesa in forme affatto originali. Egli ricorda che il Signore ha affidato la Chiesa a Pietro e Maria a Giovanni, poiché ambedue sono «madri», l'una dei cristiani e l'altra di Cristo. Il parallelismo non manca di suggestioni. Maria, sembra dirci san Pier Damiani, ha una funzione materna per la Chiesa, perché ella è la Madre di Cristo, da cui sulla Croce è nata la Chiesa.

«Da Maria Cristo prese il corpo, ma dal costato del suo corpo egli ha formato la Chiesa. Da Maria Cristo uscì, nascendo secondo l'umanità, e già morto secondo l'umanità mise

²¹ La patrologia latina del Migne inserisce quest'opera tra le opere dubbie di san Massimo di Torino. Oggi essa comunemente attribuita a Fulberto. Per il testo richiamato, cf. PL 57, 865-868.

fuori la Chiesa. Da Maria volle nascere; per la Chiesa si degnò di morire. Da Maria è nato una volta per sempre nella sua persona; dalla Chiesa nascono ogni giorno le sue membra. Ha preso da Maria quell'umanità per la quale sarebbe morto... Grande, davvero, e beata è la vergine Maria, dal cui grembo è stata presa la carne di Cristo, quella carne dalla quale poi, mediante l'acqua e il sangue, è nata la Chiesa. Così è chiaro che la Chiesa viene da Maria. Ambedue caste, ambedue pure, ambedue dotate del sigillo della verginità perpetua»²².

Analoga idea si trova nel XII secolo in Ugo di San Vittore († 1141). In un sermone sull'Assunzione, commentando il Cantico 4, 1 ("Tutta bella sei, amica mia"), egli attribuisce a Maria e alla Chiesa il titolo di madre e di amica:

«Lei è la tua genitrice; lei è la tua amica. Ma com'è la tua amica? Dobbiamo forse credere che la madre tua sia la tua amica? Ma in che modo? Sicuramente è tua amica e anche tua madre. Tua amica perché intatta; tua madre perché feconda. Tu sei infatti figlio dell'integrità e amico della fecondità; hai una madre vergine e un'amica che si allietta della prole. Prima ti ha generato la tua amica, la Madre e vergine Maria; poi da te è stata generata la tua amica, la madre e vergine Chiesa. Venendo nella carne, sei diventato, con il corpo, figlio della tua Sposa, la vergine Madre. Morendo nella carne, sei diventato genitore della tua Sposa, vergine nella fede. Nascendo dalla tua Sposa, hai preso la sostanza dell'infermità; morendo hai dato alla tua sposa i sacramenti dell'incorruttibilità. Nei due casi sei un amico mirabile, un amante singolare. Hai amato la tua Sposa fino a nascere in lei; e hai amato la tua sposa sino a morire per lei. Ma una è la sposa, una la tua amica, una la tua colomba, una la tua perfetta»²³.

²² *Sermo* 78, 6: CM 67, 366.

²³ PL 177, 1210-1211.

3. INTERPRETAZIONE MARIANA DEL CANTICO

Questo brano di Ugo di San Vittore permette di passare ad un'altra caratteristica dell'interpretazione medievale circa il parallelismo fra Maria e la Chiesa: si tratta della lettura mariologica del Cantico dei Cantici²⁴. Insieme con il salterio e con l'epistolario paolino, questo è stato il libro biblico più commentato nel Medioevo. Fino allora, la Sposa del Cantico era stata sempre identificata con la Chiesa, o con l'anima cristiana. Come già accennato, sarà Ruperto di Deutz a darne per la prima volta una lettura integralmente mariologica. Con tale scelta egli opererà un ulteriore trasferimento dell'ecclesiologia nella mariologia. A Ruperto si potranno associare Guglielmo di Newburg, detto «il piccolo» († 1198 c.), Onorio di Autun († 1133/1156), Filippo di Harveng († 1183), Alano di Lilla († 1203) e Alessandro Nequam (o Necham/Nekam, † 1227), poeta e teologo inglese, le cui opere sono ancora inedite. La lettura mariana dell'intero Cantico giungerà alle soglie dell'età moderna con la *Enarratio in Canticum Cantorum de beata Maria* di Dionigi il Certosino († 1471).

Tutti questi autori non misconoscono la tradizionale interpretazione ecclesiologica della sposa del Cantico, ma, per dirla con Alano di Lilla, il Cantico di Salomone, per quanto si riferisca *specialiter et spiritualiter* alla Chiesa, nondimeno *specialissime et spiritualissime* può essere ricondotto alla gloriosa Vergine Maria²⁵. Onorio di Autun, per sua parte, ribadisce che

«la gloriosa Vergine Maria fa la funzione di tipo della Chiesa, la quale è vergine e madre. È detta madre perché, fecondata dallo Spirito Santo, attraverso lei ogni giorno sono generati per Dio dei figli nel battesimo. È detta vergine perché, serbando inviolata l'integrità della fede, non è corrotta

²⁴ Cf. H. RIEDLINGER, *Maria und Kirche in den marianischem Hohenkommentaren des Mittelalters*, in *Maria et Ecclesia. Acta Congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati*, vol. III, Romae 1959, 241-289. L'intero volume è dedicato al parallelismo tra Maria e la Chiesa.

²⁵ Cf. *Cant.*, prol.: PL 210, 53.

dalla perversione dell'eresia. Così Maria fu madre perché ha generato Cristo e vergine perché continuò a rimanere chiusa anche dopo il parto. Perciò tutte le cose che si scrivono della Chiesa si possono leggere abbastanza congruamente anche in riferimento a lei»²⁶.

Il principio - guida è sempre quello del rapporto Maria - Chiesa, analogo a quello della specie con il genere. Su questa linea, nel XIII e XIV secolo si svilupperà una nuova, triplice, distinzione sponsale in rapporto a Cristo: la Chiesa è la *sponsa generalis*, l'anima fedele è la *sponsa particularis* o *specialis* e la vergine Maria è la *sponsa singularis* o *privilegalis*. Così predicava, ad esempio, Goffredo di San Vittore († 1195 ca), nella festa della natività di Maria:

«Triplice è questa Vergine, Sposa e Madre del Re. La prima, da intendersi in senso singolare, è la donna beata che è nata oggi... che si chiama Maria. La seconda, da intendersi in senso collettivo... che si chiama Chiesa e che parimenti ha avuto il suo inizio oggi. La terza è quella beata vergine... che dev'essere considerata in senso speciale, e che nasce pure oggi, cioè l'anima fedele. La prima lo è, come si suol dire, storicamente; la seconda lo è allegoricamente; la terza metaforicamente. La prima è singolare, la seconda universale, la terza particolare. La prima infatti è unica per uno solo; la seconda è molteplice per uno solo; la terza è pure unica per uno solo»²⁷.

Ad ogni modo, è sempre funzionante l'antico parallelismo di comparazione fra Maria e la Chiesa. Se ne trovano ampie esposizioni ancora nel XIII secolo. Ad esempio, Alessandro Nequam scrive che, *oculis spiritualibus*, è possibile *dulciter intueri* nell'una e nell'altra la maternità feconda, la preclara verginità, la materna compassione, l'affettuosa dolcezza e l'eccellenza della serenissima maestà. Ambedue sono *sponsa Christi, mater Christi, filia Christi*²⁸.

²⁶ *Sigillum*, prol.: PL 172, 499-500.

²⁷ *Sermone sulla natività della beata Maria*, in L. GAMBERO (a cura di), *Testi mariani del secondo millennio*. 3. Autori medievali dell'Occidente sec. XI-XII, Città Nuova, Roma 1996, p. 445.

²⁸ *Cant.*, I, 6, cit. da RIEDLINGER, *Maria und Kirche*, p. 257.

Il testo più noto al riguardo, tuttavia, è senz'altro quello presente in un sermone sull'Assunzione scritto da Isacco della Stella († 1169 ca.):

«Non c'è che un unico, intero e solo Cristo, capo e corpo; e questo unico, proveniente da un solo Dio in cielo e da un'unica madre in terra, e contemporaneamente una moltitudine di figli e un solo Figlio. Siccome il capo e le membra sono un Figlio solo e molti figli, Maria e la Chiesa sono una sola madre e molte madri, una sola vergine e molte vergini; ambedue hanno concepito per opera del medesimo Spirito, senza libidine; ambedue, senza peccato, hanno fornito una prole a Dio Padre»²⁹.

Torniamo, però, ai commenti al Cantico. In essi è anche presente la trascendenza di Maria sulla Chiesa. Onorio di Autun non rifugge di rivolgersi a Maria con queste parole: *Tu una omnium transcendisti merita, et ideo prae omnibus sola electa*³⁰. Dionigi il Certosino preciserà che, sin quando viveva sulla terra, Maria è stata *membrum ac filia spiritualis ipsius Ecclesiae*; ora, però, ella è *mater, advocata ac regina totius militantis Ecclesiae*. Dionigi indica pure Maria come *fons gratiae et post Deum origo, mater, largitrix universorum quae nobis conferuntur charismatum*³¹.

La teologia medievale esprime questa funzione, diremmo, «mediatrice» di Maria con due singolari immagini: il «collo» e l'«acquedotto».

Ermanno di Tournai († 1147 ca.), facendo riferimento a Cant. 4,4 (“Il tuo collo è come la torre di Davide...”) indica in Maria il «collo» della Chiesa poiché, come questo sta fra il capo ed il corpo con una funzione unitiva, così «nostra Signora viene intesa come il collo della santa Chiesa, mediatrice tra Dio e gli uomini, perché ha generato il Verbo di Dio incarnato, congiungendo il capo al corpo, Cristo alla Chiesa, la

²⁹ PL 194, 1863.

³⁰ *Sigillum*, c. 6: PL 172, 512.

³¹ *Cant*, VI, 20; IV, 14 cit. da RIEDLINGER, *Maria und Kirche*, p. 269.

divinità alla nostra umanità»³². Con la stessa immagine, nel medesimo periodo, si esprime Tommaso di Perseigne:

«La beata Vergine è il collo: in lei la divinità si è unita all'umanità. La divinità viene paragonata a collane di perle a causa della sua ineffabile purezza, significata dalle perle. Attraverso il collo viene espulsa l'aria interna, mentre quella esterna viene ispirata; e infatti attraverso Maria la nostra devozione interiore viene presentata a Dio e in cambio ci viene offerta la divina misericordia. Attraverso il collo la saliva viene ingoiata dalla testa al corpo; così, tramite lei, la grazia di Dio è accordata all'umanità»³³.

È il caso di registrare il grave scadimento del simbolo in una fredda allegoria, scusato unicamente dal grande amore alla Vergine, che lo ha ispirato. Non diversamente, per quanto il sermone si segnali per ricchezza e bellezza di dottrina, si dirà dell'immagine dell'*acquedotto*, usata da san Bernardo di Chiaravalle († 1153). Per molti secoli il genere umano è rimasto privo dei rivoli della grazia. Questa, però, si è come depositata nella «piena di grazia» e, da lei, ora giunge sino a noi. Per questo, se rimane nell'uomo una qualche speranza, una qualche grazia e una qualche attesa di salvezza, lo dobbiamo a Maria, che da presso Dio è dispensatrice d'ogni delizia³⁴.

4. COLEI CHE A CRISTO PIÙ SI SOMIGLIA

San Bernardo, «ultimo dei Padri», è passato alla storia come il «Dottore mariano» per eccellenza, il «cavaliere» e il cantore di Maria. In lui la dipendenza della Chiesa da Maria è pressoché totale. È noto come nel quarto dei «Sermoni super missus» egli faccia come sfilare, dinanzi alla Vergine,

³² PL 180, 29-30.

³³ PL 206, 39.

³⁴ Cf. *Sermone nella natività della Beata Vergine Maria*, 3-5 in L. GAMBERO (a cura di), *Testi mariani del secondo millennio*. 3. p. 249-251. L'immagine dell'*acquedotto* è l'unico simbolo mariano che san Bernardo non abbia attinto dalla Sacra Scrittura.

che ha ricevuto l'annuncio dell'Angelo, l'intera umanità gravata sotto il peso del peccato, Abramo, Davide e tutti i giusti del Primo Testamento. Tutti, prostrati ai suoi piedi, attendono da lei la risposta e pendono quasi dalla sua bocca, da cui dipendono «la consolazione dei miseri, il riscatto degli schiavi, la liberazione dei dannati, insomma la salvezza di tutti i figli d'Adamo». Tutti le domandano di non indugiare e di pronunciare in fretta la sua risposta: «Credi, parla, accogli», le chiedono³⁵. Anche san Tommaso d'Aquino scriverà, lapidariamente, che *per annuntiationem expectabatur consensus virginis loco totius humanae naturae*³⁶.

Altrettanto conosciuta è la calda esortazione con cui san Bernardo, concludendo il secondo sermone *super missus*, esorta tutti i cristiani a volgere lo sguardo a Maria, il cui nome è tradizionalmente interpretato come *stella del mare*: «Se insorgono i venti delle tentazioni, se t'imbatti negli scogli delle tribolazioni, guarda la stella, invoca Maria...»³⁷. Ella è, infatti, come scriveva ai canonici di Lione, «la mediatrice della salvezza, la restauratrice del mondo»³⁸.

La ragione di questa eccellenza di Maria sulla Chiesa, al punto da sovrastarla nella prospettiva della «mediazione», è da ritrovarsi nella sua associazione all'opera redentrice del Figlio. Molto presto, poi, si metterà in luce anche la singolare rassomiglianza di Maria con Cristo. Riccardo di San Vitto-
re († 1173) sottolinea al riguardo che più d'ogni altro Maria porta in sé l'immagine di Cristo e gli è somigliantissima; anzi, *non solum speciem Christi ipsa habens, sed etiam in aliis hanc restituens*³⁹. Pietro di Blois († 1205 ca.) non esiterà a parlare di «consustanzialità» fra Maria e il suo Figlio, poiché derivanti ambedue da un'unica carne⁴⁰.

³⁵ Cf. testo in L. GAMBERO (a cura di), *Testi mariani del secondo millennio*, 3, p. 243-244.

³⁶ *S. Th.*, III, 30, 1.

³⁷ Cf. testo in L. GAMBERO (a cura di), *Testi mariani del secondo millennio*, 3, 227.

³⁸ Cf. *Ibidem*, p. 261.

³⁹ PL 196, 516.

⁴⁰ Cf. PL 207, 661.

Siamo al punto in cui lo stesso parallelismo di mediazione fra Maria e la Chiesa sta per essere oscurato e superato da un nuovo parallelismo, quello tra Maria e il suo Figlio. L'economia della salvezza, dirà Amedeo di Losanna († 1159), ha lo scopo di predire, mostrare, annunziare, ad un tempo, Cristo e la Vergine Maria⁴¹. Per quanto subordinatamente a Cristo, poi, Maria è la colonna di sostegno della Chiesa, la capofila del popolo pellegrino, il «collo» del Corpo di cui Cristo è il Capo... Così, nella sua funzione verso la Chiesa, Maria è sempre più strettamente assimilata a Cristo.

Goffredo di San Vitto-
re afferma che con lei ed in lei nasce la Chiesa universale e che, per questa ragione, Maria può a buon diritto essere chiamata «madre della grazia e capo della Chiesa»:

«Quando, infatti, prima di lei molte anime sante ed elette, per fede e predestinazione, siano talvolta appartenute alla Chiesa futura, nessuno, tuttavia, prima di lei e come lei diede inizio di persona e fondò la Chiesa nascente, perché ella ne fu il primo membro e il capo. Né è contraria a quest'affermazione ciò che noi abbiamo appreso dall'insegnamento della Sacra Scrittura, che cioè il Capo della Chiesa è il Signore Gesù, frutto beato del suo seno. A lei è riferita in senso temporale, a lui in virtù dell'autorità; a lei nel senso del principio, a lui nel senso della superiorità. Ella lo è materialmente, come sua prima parte e materia; egli causalmente, come sua prima causa efficiente»⁴².

H.U. von Balthasar osserva che da tali impostazioni non poteva che derivare un annullamento della «ecclesiologia di Maria» a favore di una unilaterale cristotipia. Né si poteva, ormai, evitare il rischio di trasferire su Maria gli attributi specificamente cristologici e perfino divini⁴³.

Una sola eccezione, ritengo, è data di registrare in proposito, verso la fine del Medioevo, e riguarda il teologo dome-

⁴¹ Cf. PL 188, 1306.

⁴² *Sermone sulla natività della Beata Maria* cit. da L. GAMBERO (a cura di), *Testi mariani del secondo millennio*, 3, p. 441.

⁴³ Cf. H. URS VON BALTHASAR, *Le persone del dramma*, p. 289.

nicano J. de Torquemada († 1468), che fu *defensor fidei* nella grave e dolorosa questione del «conciliarismo» e che, insieme con Niccolò Cusano, dev'essere ritenuto come il più grande ecclesiologo dell'epoca. Nel suo trattato sulla concezione della beatissima Vergine, infatti, Torquemada tende a sublimare la figura della Chiesa e a minimizzare sia il ruolo tipologico ed esemplare di Maria sia la sua maternità riguardo ai fedeli. La sua interpretazione si spinge sino a divaricare nettamente i due tipi di maternità: la prima, quella della Chiesa, genera a Cristo i nuovi figli; la seconda, quella di Maria, genera soltanto le buone opere nei fedeli.

In verità, riguardo alla festa e alla credenza nell'Immacolata Concezione, Torquemada aveva sentenziato ch'era *magis pium credere beatam Virginem conceptam esse in originali peccato quam oppositum*. All'interno di questo postulato mariologico, egli individua, riguardo alla maternità di Maria verso tutti i fedeli, delle ragioni che sono ben distinte da quelle dell'efficienza della grazia. Si tratta, in concreto, soltanto dell'eccellenza della sua dignità. In altre parole, avendo generato *unum hominem qui omnes generat*, Maria coopera con la sua carità alla nascita dei fedeli nel grembo della Chiesa. Per il resto, Maria è subordinata alla Chiesa e dev'essere ritenuta «figlia della Chiesa». In breve, Torquemada le nega qualsiasi influsso attivo sulla vita soprannaturale dei fedeli e, per questo, accentua unilateralmente le perfezioni della sponsalità e della maternità della Chiesa⁴⁴.

Si tratta, in ogni caso, di affermazioni più uniche che rare. Per il resto, le tesi dell'influsso materno di Maria sulla Chiesa sono accolte, durante il Medio Evo, in un modo che si può dire unanime. Nel XIII secolo tali affermazioni mariologiche, sinora affidate prevalentemente a monaci benedettini e cistercensi, passano ai nuovi ordini mendicanti dei domenicani e dei francescani. Uscite, dunque, dai chiostri si diffondono

⁴⁴ Cf. J. MARTÍN PALMA, *María y la Iglesia según Juan de Segovia y Juan de Torquemada*, in *Estudios Marianos*, 16 (1957) p. 207-230; M. SEMERARO, *Ecclesia sponsa et mater nella Summa de Ecclesia di J. De Torquemada*, in *Late- ranum*, 60 (1994) p. 257-276.

ancora più ampiamente mediante la predicazione di questi frati. Se ne può trovare un esempio classico nei sermoni di sant'Antonio da Padova.

Il secolo XIII è pure il secolo aureo della Scolastica e, con esso, il momento privilegiato per una sistemazione teologica. Nel primo progetto organico di questo sapere, offerto dalle «Sentenze» di Pietro Lombardo († 1160), le questioni mariologiche sono legate a quelle relative al mistero dell'Incarnazione. Ugualmente accade nel *De Incarnatione* di sant'Alberto Magno († 1280), nella *Summa Theologiae* di san Tommaso d'Aquino († 1274) e nel *Breviloquium* di san Bonaventura († 1274). La mariologia è, così, sempre più attratta nell'orbita della cristologia. Quando, poi, si darà l'avvio alla composizione dei trattati autonomi di mariologia e di ecclesiologia, Maria e la Chiesa rimarranno, completamente e per lungo tempo, estranee l'una all'altra.

Per fare un salto cronologico sino alla vigilia del Vaticano II, si ricorderà che H. M. Köster, nel contesto del Congresso mariologico-mariano di Lourdes del 1958, delineò le due correnti mariologiche contemporanee sotto l'egida di un cristotipismo e di un ecclesiotipismo. Esse, allora, sembravano contrapposte. Fu merito del Concilio l'aver trovato una presentazione completa ed equilibrata della mirabile identità della Madre del Signore e del suo ruolo eccezionale nell'opera della redenzione.