

Francesco Paolo Ammirata

Primordia conceptionis.
La ricerca dell'*initium fundamenti*
nell'immacolismo inglese del secolo XII*

Premessa

In uno studio del 1936, il legame tra la presenza di Anselmo di Bury a Roma, come abate del monastero di San Saba, e l'origine dell'introduzione della celebrazione liturgica della *Conceptio Mariae* nell'Inghilterra del XII secolo è attribuito allo sforzo di ricerca intrapreso da «certains érudits». ¹ In questi ultimi settanta anni, lo sforzo compiuto da alcuni studiosi, non ha abbandonato l'ipotesi che già ventilava agli inizi del XX secolo ed ha riscritto una linea d'indagine sempre più marcata che ha fornito, sotto il profilo storico e filologico, un quadro sulla diffusione latina dello specifico culto mariano alquanto complesso.

Le prime testimonianze storiche e documentarie ² che sembrano, di fatto, attestare l'affermazione del culto e la stabilizzazione di una festa in onore della *Concep-*

* Questo saggio fa parte di una più vasta ricerca sulle tradizioni dei saperi mistici e religiosi tardo-antico e medioevo, che si proietta non solo sui testi della cultura latino-cristiana ma anche su quelli delle culture arabo-islamica, ebraica, greco-bizantina ed armena. La ricerca trova riscontro in molte delle pubblicazioni edite dall'Officina e costituisce una delle traiettorie di studio del Progetto Internazionale *Catasto Intellettuale Mediterraneo* coordinato da Alessandro Musco. Ci è gradita l'occasione per rivolgere un particolare ringraziamento alla "Pontificia Accademia Mariana Internationalis" (PAMI), che ha sede presso la "Pontificia Università Antonianum", e per essa al suo Segretario P. Stefano M. Cecchin OFM, per la generosa donazione dei volumi editi dall'Accademia alla Biblioteca dell'Officina e per i consigli che non ci fa mancare negli studi e nelle ricerche [n.d.r.].

¹ A. W. BURRIDGE, *L'Immaculée Conception dans la théologie de l'Angleterre médiévale*, in «Revue d'histoire ecclésiastique» 321 (1936), p. 570, nota 3.

² Le analisi condotte da Mary Clayton sulla presenza di una letteratura apocrifa alla base della diffusione del culto nel monachesimo anglosassone contribuiscono a svelare, non poco, il retroterra culturale che fa da volano per l'introduzione del culto. Le analisi meritorie sviluppate dalle ricerche della Clayton rappresentano un tentativo di ricollocazione e di interrogazione delle fonti apocrife all'interno di una prospettiva più ampia che coinvolge sia le fonti iconografiche sia le rappresentazioni artistiche accompagnate dagli sviluppi liturgici dei culti mariani in Inghilterra. Si veda M. CLAYTON,

tio Mariae,³ all'interno dello specifico ambito teologico e speculativo latino, convergono significativamente nell'individuare l'Inghilterra anglosassone come primo avamposto di trasmissione ed evoluzione della manifestazione devozionale del *privilegium* mariano in Occidente.

Tale acquisizione, in termini strettamente storico-storiografici, scorge la propria ragion d'essere in un progressivo avanzamento degli studi di settore, soprattutto in materia di storia della liturgia, che ha individuato nelle ricerche iconografiche, supportate da un'analisi attenta delle fonti manoscritte, dei validi strumenti per suffragare le ipotesi inizialmente formulate.

Prima degli apporti teorici messi in campo dalle tendenze scolastiche del XIII secolo e della ben nota tesi sostenuta da Duns Scoto nella celebre disputa del 1307 all'Università di Parigi, la mariologia monastica benedettina ha saputo intravedere, dunque, entro i confini teorici dettati dal paradigma agostiniano di fondo, alcuni strumenti di taglio argomentativo per circoscrivere il quadro fondazionale del problema teologico e avanzare possibili soluzioni alle obiezioni razionali prodotte dal magistero dottrinale di Bernardo di Chiaravalle, obiezioni in buona parte rinvenibili nell'*Epistola 174*.

Lo stretto legame che unisce gli sviluppi del monachesimo anglosassone al culto della Vergine Maria sembra non lasciare particolari zone d'ombra: tra la fine del VII secolo e gli inizi del IX, nella zona nord-ovest dell'Inghilterra⁴ e, a seguito della riforma benedettina che insiste dalla metà del X secolo sulla zona meridionale,⁵ pos-

The Apocryphal Gospels of Mary in Anglo-Saxon England, Cambridge University Press, Cambridge 1998; ID., *The Cult of the Virgin Mary in Anglo-Saxon England*, Cambridge University Press, Cambridge 2003. Per una prospettiva critica legata alla lettura degli apocrifi nel contesto più ampio dei passaggi testuali su Maria all'interno del Nuovo Testamento rimando a E. NORELLI, *Maria nella letteratura apocrifica cristiana antica*, in E. DAL COVOLO e A. SERRA (a cura di), in *Storia della Mariologia*, Città Nuova, Roma 2009, vol. I, pp. 143-254.

³ Cfr. A. M. CECCHIN, *La concezione della vergine nella liturgia della Chiesa occidentale anteriore al secolo XIII*, in «Marianum» 5 (1943), pp. 70-71.

⁴ Sulle possibili origini irlandesi della diffusione del culto e della celebrazione liturgica della Concezione Immacolata di Maria, cfr. H. THURSTON, *The Irish Origins of Our Lady's Conception Feast*, in «The Month» 103 (1904), pp. 562-576.

⁵ M. CLAYTON, *Centralism and Uniformity or Localism and Diversity: The Virgin and Native Saints in the English Monastic Reform*, in «Peritia» 8 (1994), pp. 95-106; ID., *Changing Fortunes: The Cult of Virgin Mary in Tenth-Century England*, in C. M. PIASTRA (a cura di), *Gli studi di mariologia medievale bilancio storiografico*, Firenze 2001, pp. 87-96. Tra gli studi più datati è opportuno fare menzione dei contributi sulla festa della *Conceptio Mariae* di E. VACANDARD, *Les origines de la fête de la conception dans le diocèse de Rouen et en Angleterre*, in «Revue des questions historiques» 61 (1897), pp. 167-184; E. BISHOP, *On the Origins of the Feast of the Conception of the Blessed Virgin Mary*, in *Liturgica Historica*, Clarendon Press, Oxford 1918, pp. 238-259; S. J. D. VAN DIJK, *The Origin of the Latin Feast of the Conception of the Blessed Virgin Mary*, in «Dublin Review» 228 (1954), pp. 251-267. Per quanto concerne gli aspetti strettamente dottrinali, si veda J. B. MALOU, *L'immaculée Conception de la bienheureuse vierge Marie, considérée comme dogme de foi*, 2 voll., Imprimerie Librairie de H. Goemaere, Bruxelles 1857; X. LE BACHELET, *L'immaculée Conception*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1927, vol. VII, pp. 845-1218; F. M. MILDNER, *The Immaculate Conception in England up to the Time of John Duns Scoto*, in «Marianum» 1 (1939), pp. 86-

sono essere chiaramente distinti due periodi di massima espressione nell'evoluzione storica della devozione mariana. In questa parentesi, spaziale e temporale, vanno individuate quelle esperienze che, significativamente, hanno supportato le inquietudini concezioniste tradite dall'acceso dibattito speculativo sorto nella prima metà del XII secolo.

La fioritura di trattati a sostegno della legittimità teologica del *privilegium* si deve, con buona probabilità, all'organizzazione di un primo fronte di difensori della festa dell'8 dicembre, da tempo consegnata alla tradizione benedettina inglese. Il fronte dei concezionisti⁶ sembra, dapprima, organizzarsi per porre un argine contro il tentativo politico ed istituzionale di soppressione religiosa del culto caldeggiato dall'aristocrazia e dal clero normanno, una progressiva rivoluzione culturale⁷ tesa ad incidere sulle tradizioni anglosassoni radicate nei territori acquisiti dopo la battaglia di Hastings.

L'interprete principale di questa difficile azione, sul piano culturale e religioso, è Lanfranco di Pavia il quale, una volta eletto arcivescovo di Canterbury (1070-1089), pone mano alla riforma ecclesiastica della disciplina monasteriale e si adopera con particolare fermezza perché le tradizioni religiose locali, considerate deviazioni dalle norme dell'ortodossia cattolica, siano subito soppresse.⁸ Tra le conseguenze più drammatiche e violente di quest'azione riformatrice, si annovera il tributo più pesante pagato da molte forme di culto anglosassone legate ai santi locali e alle due festività della Concezione della Vergine e della Presentazione al Tempio, veri capisaldi dell'osservanza liturgica a Winchester, Worchester, Canterbury ed Exeter.⁹

La particolare devozione mariana sopravvive, seppure in modo silente, grazie alla tenacia e all'ostinazione di quelle roccaforti del culto che, per prime, avevano in-

99; H. F. DAVIS, *The Origins of Devotion to Our Lady's Immaculate Conception*, in «Dublin Review» 228 (1954), pp. 375-392.

⁶ L'utilizzo dei termini "immacolista" e "macolista", termini che riassumono nella storia del dogma le due posizioni teologiche sulla concezione passiva di Maria, è compiutamente sistematizzato da Bonaventura da Bagnoregio, a metà del XIII secolo, nel commento al III libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo (III *Sent.* d. 3, a. 1, q. 2).

⁷ Cfr. R. BARTLETT, *England under the Norman and Angevin Kings, 1075-1225*, Oxford University Press, New York 2000, pp. 469-476; H. M. THOMAS, *The English and the Normans: Ethnic Hostility, Assimilation and Identity 1066-c.1220*, Oxford University Press, New York 2003, pp. 283-296.

⁸ Cfr. D. KNOWLES, *The Monastic Constitutions of Lanfranc*, Oxford University Press, Oxford 1951, pp. 54-64. A seguito della deposizione di Stilgardo, Lanfranco, dopo essere stato nominato arcivescovo, riforma il calendario di Canterbury e cancella numerose feste. All'interno dei *Decreta* non si fa alcun riferimento alla festa della *Conceptio Mariae*. Nel panorama delle fonti documentarie del tardo XI secolo sembra emergere l'ostilità dei Normanni per questa forma di culto ed un interesse particolare per la sua abolizione proprio nei centri di maggiore devozione mariana come Winchester, Exeter, Ramsey. Cfr. M. CLAYTON, *The Cult of Virgin Mary in Anglo-Saxon England*, cit., p. 50.

⁹ La soppressione delle due feste non riesce a spegnere del tutto le forme di culto che venivano tributate all'epoca, producendo così una ripresa devozionale nella prima metà del XII secolo. Si veda S. YARROW, *Saints and Their Communities: Miracle Stories in Twelfth Century England*, Oxford University Press, New York 2006, p. 85.

trodotto tali ricorrenze liturgiche nel monachesimo benedettino in terra anglosassone. Ai prodromi della prima organizzazione del fronte di resistenza si può addebitare, nell'arco di pochi decenni, la fermezza con la quale i difensori del *privilegium* mariano escono indenni dai tentativi di soppressione della festività liturgica espressi durante il Concilio di Londra del 1129.¹⁰

In questo specifico contesto liturgico e dottrinale sono composti il *Tractatus de conceptione sanctae Mariae* di Eadmero di Canterbury,¹¹ segretario e discepolo di Anselmo d'Aosta, il *Liber de celebranda conceptione beatae Mariae contra beatum Bernardum*¹² di Nicola di St. Albans e il *Sermo de conceptione sanctae Mariae* di Osberto di Clare. La composizione e le sorti alterne che accompagnano la diffusione di queste tre opere rappresentano il proscenio dibattimentale di una partita teorica che ha saputo raccogliere, attorno a sé, una compagine ben più ampia di sostenitori e che ha consegnato alla forma epistolare le ulteriori argomentazioni, ora di marca strettamente devozionale ora d'impostazione razionale, per la strenua difesa del culto mariano.

Al genere epistolare è consegnata anche la riflessione di Bernardo di Chiaravalle che, con la celebre *Epistola ad canonicos lugdunenses de conceptione sanctae Mariae* (1138-1139),¹³ sembra sollevare un'incredibile sequenza di argomentazioni e di sillogismi finalizzati alla dimostrazione dell'illegittimità della festa della *Conceptio Mariae*. Il contenuto della lettera sintetizza un quadro esaustivo di obiezioni logiche e teologiche, tra le più avanzate dell'epoca, che non tardano ad imporsi come ri-

¹⁰ L'aspro dibattito, apertosi al Concilio di Londra, è infiammato dalla decisione di Osberto di Clare d'introdurre la festa della *Conceptio Mariae* all'interno dell'abbazia di Westminster e trova compatta la batteria argomentativa di obiezioni avanzate dagli oppositori – i vescovi Ruggero di Salisbury e Bernardo di S. David – nel sostenere l'inconsistenza storica e fattuale della festa a motivo dell'esistenza di un'ulteriore ricorrenza segnata dalla celebrazione della Natività della Vergine. Cfr. D. KNOWLES, *The Monastic Order in England. A History of its Development from the Times of St. Dunstan to the Fourth Lateran Council, 940-1216*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, p. 512.

¹¹ Il trattato di Eadmero è presente nell'edizione critica del testo latino: EADMER OF CANTERBURY, *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, H. THURSTON E T. SLATER (ed.), Herder, Freiburg 1904. Sulla priorità cronologica della composizione del trattato e sui debiti teorici che ha prodotto nello specifico contesto inglese del XII secolo rimando a G. GREEN, *Eadmer, le premier théologien de l'Immaculée Conception*, in «VIIm» 5, cit., pp. 90-136.

¹² Per l'edizione critica del testo, l'apparato di note e una breve sintesi introduttiva sulla biografia dell'autore ed il dibattito speculativo di riferimento, si veda C. H. TALBOT, *Nicholas of St. Albans and St. Bernard*, in «Revue bénédictine» 64 (1954), pp. 83-117.

¹³ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Lettera 174*, in F. GASTALDELLI (a cura di), *Opere di san Bernardo, VI/1: Lettere 1-210*, Scriptorium Claravallense: Fondazione di studi cistercensi, Milano 1986, pp. 725-735. Sulle questioni teologiche sollevate dalle obiezioni di Bernardo nella lettera 174 rimando a F. GASTALDELLI, *San Bernardo e l'Immacolata Concezione. Le ragioni teologiche della lettera 174*, in «Quaderni del Centro Nazionale di Studi Cateriniani» 3 (1998), pp. 27-34; M. LAMY, *Saint Bernard et les controverses mariales au Moyen-Âge*, in J. BERLIOZ (éd.), *Vies et légendes de saint Bernard de Clairvaux: création, diffusion, réception, XII^e-XX^e siècles*, Commentarii cistercenses, Cîteaux 1993, vol. V, pp. 229-260.

ferimento indispensabile, in materia di dottrina e di fede, per quanti decidano di confrontarsi la questione del *privilegium* mariano.¹⁴

Nella direzione di un significativo consolidamento delle posizioni sul territorio inglese si pongono, per altro verso, l'*Epistola ad Warinum decanum Vigorniensem* e l'*Epistola ad Anselmum abbatem S. Edmundi* dello stesso Osberto di Clare.¹⁵ Il contributo precipuo che il dettato di queste epistole tradisce, lascia intendere, al di là degli aspetti strettamente speculativi della *querelle*, uno sviluppo del fronte concezionista inglese tutt'altro che disorganizzato nella circolazione delle informazioni tra i centri monastici maggiormente deputati alla diffusione del culto.

Lo straordinario scambio epistolare¹⁶ intercorso, infine, tra il benedettino Nicola di St. Albans¹⁷ ed il bernardiano Pietro di Celle, sul problema della trasmissione del peccato originale nella concezione di Maria, restituisce un'importante testimonianza del forte peso dottrinale che la riflessione di Nicola esercita in quella precisa parentesi storica. La distinzione tra corruzione comune a tutta la posterità adamitica e concupiscenza naturale innata, in merito alla concezione di Maria, non rappresenta che una prima controdeduzione alla teoria agostiniana sulla trasmissione del peccato originale.

In effetti la seconda soluzione, sicuramente la più acuta tra le formulazioni prospettate dal monaco di St. Albans - che chiama in gioco l'azione dello Spirito Santo nel preciso momento dell'infusione dell'anima nel corpo - rappresenta il vero ostacolo per quella corrente bernardiana della quale Pietro di Celle sembra presentarsi come acuto interprete e strenuo difensore.

Nonostante le reazioni di protesta e le perplessità in materia di fede per l'assenza di pronunciamento da parte della Chiesa di Roma, la festa mariana scorge

¹⁴ Non tutti i critici dell'opera di Bernardo convergono su una lettura che lo vede schierato sul fronte degli anti-immacolisti. Secondo Montanari, ad esempio, nei pochi riferimenti desumibili dalle opere di Bernardo, l'abate di Clairvaux non tocca il vero tema dell'immunità di Maria dal peccato originale in vista della maternità divina; finendo, al contrario, col fornire «una formulazione dottrinale ancora imprecisa, egli ha contribuito ad un approfondimento teologico, costringendo gli immacolisti a ripensare questo mistero» (cfr. A. MONTANARI, *San Bernardo e la sua scuola*, in *Storia della Mariologia*, cit., pp. 650-652, alla p. 652).

¹⁵ La pubblicazione di queste due epistole, unitamente al *Sermo de conceptione sanctae Mariae*, costituisce parte dell'edizione critica di Thurston e Slater del trattato di Eadmero di Canterbury. Per un'edizione completa dell'epistolario di Osberto, si veda anche *The Letters of Osbert of Clare, Prior of Westminster*, ed. a cura di E. W. WILLIAMSON, Oxford University Press, New York 1998². Un quadro sintetico della produzione agiografica ed epistolare di Osberto è rappresentato dalla voce di M. O'CARROLL, s.v. *Osbert de Clare*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique Chantilly*, Paris, vol. XI, nn. 74-75, 1982, pp. 1011-1012.

¹⁶ Le epistole sono contenute in PL 202, coll. 613D-632B.

¹⁷ Sull'autentica attribuzione della lettera indirizzata a Pietro di Celle da parte di Nicola di St. Albans, autore del *Liber de celebranda conceptione beatae Mariae*, nella letteratura di settore sussistono opposti pronunciamenti. Per la tesi a favore dell'attribuzione, cfr. C. H. TALBOT, *Nicholas of St. Albans and Saint Bernard*, cit., pp. 83-91; di parere contrario invece L. MODRIC, *Gli scritti di Nicola di S. Albano sulla Concezione della B. V. Maria*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 1978, pp. 56-82.

nella progressiva adesione popolare la strada maestra per la sua lenta affermazione e comincia a diffondersi ben presto in Francia e nel resto del continente europeo.¹⁸

Sebbene sia indubbio il contributo offerto dalla pietà popolare nella lenta e decisiva affermazione del culto nel corso dei secoli, mi sembra innegabile che, almeno nelle primissime fasi dell'attestazione di questa nuova ricorrenza liturgica, si sia trattato di una partita teorica tutta interna ad alcuni centri ben circoscritti del monachesimo benedettino e della spiritualità inglese. La produzione significativa di opere aventi ad oggetto la preservazione di tale *privilegium* da accordare alla Madre di Dio, infatti, concentrandosi tutta nell'area meridionale dell'Inghilterra del XII secolo, testimonia indubbiamente uno sviluppo teologico del dibattito concezionista di tipica estrazione monastica.

In un quadro teorico così complesso, ignorare il peso che l'eredità spirituale e teologica della lezione anselmiana assume, soprattutto sull'evoluzione della dottrina concezionista, rischierebbe di restituire un quadro problematico privato di quelle istanze embrionali che la sua opera ha chiaramente contribuito a lasciare emergere. Il pensiero di Anselmo d'Aosta segna profondamente il dettato ed il tenore argomentativo delle opere concezioniste prodotte in questo periodo, giungendo persino a legittimarsi come banco di prova per la formulazione di nuove tesi sulla trasmissione del peccato originale e sulle eventuali eccezioni che coinvolgerebbero direttamente la *Conceptio Mariae*.

A seguito della morte di Lanfranco di Pavia, Anselmo viene convocato da re Guglielmo II a ricoprire la carica vacante di arcivescovo di Canterbury nel 1093. Gli aspetti oscuri della vicenda sono stati ampiamente ricostruiti grazie alle attente analisi sull'epistolario anselmiano¹⁹ e sono tutte concordi nel presentare una dura stagione di conflitti apertasi tra l'arcivescovato di Canterbury ed il sovrano normanno. La mancata convergenza sulla gestione dei beni ecclesiastici induce, ben presto, Anselmo a scegliere la via dell'esilio nel 1097 sino alla successiva riconvocazione da parte di Enrico I nel 1100. Il secondo esilio del 1103, infine, e le complesse trattative con la corte normanna, assicurano il definitivo ritorno di Anselmo nel 1106 sino alla data della sua morte, avvenuta a Canterbury nel 1109.

¹⁸ Cfr. B. HECHICH, *La teologia dell'Immacolata Concezione in alcuni autori prescolastici*, in *La "Scuola Franciscana" e l'immacolata concezione. Atti del Congresso Mariologico Franciscano (Assisi 4-8 dicembre 2003)*, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Città del Vaticano 2005, pp. 141-158.

¹⁹ Alcune informazioni sono inserite nell'*Epistola 206*. La traduzione del testo è disponibile in I. BIFFI, *Anselmo dal Bec a Canterbury: riluttanza e coscienza episcopale. Gli inizi*, in ANSELMO D'AOSTA, *Lettere 2*, Arcivescovo di Canterbury, t. 2, Jaca Book, Milano 1993, pp. 39-83, alla p. 7: «È noto a molti quale violenza mi sia stata fatta, e quanto fossi restio e contrario, quando venni trattenuto come vescovo in Inghilterra e come abbia esposto le ragioni di natura, età, debolezza e ignoranza, che si opponevano a questo ufficio e che rifuggono e detestano assolutamente gli impegni secolari, che non posso affatto svolgere senza mettere in pericolo la salvezza dell'anima mia». Vedi anche C. É. VIOLA, *Anselmo di fronte ai re e ai papi: coscienza e politica*, in E. BENCIVENGA, I. BIGGI, C. MARABELLI, S. M. MALASPINA (a cura di), *Anselmo d'Aosta educatore europeo. Convegno di Studi (Saint-Vincent 7-8 maggio 2002)*, Jaca Book, Milano 2003, pp. 157-190.

Molti studi critici sull'argomento hanno evidenziato il debito speculativo che legherebbe la vita e la riflessione avanzata dal meno conosciuto Eadmero di Canterbury alla figura del maestro. Forse non è il caso di citare in questa sede i vincoli morali e le circostanze esistenziali che portano Eadmero a stilare una *Vita Anselmi*²⁰ e a farne, dunque, l'interprete principale del pensiero del maestro in questo periodo. Tuttavia, mi sembra opportuno avanzare almeno una considerazione di fondo: non si può comprendere appieno la mentalità e la genesi delle opere di Anselmo, in questo particolare momento storico, se non all'interno della comunità religiosa in cui vive e si trova ad operare.²¹

Dopo molti anni di vacanza nella direzione dell'arcivescovato di Canterbury, Anselmo avverte, fra le priorità non più procrastinabili, l'esigenza della convocazione di un Concilio che possa mettere mano alla correzione di disordini «assolutamente intollerabili».²² L'eredità spirituale che Anselmo imprime sulla cultura monastica benedettina inglese non manca di esercitare il suo peso speculativo anche all'interno del dibattito sulla *Conceptio Mariae* nonostante, corre l'obbligo di precisare, il pronunciamento contrario di cui lo stesso si fa portavoce.

Al riparo dalle lunghe dispute che avrebbero investito gli ultimi trenta anni della prima metà del XII secolo, per ovvi limiti di natura cronologica, Anselmo fissa comunque alcuni termini della questione ed elabora delle posizioni teoriche tali da influenzare l'evoluzione e la stabilizzazione della controversia.²³

Se a questo quadro di fonti documentarie si aggiunge, inoltre, la lunga tradizione di trasmissione dei vangeli apocrifi concernenti alcune fasi della Nascita e Infanzia di Maria, gli elementi presenti nell'architettura normanna²⁴ chiaramente influenzati dalle scuole bizantine e le rielaborazioni, in chiave artistica e iconografica, che impegnano contemporaneamente le maestranze degli *scriptoria* benedettini proprio

²⁰ La *Vita Anselmi*, stilata da Eadmero, rappresenta una delle fonti biografiche più importanti per reperire soprattutto quei dettagli biografici su Anselmo, sotto forma di narrazione, che i resoconti epistolari, a volte, lasciano solo trasparire o non chiaramente intendere. Lo stesso Eadmero si definisce *coexul* di Anselmo. Cfr. EADMERO e GIOVANNI DI SALISBURY, *Vite di Anselmo di Aosta*, a cura di I. Biffi, A. Granata, S. M. Malaspina, C. Marabelli, Jaca Book, Milano 2009, p. 9.

²¹ Cfr. N. ALBANESI, *Cur Deus Homo: la logica della redenzione. Studio sulla teoria della soddisfazione di S. Anselmo*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, p. 96.

²² La preoccupazione manifestata da Anselmo nella correzione dei frequenti errori in materia trinitaria traspare, con indubbia visibilità, dall'attenzione che l'arcivescovo dedica, nelle lettere indirizzate ai monaci di alcune abbazie benedettine inglesi, per fugare dubbi ed errori interpretativi sulla lettura delle fonti patristiche greche. Si veda G. E. M. GASPER, *Anselm of Canterbury and his Theological Inheritance*, Ashgate, Aldershot 2004, pp. 127-128.

²³ Sull'eredità anselmiana che trapela dalle affermazioni dottrinali delle opere oggetto d'indagine in questo lavoro, nella fattispecie quelle eadmeriane, mi sembra di poter condividere, ragionevolmente, la considerazione avanzata da Jean Galot su Anselmo come precursore che «aveva aperto la via a questa affermazione dottrinale, pur pensando tuttavia che Maria era stata macchiata dal peccato originale». Cfr. J. GALOT, *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005, p. 208.

²⁴ Cfr. E. FERNIE, *The Architecture of Norman England*, Oxford University Press, New York 2000, *passim*.

nell'Inghilterra meridionale,²⁵ si ottiene un perimetro interpretativo più ampio e aperto all'accoglimento di istanze culturali primigenie che precedono alcuni tra gli avvenimenti intercorsi tra XI e XII secolo.²⁶

Nonostante sotto le dinastie anglosassoni Canterbury rivesta il ruolo indiscusso di caposcuola,²⁷ per la sua particolare posizione di apertura nei confronti degli influssi provenienti dall'universo culturale carolingio e dalle scuole renana e mosana, il vero passaggio di consegne si attua negli *scriptoria* dell'abbazia di St. Albans e di Bury St. Edmunds.²⁸ Un nuovo modo d'intendere la miniatura romanica si evince già dai cicli miniati di epoca tardoanglosassone, nella fattispecie quelli che interessano i testi liturgici. È molto probabile che tutte queste tendenze rappresentino lo sfondo ed il ricettacolo per quelle suggestioni che l'accesso alle fonti sull'Infanzia e la Concezione di Maria, mediate dalla lettura degli apocrifi, continuano a restituire.²⁹

All'interno di questo contesto vanno collocate, quindi, le collezioni di *legendae* e *miracula*³⁰ attribuiti alla Vergine e stilate tra gli anni '20 e gli anni '40 del XII se-

²⁵ Ancora nel XII secolo la produzione di codici e la miniatura inglese attraversano una straordinaria fase di creatività e originalità stilistica che posizionano le scuole miniatorie ai vertici della produzione stilistica romanica. Un esempio dell'influenza che il racconto dell'Annunciazione angelica a Gioacchino, tramandata dagli apocrifi, gioca sulla produzione dei salteri è racchiuso nell'immagine dell'Immacolata Concezione del salterio di Winchester. Cfr. K. E. HANEY, *The Immaculate in Winchester Psalter*, in «Gesta» 20/1 (1981), pp. 111-118.

²⁶ La prima traccia in Occidente della festa bizantina del 9 dicembre appare nel calendario marmoreo di Napoli, scolpito tra l'840 e l'850, che reca l'iscrizione *Conceptio sanctae Mariae Virginis*. Le testimonianze più rilevanti si riscontrano, invece, proprio in Inghilterra all'interno di alcuni calendari liturgici anteriori al 1100 che riportano la segnalazione di una *Conceptio sanctae Dei genitricis Mariae*. Ancora il Pontificale di Exeter con l'indicazione di una *Benedictio in Conceptione sanctae Mariae*, il Pontificale di Canterbury con l'annunciazione del concepimento di Maria da parte di un angelo descrive una *beatam Dei genitricem angelico concipiendam praeconavit oraculo* e le tre orazioni per l'8 dicembre del Massale di Leofric. Per un'esauriente trattazione delle testimonianze sulla festività della concezione di Maria nei testi liturgici e negli antifonari, rimando a A. J. CHUPUNGCO (ed.) *Liturgical Time and Space*, Clarentian Publication, Quezon City 2004, vol. V, pp. 285-288.

²⁷ Una copia dello splendido *Salterio di Utrecht* redatta a Canterbury, ad esempio, rappresenta una testimonianza preziosa per comprendere la fioritura tardiva di uno stile carolingio-reimsiano nei centri dell'Inghilterra meridionale spesso chiamati "scuola di Winchester". Cfr. L. CASTELFRANCHI VEGAS, *L'arte medievale in Italia e nell'Occidente europeo*, Jaca Book, Milano 1993, p. 36.

²⁸ La *Bibbia* di Bury St. Edmunds, commissionata da Anselmo di Bury e miniata tra il 1130 e il 1140, presenta nella calligrafia dei panneggi una matrice di evidente derivazione italo-bizantina. *Ibid.*, p. 65.

²⁹ Ad esempio il manoscritto risalente probabilmente alla seconda metà dell'XI secolo circa e copiato da un esemplare di Winchester (ms. Cotton Troper, London, British Library, Cotton Caligula A) rappresenta la scena dell'Annunciazione della nascita della Vergine da parte dell'angelo a Gioacchino, la testimonianza più antica in Occidente. Cfr. M. CLAYTON, *The Apocryphal Gospels of Mary*, cit., pp. 112-115.

³⁰ R. W. SOUTHERN, *The English Origin of the Miracles of the Virgin*, in «Medieval and Renaissance Studies» 4 (1958), pp. 177-216. I racconti dei miracoli della Vergine, prima dell'XI secolo, non godono di uno spazio privilegiato all'interno dei generi narrativi tipici della letteratura medievale. La svolta operata intorno al 1100 dal ruolo crescente di Cluny, nella costituzione di un *corpus* specificamente mariano, porta alla propagazione delle raccolte di miracoli negli ambienti monastici e nei

colo da Anselmo di Bury, Domenico di Evesham³¹ e Guglielmo di Malmesbury,³² raccolte che offrono un forte contributo agli sviluppi artistici e speculativi della controversia e aprono le coordinate – è lecito supporlo – della riflessione benedettina su quegli elementi di chiara matrice bizantina che circolavano già negli *scriptoria* di alcune abbazie.

Nel caso di Anselmo di Bury, il dettaglio delle ricostruzioni storiche sinora svolte sembra restituire una serie di elementi d'indubbia rilevanza. Anselmo è un monaco italiano che proviene dal monastero di San Martino di Chiusi e che si trasferisce nella comunità inglese del Christ Church di Canterbury nel 1100 per esplicito interesse dello zio Anselmo d'Aosta. Dopo un'iniziale permanenza, durata sino alla morte di quest'ultimo nel 1109, il giovane monaco lascia la sede di Canterbury per trasferirsi nuovamente in Italia e rivestire il ruolo di abate nel monastero di rito greco-latino di San Saba a Roma.³³ Inviato, infine, come legato papale in Inghilterra,³⁴ è eletto abate dell'abbazia di Bury St. Edmunds nel 1121 e, dal quel momento, riveste un ruolo di primo piano nella diffusione del culto di Santa Caterina³⁵ e nella reintroduzione della festa della Concezione della Vergine Maria proprio in quegli anni.³⁶

manoscritti conventuali sino alla definitiva affermazione nel corso del XII secolo. Cfr. S. BARNAY, *Le legendae e i miracula*, in *Storia della Mariologia*, cit., pp. 662-666.

³¹ Cfr. J. C. JENNIES, *The Origins of the «Elements Series» of the Miracles of the Virgin*, in «Medieval and Renaissance Studies» 6 (1968), pp. 84-93.

³² P. CARTER, *The Historical Content of William of Malmesbury's Miracle of the Virgin Mary*, in R. H. C. DAVIS e J. M. WALLACE-HADRILL (eds.), *The Writing of History in the Middle Ages, Essays Presented to Richard William Southern*, Clarendon Press, Oxford 1981, pp. 127-16. Uno studio analitico sulla biografia e l'opera di Guglielmo di Malmesbury è quello di R. M. THOMSON, *William of Malmesbury*, The Boydell Press, Woodbridge 2003.

³³ Per un corretto intendimento della collocazione e della funzione svolte dal monastero di San Saba a Roma, all'interno della ben più complessa cornice culturale del monachesimo di derivazione palestinese, si veda M. F. AUZÉPY, *Les Sabaites et l'Iconoclasme*, in *The Sabaites Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, J. PATRICH (ed.), Orientalia Lovaniensia Analecta, Leuven 2001, pp. 305-316.

³⁴ *Appendix I: Notula de Anselmo Abbate S. Eadmundi*, in *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, cit., pp. 102-103: «Anselmus abbas ortus fuit in langobardia et monachus monasterii s. michaelis quod clusa vocatur effectus, et post ad angliam ductus iussu dompni anselmi, avunculi sui, cantuariensis archiepiscopi, usque ad mortem eiusdem in monasterio degit cantuariensi. Exinde propriam ecclesiam visitans et romam veniens a domino papa paschali ordinatus est abbas monasterii sancti sabae in urbe roma. Deinde cum impetrasset ab ipso papa pallium archiepiscopo cantuariensi radulfo, quod nequiverat ipse impetrare quia communicasset dampnato imperatori henrico, toti anglie legatus destinatus est et cum honore a rege et archiepiscopo et a tota anglia susceptus est». Cfr. C. THURSTON, *Abbot Anselm of Bury and the Immaculate Conception*, in «The Month» 103 (1904), pp. 561-573.

³⁵ Cfr. C. WALSH, *The Cult of St. Katherine of Alexandria in Early Medieval Europe*, Ashgate, Aldershot 2007, pp. 123-125.

³⁶ *Appendix I: Notula de Anselmo Abbate S. Eadmundi*, in *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, cit., pp. 103-104: «Quo tandem a papa concesso anselmus eius iussu ad angliam rediens, et huius expectatione quamvis invitus illic residens, abundanter de rege sibi et suis munera accipiens, et interim in monasterio sancti edmundi post mortem aeboldi abbatis mansionem accipiens, ita carus pro sapientia sua illic est habitus ut rex in abbatem eum eligeret, sicque a papa concesso anulo et baculo,

Non è peregrino pensare che la formazione ricevuta dal nipote di Anselmo nel periodo di permanenza romana a San Saba e il contatto con la tradizione della Chiesa Orientale,³⁷ esemplata dalle maestranze palestinesi ivi presenti, abbia influito fortemente sulla decisione di introdurre manoscritti, scelte liturgiche e devozionali che, una volta divenuto abate dell'abbazia di Bury St. Edmunds, caldeggia all'interno del proprio *scriptorium* e contribuisce a diffondere con i suoi frequenti rapporti epistolari.

La ricostruzione storica sin qui avanzata si è resa necessaria al fine di fornire, seppure in una visione d'insieme estremamente sintetica, una proiezione critico-ermeneutica che lasci trasparire il difficile agone nel quale ha avuto vita il dibattito concezionista. Tale operazione storica, e al contempo storiografica, è prioritaria qualora si voglia collocare, con oculatezza d'indagine e con la conseguente acribia, il contributo speculativo offerto dai primi teologi benedettini che si misurano con la controversia concezionista e, infine, a non destinare ad uno sbrigativo ridimensionamento lo sforzo teorico prodotto dai primi pionieri dell'Immacolata Concezione.

Lo scopo di questo mio contributo è teso, dunque, all'interrogazione di una temperie culturale che ha saputo scovare, lungo una direzione di marcia ancora embrionale, alcuni strumenti di taglio argomentativo a baluardo di una tesi e di una strenua devozione che, nel corso dei secoli, è stata consegnata al culto dell'*oikoumene* cattolica nel complessivo disegno della storia della salvezza attuato attraverso l'evento dell'Incarnazione.³⁸

pro episcopatu qui sibi promissus fuerat, ab baciam sancti edmundi, episcopalis dignitatis, suscepit regendam. [...] Hic anselmus duas apud nos solemnitates instituit, scilicet conceptionem s. marie que iam in multis ecclesiis per ipsum celebriter observatur, et commemoracionem eius in adventu, quam hidelfonsus instituit; et cotidie unam missam de ea, et post canonicas horas alias in honorem eius celebrandas decrevit». L'influenza e l'autorevolezza di Anselmo di Bury nella controversia mariana di quegli anni è testimoniata da una lettera indirizzatagli da Osberto di Clare, nella quale si evince chiaramente la posizione di preminenza dell'abate di Bury all'interno del fronte concezionista inglese. Cfr. *Appendix A: Epistola Osberti de Clara ad Anselmum abbatem Sancti Eadmundi de festo conceptionis beatae Mariae tunc temporis nuper introducto*, in *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, cit., p. 54: «Quoniam diligentia sollicitudinis vestrae per diversa mundi spacia multo ad amorem beatae et gloriosae dei genitricis Mariae ferventer accendit, quae castis visceribus perpetuae virginitatis auctorem coeli et terrae christum dominum concepit et peperit, etiam in multis locis celebratur eius vestra sedulitate festa conceptio quam antiquitus apud patres veteres celebrare non consuevit christiana religio».

³⁷ Alcune informazioni sulle relazioni culturali tra Anselmo di Bury e la comunità di San Saba sono riportate in J. S. BRUDER, *The Mariology of Saint Anselm of Canterbury*, Mount St. John Press, Dayton/Ohio 1939, p. 46. La possibilità che, attraverso l'operato monastico di Anselmo, sia avvenuta un'ulteriore infiltrazione delle tradizioni bizantine non è così remota dal momento che, nella stessa chiesa dell'abbazia di Bury St. Edmunds, viene dedicata una cappella a San Saba.

³⁸ La definizione del dogma dell'Immacolata Concezione è stata espressa dalla bolla *Ineffabilis* del 1854 di Pio IX nella quale si afferma esplicitamente che: «La dottrina con cui si afferma che la beatissima Vergine Maria, nel primo istante della sua concezione, per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente, in considerazione dei meriti di Gesù Cristo, Salvatore del genere umano, è stata preservata immune da ogni macchia di colpa originaria, è una dottrina rivelata da Dio [...]» (DS 2803). Per un'analisi di questa definizione rimando a J. GALOT, *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, cit.,

Nel tentativo d'intercettare quelle soluzioni e quelle aperture alle trame dottrinali che soggiacciono alla teoria del peccato originale di matrice paolina e agostiniana, proverò in questa sede ad analizzare la particolare curvatura teorica che l'*initium fundamenti* della trattazione eadmeriana associa ai primissimi istanti della concezione di Maria e le possibili convergenze teoriche iscritte nel paradigma di ricerca che le elaborazioni teologiche, messe in campo dai suoi contemporanei inglesi, sembrano intercettare.

Nello sviluppo di questa linea di ricerca, pertanto, credo sia più agile utilizzare un criterio comparativo-contrastivo nell'esercizio d'interrogazione delle fonti, piuttosto che il ricorso ad una scansione cronologica ben ordita della produzione concezionista oggetto d'esame in questa sede.

La ragione che motiva il mio ricorso a tale scelta, tra la pur cospicua serie di opere sul tema che il monachesimo benedettino inglese oggi ci consegna, è dettata principalmente dal genere trattatistico con il quale Eadmero ha deciso di tipicizzare il suo impianto argomentativo e dalla priorità emergenziale che la sua speculazione può vantare sul restante panorama di contributi coevi. Per accostare il *De conceptione sanctae Mariae*, del resto, non sarebbe affatto coerente prescindere dallo sviluppo della tradizione dottrinale nella quale il monaco di Canterbury si muove ed esibisce, con sottile discernimento, le sue dimostrazioni.

La radicale contrapposizione che Eadmero mette in atto, infine, nella fondazione dottrinale del *privilegium* mariano tra *simplices* e *philosophantes*, sembra alludere al rinvenimento di un'ulteriore via di conoscenza per l'attingimento dei misteri divini che approda, emblematicamente, all'esperire proprio dei mistici.

Non è un caso che tale distinzione sia decisiva nello svolgimento delle argomentazioni eadmeriane se, come avrò modo di indicare nella sezione finale del presente contributo, l'insistenza sull'approccio e sull'esperire dei mistici non è isolata nel panorama teologico inglese, ma scorge un suo particolare corrispettivo nella proposta concezionista di Osberto di Clare. Risultano evidenti, infatti, alcuni *topoi* nelle strategie narrative dei primi concezionisti inglesi che aiutano, non poco, ad individuare una certa regolarità e costanza nella produzione del periodo.

Sotto questa particolare angolatura, prima di affrontare le questioni denunciate in questa sede, credo sia irrinunciabile enucleare gli assunti teologici fondamentali che la tradizione orientale e latina hanno elaborato sulla funzione della Maternità divina di Maria, sulla sua Concezione e Natività. Lo sforzo di contestualizzazione di alcuni aspetti rilevanti, nella trasmissione ed evoluzione della dottrina dei Padri della Chiesa e della rinascita della dialettica nel XII secolo,³⁹ rivela una certa pregnanza concettuale quando venga accostato alla lettura delle posizioni teologiche di quei *phi-*

pp. 185-198; si veda anche J. ALFARO, *La formula definitoria de la Immaculada Concepción*, in «VIm» 2 (1956), pp. 201-205.

³⁹ Eadmero è uno dei discepoli più vicini alla figura di Anselmo e uno degli spettatori più attenti del metodo razionale con il quale l'arcivescovo di Canterbury utilizza le autorità scritturali. Cfr. C. È. VIOLA, *Anselmo d'Aosta*, in I. BIFFI e C. MARABELLI (a cura di), *La fioritura della dialettica. X-XII secolo*, Jaca Book, Milano 2008, pp. 49-126.

losophantes ai quali Eadmero, adombrandoli appena nella sua trattazione, pensa di indirizzare le proprie distese e pacate argomentazioni.

La tradizione orientale e occidentale sull'Immacolata Concezione

L'evoluzione della storia della liturgia chiarisce i termini con i quali la festa in onore dell'Immacolata Concezione di Maria debba essere intesa, nella sua nascita e nella sua lenta affermazione, in due fasi storiche precise che coinvolgono alcuni aspetti teologici e liturgici contestualizzabili all'interno delle chiese greco-italiche e della speculazione latina.⁴⁰ Di una festa celebrata il 9 dicembre e dedicata alla *Conceptio B. Annae*, strettamente connessa alla festa per la Natività di Maria (8 settembre), si trova traccia negli scritti di Andrea di Creta.⁴¹ Tale indicazione, già nell'VIII secolo, si fa testimone dell'affermazione di una possibile forma di culto presso i monasteri presenti sul territorio palestinese.⁴²

Dopo aver fatto riferimento a questa occorrenza storica, Andrea ricorda, che si tratta di una celebrazione per la concezione miracolosa accordata a una donna sterile con il concorso dell'intervento divino. Non è desumibile, quindi, che si trattasse ancora di concezione verginale. Tale celebrazione tende, dunque, ad accordarsi con il dettato apocrifo che vede nell'Annunciazione angelica della miracolosa concezione di Maria a Gioacchino ed Anna, la manifestazione della volontà divina nella fondazione di un *tempio* e di una *dimora santa* che preparerebbero la sua inabitazione nella carne.

Sebbene nelle omelie di Germano di Costantinopoli⁴³ e di Giovanni Damasceno⁴⁴ sia ravvisabile un ricorso più esplicito alla letteratura apocrifa sulla Nascita, l'Infanzia e la Dormizione di Maria, Andrea sembra attingere a tale tradizione mariana con notevole parsimonia, sviluppando soltanto brevissimi passaggi testuali⁴⁵ ed

⁴⁰ Un lavoro che ancora oggi si rivela molto utile per le considerazioni sulle origini e lo sviluppo della riflessione immacolista nella tradizione orientale è l'opera di P. M. JUGIE, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la tradition orientale*, Academia Mariana, Roma 1952.

⁴¹ ANDREA DI CRETA, *Canone sulla concezione di Anna*, PG 97, coll. 1313 A-B. Per il cospicuo numero di omelie pronunziate e scritte, Andrea è uno degli autori più prolifici sulle tematiche mariane. Degne di menzione le quattro omelie per la festa della Nascita di Maria, tre dedicate alla Dormizione e una all'Annunciazione.

⁴² Sulla celebrazione della concezione di Anna e sui diversi influssi che il *Protovangelo di Giacomo* ha esercitato nell'introduzione della festa liturgica in Oriente, un'ottima sintesi storica da potere consultare è rappresentata dal contributo di J. Galot, *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, cit., pp. 201-202.

⁴³ GERMANO DI COSTANTINOPOLI, *Omelia sulla Presentazione della Madre di Dio*, PG 98, col. 313 D.

⁴⁴ GIOVANNI DAMASCENO, *Esposizione della fede ortodossa* III, 2, PG 94, col. 985.

⁴⁵ Oltre al Protevangelo di Giacomo, Andrea fa esplicito riferimento nella sua omiletica al cap. III del *Trattato sui Nomi Divini* di Dionigi Aeropagita. Meno evidente il ricorso al *Transito* di Maria dello Pseudo Melitone di Sardi e alla *Dormizione di Nostra Signora la Madre di Dio e Semprevergine*

indugiando, di contro, su alcuni aspetti teoretici che la riflessione sulla concezione della Vergine d'obbligo comporta.

Il rigore e la profondità speculativa che l'analisi di Andrea non mancano di mettere in campo legittimano, da parte del lettore, un iniziale senso di smarrimento per le scelte terminologiche innovative che l'autore adotta. Il chiaro aggettivo di grado superlativo *hyperámomos*⁴⁶ (*sine macula/ámomos*), che serve ad Andrea per designare la persona di Maria, restituisce pienamente l'idea, approfondita in tutta la sua omiletica, della posizione eminente destinata alla *Theotókos* sul piano delle creazione divina. L'autore insiste molto sul grado di purezza e di santità della Vergine, lasciando intendere che non si tratti semplicemente di una purezza fisica e spirituale, ma di una trasparenza talmente assoluta da apparire pura a Colui che abitò in lei con il corpo e con lo spirito.⁴⁷

Tra le immagini tratte dalle fonti bibliche⁴⁸ che Andrea suggerisce, perché la ragione umana possa accostare il mistero di un dono divino per sua natura del tutto ineffabile alla comprensione razionale degli uomini a seguito della caduta adamitica, s'impone la straordinaria similitudine dell'«argilla impastata dalle mani dell'Artista divino» per decifrare il senso di una concezione come fondamento della «seconda creazione».⁴⁹

Maria di Giovanni di Tessalonica, si veda ANDREA DI CRETA, *Omèlie Mariane*, trad., introd. e note a cura di V. Fazio, Città Nuova, Roma 1987, p. 14.

⁴⁶ Questo aggettivo ed i sinonimi ad esso correlati ricorrono più volte nell'omiletica di Andrea ad indicare un ideale di totalità e completezza che non presuppone alcuna presenza di peccato o impurità nella concezione della Vergine. Tale condizione, estremamente spiritualizzata, fa sì che la Madre di Dio goda di uno statuto superiore a qualsiasi altra forma di santità; la chiamata del nunzio divino nell'episodio dell'Annunciazione (Lc 1, 26-37) apre, per mezzo del "sì" di Maria, il percorso della «nuova restaurazione».

⁴⁷ Tale idea si trova espressa sia nelle omèlie sulla *Natività* che in quelle sulla *Dormizione* e *Annunciazione* di Maria. Andrea è fermamente convinto che la persona di Maria oltrepassi il piano ontologico degli enti materiali ed immateriali e raggiunga «un'altezza tanto infinitamente infinita» da compiacere lo stesso Cristo. Chiamata ad essere madre della Parola, per Andrea vanno rivolti a Maria quegli appellativi che ne esaltano la funzione di mediatrice in dimensione cosmica. Su questa interpretazione, rimando a E. PERETTO, *Maria nell'area culturale greca: da San Giustino a San Giovanni Damasceno*, in *Storia della mariologia*, cit., pp. 300-302.

⁴⁸ Il corpo di Maria è frequentemente definito da Andrea con i seguenti appellativi: «tabernacolo», «tempio divino», «altare», «propiziatorio», «paradiso spirituale». Risulta evidente il paradigma della Nuova Eva come restaurazione di quella purezza originaria prelapsica della creatura umana che è stata offuscata dal peccato dei progenitori (Gn 3, 1-13). La concezione di Maria è, dunque, un dono divino in vista della restaurazione della «prima divinizzazione» e della riassimilazione alla condizione originaria. Alcuni termini sono chiaramente mutuati dall'opera di Germano di Costantinopoli (*Omèlia per l'Annunciazione*, PG 98, col. 337; *Omèlia II per l'Ingresso al Tempio*, PG 98, coll. 320-321; *Omèlia I per la Dormizione*, PG 98, coll. 345-348).

⁴⁹ ANDREA DI CRETA, *Omèlia I sulla Dormizione*, PG 97, col. 1068 C. Il ricorso all'immagine dell'argilla pura e alla purezza primitiva, come allusione alla creazione di Eva, era stata adoperata in precedenza da Theoteknos di Livias in un'omèlia sull'Assunzione. Cfr. J. GALOT, *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, cit., p. 201. Per ulteriori approfondimenti sull'utilizzo di *topoi* e allegorie nell'innografia bizantina, cfr. C. HANNICK, *The Theotokos in Byzantine Hymnography: Typology and*

L'importanza della funzione di Maria e della sua concezione, lungo tutto il piano della restaurazione divina, costituisce un paradigma interpretativo che la riflessione di Ireneo di Lione aveva già codificato e consegnato alla tradizione nella seconda metà del II secolo. Ireneo, proprio nel binomio Eva-Maria e Adamo-Cristo, aveva intravisto il disegno compiuto di una restaurazione della donna in Maria e la realizzazione di una nuova creazione nella ripresa retroattiva di Maria su Eva.⁵⁰ A contribuire alla stabilizzazione del paradigma, la riflessione di Efrem il Siro sul binomio Eva-Maria come portatrici, per il genere umano, l'una della causa della nostra morte, l'altra della causa della nostra vita.⁵¹

Nella sua trattazione, Andrea si spinge oltre la traccia stabilita da Ireneo: poiché Maria si fa portatrice del rinnovamento della condizione umana nel processo dell'Incarnazione del Verbo, la Madre di Dio è il mezzo attraverso il quale l'oscurità scompare e la venuta della Luce risplende. Ospitando nel corso della sua speculazione l'opposizione luce-tenebra fissata dal noto adagio giovanneo, Andrea identifica allora nella figura di Maria lo «specchio spirituale» dell'irradiazione del Padre, estremizzando così l'evento del suo parto come «infinite volte infinitamente superiore ad ogni infinità».⁵²

L'idea di fondo, veicolata dall'omiletica di Andrea, insiste sulla materia della prima creazione che le mani del Vasaio o dell'Artista divino avrebbero utilizzato per l'edificazione di un tempio, una dimora⁵³ o un palazzo universale per la rigenerazione del tutto. All'interno della dimora può avvenire l'inabitazione dell'Altissimo e la primissima origine delle fondamenta della stessa deve essere la Concezione Immacolata di Maria.

L'insistenza mostrata per la metafora del palazzo e delle fondamenta rappresenta un sottile nodo teorico che trapela, visibilmente, anche nell'Occidente latino, sebbene non vi siano tracce documentate di una reale diffusione degli scritti di Andrea nelle biblioteche e negli *scriptoria* inglesi durante la stagione concezionista. Alcune considerazioni comuni sono, però, ampiamente desumibili dalle immagini sug-

Allegory, in M. VASSILAKI (ed.), *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Ashgate, Aldershot 2005, pp. 69-76.

⁵⁰ IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, III, 22, PG 7, coll. 958-960.

⁵¹ Questa ulteriore indicazione sembra suscitare anche il notevole interesse di P. M. JUGIE, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la tradition orientale*, cit., pp. 74-76. Per un contributo specifico sulla diffusione delle opere di Efrem il Siro in periodo anglosassone, si veda J. STEVENSON, *Ephraim the Syrian in Anglo-Saxon England*, in «Hugoye: Journal of Syriac Studies» 1.2 (1998), <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/vol1No2/HV1N2Stevenson.html>. La particolare attenzione e la ricezione di alcuni temi trattati da alcuni autori della patristica greca, in periodo anglosassone, coinvolge soprattutto l'insediamento di Teodoro e le crescita della scuola di Canterbury nel VII secolo. Cfr. M. LAPIDGE, *The Study of Greek at the School of Canterbury in the Seventh Century*, in *Anglo-Latin Literature 600-899*, Hambledon Press, London 1996, pp. 123-140.

⁵² ANDREA DI CRETA, *Omelia III sulla Dormizione*, PG 97, coll. 1076-1077, 1088.

⁵³ *Ibid.*, coll. 1096-1097.

gerite all'interno delle argomentazioni di Eadmero⁵⁴ e, solo nel XIII secolo, dalla ripresa operata da Raimondo Lullo.⁵⁵

Il contributo di Andrea alla chiarificazione del ruolo che la *Theotókos* assume all'interno del piano dell'Incarnazione, e nell'economia della storia della salvezza, è determinante sulla tradizione greca successiva e sulla concomitante trasmissione degli apocrifi. Ad oggi, le ricerche sulle possibili influenze che la produzione omiletica ed innografica di Andrea hanno potuto esercitare sulla tradizione anglosassone non hanno evidenziato punti di contatto e debiti fondazionali che possano dirsi definitivi. A mio parere, ammettere una circolazione degli apocrifi in Inghilterra, avulsa dalla speculazione parallela avanzata sugli stessi dai Padri greci dell'VIII secolo, non sembra né sostenibile né coerente, sebbene ancora non suffragabile nell'attestazione delle fonti manoscritte.⁵⁶

⁵⁴ EADMERO DI CANTERBURY, *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, cit., pp. 14-15: «Ad haec. Videas aliquem praepotentem, sibi palatium quod specialiter suis usibus aptum existat construere volentem, in quo et ipse frequentiori et festiviori occurso conversetur, et omnibus ope eius atque consilio indigentibus mitiori et laetiori vultu et voce respondeat et auxilietur. Pateretne, quaeso, ipsius palatii fundamentum invalidum fieri vel lutulentum, et structurae quae foret edificand incongruum et non cohaerens? Non puto; si saperet, et propositum suum ad effectum perducere vellet. Ergo sapientiam dei ante omnia saecula proposuisse sibi habitaculum quod specialiter inhabitaret constructuram indubitata fide tenemus. Quod autem ipsum habitaculum fuerit, iam mundo dudum innouit. Hoc enim habitaculum illud sancti spiritus sacrarium esse fatemur, in quo et per quod eadem sapientia dei humanae naturae coniungi voluit et incorporari, et omnibus ad se pura mente confugientibus parcere et misereri».

⁵⁵ RAIMONDO LULLO, *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, q. 96, in *Opera Omnia*, IV, Mayence 1729, p. 84: «Antequam artifex aedificet cameram, finis camerae qui est habitare est conceptus, et postmodum sequitur camera in re, et aliud habitare, quod est actum reale a primo causaliter de potentia in actum; a simili, finis recreationis fuit ante conceptus quam fuit recreatio, et Filius dei, qui concepit et voluit finem, sic et multo melius praeparavit et ordinavit omnia pertinentia ad recreationem a principio usque ad finem, sicut bonus artifex praeparat et ordinat materiam camerae a principio usque ad finem: ergo concluditur quod Filius Dei potuerit preparare materiam recreationis in principio conceptionis quod beata Virgo habuit a suis parentibus».

⁵⁶ Nel 1951 Giuseppe Quadro, riferendosi alla teologia greca assunzionista dei secoli VII-VIII in ambiente latino, sostiene il seguente giudizio: «La quasi universale ignoranza della lingua greca e il solco di divisione scavato sempre più profondo fra Oriente ed Occidente preclusero alle opere del Damasceno l'accesso al mondo latino fin verso la metà del secolo XII, quando il *De fide orthodoxa* ebbe l'onore di una versione latina [...] che cosa si deve dire delle opere minori del Damasceno e degli altri oratori greci del secolo VII-VIII? [...]. Non bisogna però dimenticare che ogni giorno di più si viene constatando come gli scritti greci si sono infiltrati in Occidente in una misura più ampia e costante che si pensasse [...]. Così può essere avvenuto anche delle omelie dei Padri greci del secolo VII-VIII per la festa dell'Assunzione o Dormizione di Maria». Cfr. G. QUADRO, *Il trattato "De assumptione Beatae Mariae Virginis" dello Pseudo-Agostino e il suo influsso nella teologia assunzionistica latina*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1951, pp. 95-96. Oltre il contributo offerto da Teodoro e dalla scuola di Canterbury, vanno ricordate le relazioni anglo-bizantine dal VII al X secolo e il fenomeno migratorio che interessa l'Inghilterra nell'XI secolo, proprio in direzione di Bisanzio, come possibile momento di contatto con la patristica greca. Cfr. R. S. LOPEZ, *Le problème des relations anglo-byzantines du septième au dixième siècle*, in «Byzantion» 18 (1948), pp. 139-162; A. A. VASILIEV,

Allo stato attuale delle indagini, un dato di fatto sembra non lasciare più adito ad ipotesi inesprese: nelle testimonianze anglosassoni⁵⁷ della prima metà dell'XI secolo, che riportano la celebrazione della festa della *Conceptio Mariae*, i riferimenti alla tradizione apocrifia sul racconto dell'Annunciazione angelica della concezione di Maria a Gioacchino e ad Anna sono particolarmente evidenti per il ricorso alle versioni in latino e in *old english* degli stessi testi apocrifi.

La tradizione latina, sin dalle sue prime battute, segue un percorso teorico sul problema della Concezione Immacolata di Maria diverso e fortemente ancorato al dettato agostiniano e, di conseguenza, agli sviluppi della dottrina sul peccato originale. Quando Agostino d'Ippona deve misurarsi con le accuse mossegli da Pelagio e Giuliano di Eclano, obiezioni a difesa dell'eventuale esenzione accordata a Maria e tese a ribadire la totale assenza di peccato nella Madre di Dio, l'Ipponate fornisce delle argomentazioni che avrebbero circoscritto i termini della questione per i secoli successivi.

È ampiamente noto che Pelagio, nel sostenere le capacità positive della libertà umana e il valore dei meriti personali nell'esclusione dalla colpa adamitica, faccia affidamento proprio sulla perfetta santità di Maria per supportare la coerenza delle argomentazioni messe in campo. Nel caso di specie, Agostino sembra facilmente aggirare l'ostacolo attribuendo la condizione eccezionale di Maria alla grazia, in vista della concezione di Colui che, manifestamente, è senza peccato.⁵⁸

Nella controversia con Giuliano di Eclano, invece, il tenore delle controbiezioni di Agostino cambia significativamente registro argomentativo, sia per la gravità delle accuse che lo coinvolgono in un sostanziale abbandono della Vergine al demone - per la condizione stessa della sua nascita - sia per la spinosa problematicità delle asserzioni formulate dallo stesso Giuliano.⁵⁹ La risposta di Agostino tiene in debita

The Opening Stage of the Anglo-Saxon Immigration to Byzantium in the Eleventh Century, in «Annales de l'Institut Kondakov» 9 (1937), pp. 39-70.

⁵⁷ Nella fattispecie, si tratta delle seguenti testimonianze: attestazione della festa nel Messale di New Minster (Le Havre, Bibliothèque Municipale 330) e nel Messale di Leofric (Oxford, Bodleian Library, Bodley 579); annuncio della concezione di Maria a Gioacchino ed Anna da parte dell'angelo nel Benedizionale di Exeter (London, British Library, add. 28188, fol. 161r) probabilmente composto a Winchester; nelle *benedictiones* per le feste della Presentazione di Maria al Tempio e per la festa della Concezione (London, British Library, Harley 2892). Cfr. M. CLAYTON, *The Apocryphal Gospels of Mary in Anglo-Saxon England*, cit., pp. 114-116.

⁵⁸ AGOSTINO D'IPPONA, *De natura et gratia*, 42, PL 44, col. 267: «Adiungit etiam feminas: "Deboram, Annam Samuelis matrem, Iudith, Ester, alteram Anna filiam Phanuel, Elisabeth, ipsam etiam Domini ac Salvatoris nostri matrem, quam" dicit, "sine peccato confiteri necesse esse pietati". Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agit, haberi volo quaestionem – unde enim scimus quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parere metuit, quem constat nullum habuisse peccatum? –, hac ergo Virgine excepta, si omnes illos sanctos et sanctas, cum hic viverent, congregare possemus et interrogare, utrum esset sine peccato, quid fuisse responsuros putamus?».

⁵⁹ AGOSTINO D'IPPONA, *Opus imperfectum adv. Julianum*, IV, 122, PL 45, col. 1417: «Verum ut illi infensus Iovianus arguitur, ita vobis comparatus absolvitur. Quando enim tibi tantum prudentium censura donabit, ut te con Ioviniani merito componat? Ille quippe dixit boni esse

considerazione l'accusa che gli viene rivolta: in gioco non è, infatti, la *nascendi conditio* della Madre di Dio, che sembra avvicinarla alla condizione di tutta la massa adamitica, ma quella *gratia renascendi* capace di sciogliere la condizione stessa della nascita di Maria dal peccato.⁶⁰

Al di là del possibile tenore argomentativo adottato dal vescovo d'Ippona nelle obiezioni a Giuliano – considerato da alcuni critici un vero e proprio arretramento delle sue posizioni teologiche di fronte alla reale diffusione popolare della fede nella concezione di Maria –, ciò che appare oltremodo manifesto nell'intera impostazione agostiniana, e nel fronte maculista dei secoli successivi, sono due ordini di considerazioni che suggellano il vero *status quaestionis*:

1. Perché via sia una redenzione interna al piano della salvezza ed una rinascita in Cristo per grazia divina è necessaria una nascita nel peccato che possa aprire il piano di liberazione-ricomposizione della distanza tra Dio e la storia degli uomini.

2. Se ogni nascita nel peccato avviene per la concupiscenza intrinseca all'atto coniugale dei genitori e la possibilità di una nascita incontaminata viene accordata soltanto al Cristo in funzione della sua specifica azione redentrice, anche nel caso della concezione di Maria la condizione necessaria della colpa adamitica è mantenuta.

La forza e la fortuna di questo paradigma sulla lettura del peccato originale,⁶¹ derivante dall'impalcatura concettuale sopra menzionata, s'impone come principale *auctoritas* per tutto il Medioevo latino sino al Concilio di Trento del 1546. La formalizzazione definitoria del primo atto di ribellione della creatura nei confronti del suo Creatore statuisce, per un millennio circa, la trasmissione *per originem* della colpa

necessitatem; tu, mali; ille ait per mysteria nomine ab errore cohiberi; tu vero, nec per gratiam liberari; ille virginitatem Mariae partus conditione dissolvit; tu ipsam Mariam diabolo nascendi conditione transcribis; ille meliora bonis aequat, id est, integritatem connubio; tu vero commixtionem coniugi morbidam voca, et castitatem foedissimae rei collazione depretrias; nec gradum inter haec addis; sed genus omne commutas, non utique bono virginitatem, sed malo praeferens».

⁶⁰ AGOSTINO D'IPPONA, *Opus imperfectum adv. Julianum*, IV, PL 45, col. 1418: «Non transcribimus diabolo Materni conditione nascendi; sed, ideo, quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi. Non tamquam malo bonorum, sed tamquam bono melius, virginitatem nuptiis anteposimus. Non, ut calumniaris, bonos et impios uno supplicio; sed bonos nullo, impios autem non uno, sed pro diversitate ipsius impietatis, diversis suppliciis dicimus esse cruciandos. Non dicimus Deum in mysteriis imbecillitate, in praeceptis immoderatione, in iudiciis immani tate peccare, cuius et gratia regeneratis mysteria sunt utilia, et gratia libertatis praecepta salubria, et bonis malisque convenienter distributa iudicia [...] vos a vobis amo limini, si potestis, in quibus vos peiores eodem ipso Ioviniano esse monstrabo. Ille dixit boni esse necessitatem; vos dicitis esse bonam mali cupiditatem; ille ait per mysteria nomine ab errore cohiberi; vos, viam rectam gradiendi cupiditatem non inspirari a Deo sed arbitrio libero acquiri; ille virginitatem Mariae partus conditione dissolvit; vos ipsam carnem sanctam de Virgine procreatam ceterae carni hominum coaequatis, similitudinem carnis peccati non distinguentes a carne peccati [...]».

⁶¹ Definito "originale" perché all'origine della vita di ogni individuo. In questo senso, il peccato originale è inteso come privazione della grazia santificante o mancanza dell'amicizia di Dio trasmessa da Adamo a tutti i suoi discendenti. Un ulteriore aspetto è quello che porta ad operare una distinzione tra peccato originante, l'atto commesso da Adamo, e peccato originato, la trasmissione ai discendenti per eredità e la contrazione come proprio.

adamitica a tutti gli uomini per via della nascita,⁶² ovvero ancor prima che possa essere commessa un'azione peccaminosa.

Il concetto di *unione* espresso dalla dottrina creazionista agostiniana, fondata sulla solidarietà della natura umana con la persona di Adamo, comporta appunto che tutti gli uomini formino con il loro progenitore un uomo solo (*omnes ille sumus*); un vincolo ontologico simile, pertanto, chiarisce ampiamente la definizione elaborata dall'Ipponate sul peccato originale come *concupiscentia cum reatu*, dove con *concupiscentia* viene espressa la disposizione umana a prediligere i beni materiali e temporali ai beni spirituali, e con *reatus* quella privazione della vita divina e dello stato prelapsico di divinizzazione che la caduta ha irrimediabilmente provocato.

Se la patristica greca ha offerto, quindi, una visione della creaturalità sicuramente più ottimistica,⁶³ ribadendo i valori della responsabilità individuale e della libertà come intrinseci ad ogni azione umana, la tradizione occidentale, con Agostino, preferisce escludere la natura imitativa ed insistere sulla natura propagativa del peccato come veicolo di trasmissione della colpa. A questa distanza teorica innegabile mi sembrano potersi addebitare i ritardi prodotti dalla speculazione occidentale nell'attestazione e diffusione del culto della *Conceptio Mariae*.

Gli ultimi anni dell'XI e gli inizi del XII secolo osservano, però, un sensibile mutamento di modelli all'interno del paradigma agostiniano sul peccato originale.⁶⁴ Il contributo speculativo offerto dalla riflessione di Anselmo d'Aosta ed i primi fermenti culturali affiorati nella cerchia dei suoi discepoli ridescrivono un nuovo spazio per l'analisi teologica degli argomenti di fede. Il nuovo perimetro dibattimentale, segnato dalla spiritualità anselmiana, è il reagente principale perché il fronte concezionista inglese possa manifestare un proprio statuto teorico ed avanzare una prima batteria argomentativa di tesi a sostegno del *privilegium*.

Al fine di comprendere appieno questo avanzamento nelle posizioni teologiche mariane, si rende necessaria una considerazione preliminare sulla proposta che Anselmo lancia all'architettura teologica fissata dalla tradizione patristica e alla dottrina agostiniana sul peccato originale. In un'opera dal titolo *De conceptu virginali et originali peccato*,⁶⁵ opera che presto assume il ruolo di vera e propria piattaforma argo-

⁶² Cfr. Rom. 5, 12.

⁶³ Gli Alessandrini, ad esempio, scorgono l'origine del peccato nella libertà e non dalla trasmissione garantita da una legge di natura. Cfr. A. GAUDEL, s.v. *Péché originel*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XII, Paris 1933, coll. 275-606; F. ASENSIO, *De persona Adae et de peccato originali originante secundum Genesim*, in «Gregorianum» 29 (1948), pp. 464-526; A. M. DUBARLE, *Il peccato originale. Prospettive teologiche*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1984; P. F. BEATRICE, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Vita e Pensiero, Milano 1978.

⁶⁴ Dalla fine del XII secolo agli inizi del XIII, l'introduzione e la circolazione di testi aristotelici porta alla luce nuove linee di pensiero che, seppure fedeli al precedente dettato agostiniano, spingono i teologi verso un orizzonte speculativo più vasto sulla nozione di natura interpretata nei suoi elementi costitutivi, operando così una distinzione fondamentale tra stato di natura e ciò che ad essa, in un secondo momento, può risultare intimamente connesso.

⁶⁵ Il *De conceptu virginali et originali peccato* è composto da Anselmo, probabilmente tra il 1099 e il 1110, durante il periodo del primo esilio dall'arcivescovato di Canterbury, quando fa tappa

mentativa di riferimento per l'ambiente benedettino strettamente inglese, Anselmo manifesta la sua netta opposizione nei confronti della relazione identitaria tra concupiscenza e peccato originale, identificando quest'ultimo con la privazione della giustizia originaria.

Per Anselmo la concupiscenza rappresenta soltanto uno degli effetti di quel peccato che, se considerato come assenza della volontà nel perseguimento di quel bene e di quella giustizia donate da Dio al nostro progenitore, non è altro dalla stessa volontà. Non essendo un peccato addebitabile alla corporeità ma alla disposizione esclusiva della volontà, Anselmo ammette che la generazione sia il veicolo per la trasmissione del peccato, mentre non attribuisce alla concupiscenza, causa della stessa generazione, nessuna particolare funzione nel processo di trasmissione, dal momento che nulla toglierebbe e nulla aggiungerebbe alla natura stessa della colpa adamitica.⁶⁶

L'arcivescovo di Canterbury, come già lo stesso Agostino, segue il pronunciamento paolino in materia, ma avanza una complessiva rifocalizzazione della questione sul peccato originale strutturata su passaggi argomentativi molto ferrati sotto l'aspetto logico. Se il peccato originale è uno stato di ingiustizia soprannaturale, e questa ingiustizia consiste nella mancanza della debita giustizia - intesa come deviazione della rettitudine della volontà ordinata nei confronti di Dio -, allora il peccato sarà opposizione della volontà di una natura razionale a Dio, come l'ingiustizia di-

in Italia o, poco dopo, in Francia. In quest'opera Anselmo cerca di dimostrare in che modo Cristo non abbia contratto il peccato originale pur essendo nato dalla Vergine Maria. Il peccato originale e le sue conseguenze, quindi, ne costituiscono il tema principale ed i termini di confronto con l'importante eredità trasmessa dalla tradizione agostiniana.

⁶⁶ Anche per Abelardo il desiderio naturale della semplice concupiscenza non costituisce peccato, rispetto al concorso di un atto intenzionale, volontario e consensuale che comporta un'adesione, *strictu sensu*, al desiderio di concupiscenza. È noto come Abelardo, per sostenere la volontarietà degli atti che producono peccato, distingua tra la *culpa animae* ed il consenso libero ed intenzionale all'inclinazione naturale, avanzando un'analisi dettagliata dei diversi significati che il peccato assume nei testi scritture. Cfr. PIETRO ABELARDO, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, I, II, c. V, 19, ed. E. M. Buytaert, CCCM XI, p. 164: «pro ipsa animae culpa et contemptu Dei, id est prava voluntate nostra, qua rei apud Deum statuimur e in senso improprio pro ipsa peccati poena quae per ipsum incurrimus». Tenendo fermo il principio secondo il quale il vizio (la corruzione insita nell'anima a causa del peccato originale) e l'atto peccaminoso (l'azione esterna non sempre implicata dalla volontà) non possono essere attribuiti alla responsabilità della natura umana, Abelardo segue il paradigma agostiniano nella distinzione male-colpa e nella causa della trasmissione del peccato originale all'umanità, ma prende le distanze sulla riduzione del *reatus* del peccato originale all'obbligo necessario della pena da subire. Anche Pietro Lombardo segue da vicino l'impostazione agostiniana sulla definizione di peccato originale, cfr. PIETRO LOMBARDO, *Sententiae in IV libris distinctae*, t. I, I, II, d. 30, c. VIII: «habitualis concupiscentia, vel concupiscibilitas quae dicitur lex membrorum, sive languor naturae, sive tyrannus qui est in membris nostris, sive lex carnis». Pietro Lombardo crede che il peccato si trasmetta attraverso il veicolo della concupiscenza carnale, per via dell'unità individuale della materia corporale che lega Adamo ai suoi discendenti, e legittimando così il passaggio dal corpo all'anima che viene affettata dalla contrazione della colpa e della pena che da essa ne deriva.

sordine stesso della volontà⁶⁷ dal fine per il quale è stata creata. Poiché il peccato originale è privazione del bene concesso da Dio alla sua creatura, per Anselmo si è verificato uno stato di ingiustizia originale che, dopo Adamo, viene trasmesso a tutti gli uomini sotto forma di volontà non ordinata verso quel Bene originario che è Dio.⁶⁸

L'argomentazione di Anselmo non lascia adito a dubbi: poiché il male in quanto ingiustizia non ha realtà, mentre il bene in quanto giustizia è reale,⁶⁹ allora la *libertas arbitrii*, in qualità di *potestas*, viene esclusa dal poter peccare, dal momento che il poter peccare non è un potere di qualcosa ma un poter nulla. Anselmo sposta, dunque, il baricentro della questione dalla visione difettiva della libertà alla *potestas servandi rectitudinem voluntatis*. L'arcivescovo di Canterbury, pur fermamente convinto che Maria sia stata macchiata dal vincolo ereditario del peccato originale, contribuisce inconsapevolmente all'avanzamento dottrinale del culto dell'Immacolata Concezione e alla sua progressiva affermazione.

La diffidenza mostrata da Anselmo nei confronti della liceità del culto e della legittimità della celebrazione, all'interno del più ampio quadro dottrinale della Chiesa latina, poggia su una necessità di primo ordine: ammettere l'esonazione dal peccato di Maria sin dalla sua concezione significherebbe minare le fondamenta stesse dell'Incarnazione e del sacrificio operato dal Figlio in vista della redenzione di tutto l'ordine creato.

Ma la riflessione di Anselmo aggiunge alcuni elementi, nell'ambito strettamente connesso alla sua speculazione mariana, che non sarebbero passati inosservati ai difensori del *privilegium*. Tanto nel *Cur Deus Homo*, quanto nel *De conceptu virginali et originali peccato*, Anselmo pensa di delineare due questioni di fondo sulla nascita della Vergine partendo dall'affermazione del peccato come privazione di giustizia nell'anima. La prima rappresenta un'applicazione dei meriti del Redentore antici-

⁶⁷ ANSELMO D'AOSTA, *De conceptu virginali et originali peccato*, IV, PL 158, coll. 437B-438C: «Quare non est in eorum essentia ulla iniustitia; sed in voluntate rationali illos in ordinate sequente. Cum enim illis resistit voluta, condelectendo legi Dei secundum interiore nomine; tunc est iusta voluntas [...] Quare nec actio, quae transit; nec opus, quod remanet, est aliquando peccatum [...] Ergo quid peccant membra, vel sensus, vel opera, quae Deus sic subiecit voluntatis, si servant quod Deus illis ordinavit? Quidquid igitur faciunt, totum imputandum est voluntati...; quia in voluntate, quae fiunt, est peccatum». Per una trattazione sistematica del peccato originale nel *De conceptu virginali et originali peccato* di Anselmo, si veda A. CARPIN, *Il limbo nella teologia medievale*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006, pp. 13-24.

⁶⁸ ANSELMO D'AOSTA, *De conceptu virginali et originali peccato*, X, PL 158, coll. 443B-C: «omnis igitur homo, si peccatum non praecessisset, simul esset sicut Adam, et justus et rationalis. Quoniam vero Adam subditus colui esse Dei voluntati, ipsa natura propagandi quamvis remaneret, non fuit subdita eius voluntati, sicut esset, si non peccasset: et gratiam, quam de se propagandis servare poterat, perdidit: atque omnes, qui operante natura quam acceperat, propagatur, eius astricti debito nascuntur».

⁶⁹ ANSELMO D'AOSTA, *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, in SANCTI ANSELMI *Opera Omnia*, ad fidem codicum recensuit F. S. Schmitt, T. Nelson, Edimburgh 1946-1961, vol. II, p. 258: «Non est enim iniustitia qualitas aut actio aut aliqua essentia, sed tantum absentia debitae iustitiae, nec est nisi in voluntate, ubi debbet esse iustitia».

pata nello specifico caso di Maria,⁷⁰ la seconda, invece, l'attribuzione, per convenienza, di una purezza ineguagliabile alla madre del Redentore.⁷¹

Lo stesso Eadmero di Canterbury nel *De excellentia beatae Virginis*, almeno sino all'inizio degli anni '20 del XII secolo, recepisce il senso ed il portato della lezione anselmiana, esprimendo identità di vedute sulla mancata esenzione dal peccato originale della Vergine Maria per giustificare il piano della redenzione avviato dall'evento dell'Incarnazione.⁷² Del resto, la vicinanza esistenziale e speculativa di Eadmero al magistero di Anselmo non meraviglia affatto, dal momento che la stessa produzione mariologica eadmeriana passa, per molti secoli, sotto il nome e l'*auctoritas* dello stesso Anselmo.⁷³

⁷⁰ ANSELMO D'AOSTA, *Cur Deus Homo*, II, c. 17, PL 158, col. 420: «*Bos*. Bene est de hoc. Verum adhuc mihi aliud videtur quaerendum. Diximus enim supra quia non necessitate moriturus erat, et nunc videmus quia mater eius per eius mortem futuram munda fuit, quod nisi illa fuisset, ipse de illa esse non potuisset. Quomodo ergo non necessitate mortuus est, qui non nisi quia moriturus erat, potuit esse? Nam si moriturus non esset, Virgo, de qua assumptus est, munda non fuisset: quotiamo hoc nequaquam valuit esse, nisi veram eius mortem credendo; nec ille de illa potuit aliter assumi. Quare, si non mortuus est ex necessitate, postquam assumptus est de Virgine, potuit non esse assumptus de Virgine, postquam est assumptus: quod non est possibile. *Ans*. Si bene, quae supra dicta sunt, considerasses, sane quaestionem in illis, ut puto, solutam intellexisses. *Bos*. Non video quomodo. *Ans*. Nonne, quando quaesivimus utrum ille mentiri potuerit, monstravimus in mentiendo duas esse potestates: unam, vide licet, volendi mentiri, alteram mentiendi: et quotiamo, cum mentiendi potestatem haberet, hoc a seimpro habuit ut non posset velle mentiri; idi circo de sua iustitia, qua veritatem servavit, eum esse laudandum? *Bos*. Ita est. *Ans*. Similiter est, in servando vitam, potesta volendi servare, et potestas servandi [...]».

⁷¹ ANSELMO D'AOSTA, *De conceptu virginali et originali peccato*, c. 8, PL 158, col. 442: «Itaque perspicuum est quonia in eo quod Filius Dei in personam suam assumpsit de Virgine, nulla potuit esse peccati macula. Sed dictum est quia semen a parenti bus trahitur cum necessitate peccati futuri, cum fuerit animatum anima rationali: hoc utique non est propter aliud, nisi quia humana natura nascitur in infanti bus (ut dixi) cum debito satisfaciendi pro peccato Adae, et, secundum quod posui, proximorum parentum (quod nequaquam facere potest: et quandiu non facit, peccat); et quia sola per se non valet iustitiam habere quam deserti; et anima, quae aggravatur corpore quod corrumpitur, equità eam saltem intelligere, quae nec servari potest nec haberi non intellecta. Quapropter si ab his necessitati bus semen assumptum de Virgine liberum ostendi poterit, palam erit quia nullam peccati necessitatem traxit. Quo illa quidem necessitas, qua humana natura sola per se iustitiam recuperare equitas, et illa qua coprus quod corrumpitur aggravat animam, ut eandem iustitiam nec acceptam in aetate perfecta sine auxilio gratiae servare [...]».

⁷² EADMERO DI CANTERBURY, *De excellentia Beatae Virginis*, c. 11, PL 159, coll. 508A-B.

⁷³ Nel 1320 il carmelitano oxoniense Giovanni di Baconthorpe descrive la dottrina dell'Immacolata Concezione di Maria facendo riferimento ad un trattato dal titolo *De conceptione Beatae Virginis Mariae* scritto da Anselmo. Cfr. I. BRADY, *The Development of the Doctrine on the Immaculate Conception in the Fourteenth Century after Aurioli*, in «Franciscan Studies» 15 (1955), p. 196. Infine, stando alle testimonianze del Concilio di Canterbury del 1325, l'introduzione in Inghilterra della festa dedicata alla *Conceptio Mariae* è attribuita all'arcivescovo di Canterbury Anselmo. Cfr. F. G. HOLWECK, *The Immaculate Conception*, in «The catholic encyclopedia», vol. 7, New York 1910, p. 667.

Il monachesimo benedettino inglese e la Conceptio Mariae

Prima dell'arrivo dei Normanni guidati da Guglielmo il Conquistatore, le testimonianze che accertano forme di devozione e di culto indirizzate alla Vergine Maria, in territorio anglosassone, circoscrivono una cornice degli eventi alquanto complessa e, non sempre, di facile lettura. Il forte contributo della trasmissione degli apocrifi sulla Nascita ed Infanzia di Maria, come sulla sua Morte ed Assunzione, sembra però esercitare una profonda attrattiva sulla storia del monachesimo benedettino.

La presenza di leggende apocrife sulla Vergine trova nella narrazione del viaggio a Gerusalemme di Arculfo, trascritta da Adamnan di Iona nel suo *De locis sanctis*, probabilmente la prima fonte storica accertata. In un passo del racconto viene descritta la chiesa di Maria a Jehoshaphat e quello che si credeva fosse il luogo della sua sepoltura sin dalla fine del VI secolo:

In cuius orientali parte altarium habetur, ad dexteram vero eius partem Mariae saxum inest vacuum sepulchrum, in quo aliquando sepulta pausavit. Sed eodem sepulchro quo modo vel quo tempore aut a quibus personis sanctum corpusculum eius sit sublatum vel in quoloco resurrectionem exspectat nullus, ut refert, pro certo scire potest.⁷⁴

Inserendosi sulla stessa linea interpretativa nell'interrogazione degli apocrifi, seppur con maggiore disappunto, Beda fa riferimento alla narrazione di Adamnan ed interviene duramente sull'attendibilità storica esibita da questo genere di fonti.⁷⁵ Anche nella sua *Retractatio in Actus Apostolorum* (725-731), Beda pone numerosi dubbi sulla datazione che il *Transitus* dello Pseudo-Melitone assegnerebbe alla morte di Maria e, dichiarando incompatibile la ricostruzione di quest'ultimo con la cronologia fornita dagli Atti degli apostoli, cerca di indirizzare il culto dei fedeli verso quei passi scritturali ai quali riconosce maggiore autorevolezza.⁷⁶

⁷⁴ Il testo di Adamnan è estratto da M. CLAYTON, in *The Apocryphal Gospels of Mary in Anglo-Saxon England*, cit. p. 102.

⁷⁵ BEDA, *Liber de locis sanctis*, in P. GEYER (ed.), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 39, Wien 1898, pp. 301-324.

⁷⁶ BEDA, *Liber de retractatione in actus Apostolorum*, c. 8, PL 92, coll. 1014-1015: «Si dispersa ecclesia apostoli remanserunt in Hierusalem, ut Lucas ait, constat quia mendacium scripsit ille qui ex persona Militonis episcopi Asiae, librum exponens de obitu beatae Benetricis Dei, dicit quod secundo post ascensionem Domini anno apostoli fuerint omnes toto orbe ad praedicandum in suam quisque provinciam divisi: qui universi, appropinquante obitu beatae Mariae, de locis in quibus praedicabant verbum Dei, elevati in nubibus rapti sunt Jerosolymam, se depositi ante ostium domus eius, inter quos etiam Paulus, nuper ex persecutore ad fidem Christi conversus, qui assumptum est cum Barnaba in misterium gentium: quae scriptura etiam specialiter de Iohanne apostolo refert, quod eo tempore Ephesi praedicaverit: quae cincta verbit beati Lucae aperte contradicunt, quibus narrat apostolos, ceteris fidelibus a Jerosolymis propulsi, remansisse ibidem et praedicasse per omnia, donec Ecclesia per totam Iudaeam et Galilaeam et Samariam pacem haberet. Quod in uno anno perfici non potuisse nulli dubium est. Qui estiam manifeste insinuat Paulum non secundo post ascensionem Domini anno, sed longo post tempore in ministerium gentium cum Barnaba ordinatum. [...]».

Tra la fine dell'VIII e l'inizio del IX secolo si colloca lo *slab* di Wirksworth nel Derbyshire,⁷⁷ una prova artistica di enorme valore per l'attestazione della presenza di dati apocrifi e di influssi orientali nella produzione iconografica anglosassone. Lo *slab* contiene delle rappresentazioni sulla Morte e Assunzione di Maria e, proprio in una sezione in particolare, raccoglie una scena che sembra rimandare al racconto del *Transitus A* nel quale Cristo offre l'anima di Maria all'arcangelo Gabriele.

Se a questa straordinaria fonte artistica si aggiunge anche il martirologio (scritto in *old english* tra l'850 e la fine del IX secolo) al quadro complessivo delle testimonianze apocrife sinora ricordate, può essere inanellato anche il *Vangelo dello Pseudo-Matteo* di cui, lo stesso martirologio ne rappresenta la prima prova documentaria. Da questo momento in poi, per quasi centocinquant'anni, si apre un difficile silenzio sull'utilizzo degli apocrifi nelle fonti documentarie oggi reperibili in area inglese.

Con vicende alterne e con vuoti ancora non colmati dalle ricerche sviluppate dagli studi di settore, si assiste ad una ripresa nell'ultimo periodo dell'epoca anglosassone. In questo caso, la rinascita degli apocrifi nelle maestranze e nelle rappresentazioni iconografiche comincia ad ospitare, con una forza espressiva mai esercitata prima, le leggende ed i miracoli sulla *Conceptio Mariae*. Sicuramente l'immagine dell'Annunciazione a Gioacchino della nascita di Maria, sul fol. 26r di un manoscritto confezionato su un esemplare di Winchester,⁷⁸ è il passaggio artistico più emblematico per gli apocrifi nella storia della miniatura inglese e la prova più antica attestata in Occidente. L'introduzione della festa in onore della *Conceptio Mariae*, non a caso, trova la sua prima attestazione proprio nell'abbazia di Winchester nel 1030.

Il cambio di testimone tra il clero anglosassone e quello normanno ha, tra i suoi principali effetti, un movimento di ostilità nei confronti della celebrazione e la successiva abolizione della ricorrenza dai calendari liturgici dopo la nomina ad arcivescovo di Canterbury di Lanfranco nel 1070. Come ho avuto modo di ricordare in fase di premessa, le protoistanze concezioniste della tradizione anglosassone restano notevolmente ridimensionate e sopite finché, nel ventennio '20-'40 del XII secolo, una riacutizzazione dello scontro consolida un nuovo fronte a sostegno della celebrazione che presta maggiore attenzione alle basi scritturali e teologiche.

Un valido testimone per l'organizzazione della nuova linea di difesa sembra essere il resoconto che Anselmo di Bury svolge della *visio Elsini* nella raccolta dei suoi *Miracula*,⁷⁹ una vicenda storica e, al contempo, un'esperienza spirituale che

⁷⁷ Si tratta di una tavoletta di argilla facente parte, con buona probabilità, o di un sarcofago o di un'urna di pietra. Cfr. M. CLAYTON, *Apocryphal Gospels of Mary in Anglo-Saxon England*, cit., pp. 104-106.

⁷⁸ Si tratta del Cotton Troper, London, British Library, Cotton Caligula A. xiv della seconda metà dell'XI secolo. Il titolo della miniatura recita: «Credidit angelico Ioachim per nuntia uerbo / Credens foecundam conceptu germinis Annam / Christum glorificat inopi qui semper habundat». *Ibid.*, p. 112.

⁷⁹ R. W. SOUTHERN, *The English Origins of the "Miracles of the Virgin"*, in «Medieval and renaissance studies» 4 (1958), pp. 176-216.

s'impone con autorevolezza per supplire alla mancanza di riferimenti scritturali espliciti sulla *Conceptio Mariae*. Negli anni dell'invasione normanna, Guglielmo di Normandia invia un corpo di spedizione diplomatica in Danimarca in attesa di un eventuale sostegno danese all'Anglia. Nel corpo di spedizione è presente il monaco della cattedrale di Old Minster a Winchester Elsin⁸⁰ che, durante il viaggio di ritorno in patria, riesce a sopravvivere alla difficile tempesta abbattutasi in mare dopo un'apparizione miracolosa della Vergine.⁸¹

Poiché dal racconto dell'apparizione si apprende che la stessa Vergine avrebbe ordinato al monaco di celebrare il giorno della *Conceptio matris Christi*, la grande fortuna⁸² che ha conosciuto la *visio Elsini* come testimonianza privilegiata del culto legato alla *Conceptio Mariae*, non sembra meravigliare se si considera che proprio a Winchester e Canterbury, luoghi dell'abbaziato dello stesso Elsin, la ricorrenza liturgica continua ad essere difesa nel corso dell'XI-XII secolo.

La decisione di Anselmo di Bury d'inserire tale rivelazione all'interno della raccolta dei *Miracula* fa chiaramente parte di una strategia di legittimazione del *privilegium* che, proprio nelle obiezioni dei suoi oppositori, non gode di ulteriori attestazioni e trova silente il magistero della Chiesa romana. Dalla manifestazione di

⁸⁰ Abate di Sant'Agostino a Canterbury nel 1061 e di Ramsey nel 1062.

⁸¹ Visio Elsini, *Appendix F: Narratio auctore Anselmo Buriensi*, in *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, cit., pp. 93-95: «Tempore quo normanni anglia invaserunt, erat quidam abbas Elsinus nomine constitutus, in ecclesia sancti augustini anglorum apostoli in qua ipse equiescit, ceterique successores sui. Angliam autem subiectam normannis audientes dani, arma preparant ut ad eiciendos eos ab anglia convenirent. Cumque talia dux potentissimus normannorum guillelmus audisset, Elsinum supradictum abbatem accersitum in daciam destinavit, ut inquireret si huius rei fama vera esset an falsa. At ille concitus in daciam venit, peracturus iussa regis atque se obtutibus presentavit regis, deferens ei munera missa a rege guillelmo, ibique detentus est tempore non parvo. Postquam ibi fecisset multum temporis, petitam a rege licentiam redeundi accepit, maremque ingrediens cum sociis, veloci cursu pervolat equora ponti. Cumque sic eum quiete navigaret, ecce subito tempestas valida in mari exorta est et cum spes salutis sive abeundi vel evadendi abesset, conversi ad dominum sic flagitabat auxilium: O deus potentissime miserere nostri in hoc examine, ne maris tempestate absorti, sociemur in penis eternis. Cumque talia et multa similia perorasset, ecce subito quendam conspiciunt, pontificatus infula decoratum proximum navi. Qui convocans ad se elsinum abbatem, his eum verbis affatur: Si periculum maris vis evadere, si in patriam vis sanus redire, promitte mihi coram deo, quod conceptionis matris Christi diem sollempniter celebrabis ac observabis. Tunc ille: quomodo inquit faciam, vel in quo die? Nuntius inquit: In vi idus decembris die celebrabis, et predicabis ubicumque poteris, quatinus ab omnibus celebretur. Et quali inquit servicio iubes uti in hoc festo?. Cui ille: Omne servicium quod dicitur inquit in eius nativitate, dicitur et in conceptione. Sic ubi natalicium in nativitate dicitur, conceptio in hac celebratione dicitur. Postquam autem abbas audisset, vento prospero flante anglicis littoribus adiungitur. Mox cuncta quae viderat, vel audierat, quibuscumque potuit, innotuit. Statuitque in ramensieni ecclesia cui ipse praeerat, ut hoc festum omni anno sollempniter vi idus decembris celebraretur».

⁸² Lo stesso Nicola di St. Albas fa un riferimento diretto alla *visio Elsini* nel suo *Liber de celebranda conceptione beatae Mariae*, cit., p. 95: «Legimus nichilominus quod cum abbas Elsinus, reverendi meriti vir, legatione regis Anglie functa in Dacia, Angliam navali cursu reverteretur, ortaque intolerabili tempestate mortis discrimini pateret, in responsis invigilantem accepit, si periculum instans evadere cuperet, conceptionem beatae virginis et matris salvatoris et in suo monastero celebraret, et alibi celebrandum predicaret, et diligenter quo die quoque servitio celebratio exequeretur audivit».

questa rivelazione divina e dalla autorevolezza che ne sembra ridiscendere ai sostenitori del culto, prende così avvio la ricerca di un ulteriore tentativo, questa volta fondato su argomentazioni probanti, per la definitiva affermazione della ricorrenza liturgica.

Ciò che maggiormente sorprende, sin dalla prima lettura delle opere dei benedettini inglesi che si sono espressi a sostegno del *privilegium* mariano, è una diffusa attestazione – più o meno esplicita – di finitezza della ragione umana di fronte all'imperscrutabilità e ineffabilità del disegno divino.⁸³ Tale consapevolezza di partenza nella trattazione della tematica da affrontare precede sempre, in maniera emblematica, le considerazioni sul mistero della *Conceptio Mariae* come casa temporale *senza inizio* nella volontà dell'onnipotenza creatrice,⁸⁴ ovvero come fondamento di quell'*initium* storico rappresentato dal compimento della salvezza e della restaurazione della prima origine creaturale della Maternità divina. Maria è la predestinata che, a dire di Osberto di Clare, fin dalla prima origine del mondo nascente riceve, unica donna in tutta la storia del genere umano, l'annuncio della profezia divina.

L'esonazione dal peccato originale della Madre di Dio, per il priore dell'abbazia di Westminster, è coerente con la volontà del Padre onnipotente di edificare una «casa stabile»⁸⁵ (o «dimora stabile») nella quale il Figlio incarnato possa venire al mondo attraverso l'utero immacolato di Maria. Questa verità può essere appresa soltanto «in senso figurato» perché Dio parla agli uomini attraverso metafore che necessitano, come nel caso specifico della profezia di Balaam addotta ad esempio dal benedettino, di un'«interpretazione mistica»⁸⁶ delle verità rivelate per opera dello Spirito Santo.

Questa dichiarazione di metodo messa in campo da Osberto suggerisce, con le dovute precauzioni che la complessità della tematica impone, un percorso di accostamento al mistero della concezione di Maria fortemente ancorato alla storia della spiritualità e della contemplazione mistica. Sebbene Osberto colga il senso e la prio-

⁸³ OSBERTO DI CLARE, *Sermo de conceptione sanctae Mariae*, cit., pp. 65-66: «Hodiernae diei mysterium a saeculis antiquis dilectissimi absconditum, in fine autem saeculorum novissimis temporibus mirabiliter declaratum, adiuvente domino karitati vestrae, prout vires suppetunt, suscepimus exponendum. Profunda atque inscrutabilia sunt archana misericordiae dei quae quadam sollicita pietate salutis nostrae impensa vobis suffragantibus volumus perscrutari. [...] Sed res ardua et quae humano explicari non potest ingenio auxilio est attemtanda et incipienda divino».

⁸⁴ *Ibid.*, p. 80: «Hodie sapientia dei patris temporalem sibi domum fundare coepit, quamvis sine initio in dispositione creatricis onnipotentiae, consilio sanctae trinitatis, eam ab aeterno fundatam habuerit».

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 79-80: «De cuius utero imperator coelestis sibi palatium in terra fabricavit in quo novem mensibus tota divinitatis plenitudo permansit. Ex cuius castis mundisque visceribus dei verbum, per quod facta sunt omnia, immaculata se carne vestit».

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 74-75: «Quod bene in verbis balaam animadvertere possumus, si ea quae spiritu sancto relevante protulit, mystica ut decet, discutere interpretatione studeamus». Anche Nicola di St. Albans impegna le prime pagine del suo libro al chiarimento del problema relativo all'accesso ai misteri divini: «Cur igitur hac ignorantie pietate gaudeat ecclesia, miror sapientes viros temerarias manus reprehensionis iniecisse in occultum mysterium tam necessarie conceptionis, et in faciem restitisse eis qui festivo colebant honore conceptionem, cuius tam mysterium humiliter ignorabant quam beneficium abunde sentire se gaudebant» (*Liber de celebranda conceptione beatae Mariae*, cit., p. 94).

rità di un'indagine razionale al mistero del *privilegium* mariano, tuttavia, penso si possa riscontrare nei suoi testi un'ulteriore indicazione, una possibile apertura d'indagine all'esperire proprio dei mistici che non vuole imporsi come esclusiva, ma come supporto partecipativo alla speculazione teologica del periodo.

L'intenzione espressa da Osberto è decisiva per comprendere come, in questa specifica parentesi storica, la vicinanza e il sodalizio tra approccio mistico e sviluppo razionale in abito teologico al dato rivelato sia percepito come convergente, un dato che oggi, con estrema perplessità, viene colto dalla storia della teologia.⁸⁷ Osberto insiste, dunque, sulla necessità di fare ricorso all'intuizione propria dall'esperire mistico e, per non rischiare di cadere nell'accusa di manipolazione dei testi scritturali, offre un'ulteriore prova nel magistrale esercizio esegetico sulle fonti veterotestamentarie che s'inserisce perfettamente lungo il solco della tradizione omiletica greca⁸⁸ precedentemente ricordata:

Cuius generationis sacramentum divinitus aperiens ysaias: «exiet», inquit, «virga de radice iesse, et flos de radice eius ascendet». Virga autem de radice iesse beata est virgo Maria, de populo israel et familia david, hodierna die concepta et certo die temporis ad salutem totius orbis deo dispensante exorta.⁸⁹

Osberto, riflettendo sulla beatitudine e gloria di Maria, fa un esplicito riferimento ad un concetto molto importante nell'omiletica greca dell'VIII secolo e nella trattazione eadmeriana: la concezione della Madre di Dio è una beata ed eccelsa «fondazione», un edificio nel quale è stato possibile che il Figlio creasse la Madre, la Figlia suo Padre, e l'Ancella generasse il suo Signore. Il portato teorico e speculativo assegnato a questa immagine è un *topos* ricorrente nella teologia concezionista inglese del periodo, tutta tesa a rappresentare l'unione intima della Madre con il Figlio e il ruolo di mediatrice che spetta alla Vergine.⁹⁰ Tale fondazione è stata attuata dalla

⁸⁷ Il giudizio espresso da Nicola Albanesi su una possibile lettura mistica della speculazione anselmiana mi sembra fornire ulteriori chiarimenti: «Di tutte le letture parziali di Anselmo, di tutte le deformazioni, la peggiore sarebbe quella che ignorasse la dimensione mistica del suo pensiero. Al di là di tutte le catalogazioni, Anselmo è un cristiano che ha vissuto un'esperienza esaltante del mistero di Cristo. E in virtù di questa esperienza ha potuto essere un vero maestro non solo di pensiero, ma anche di vita. Leggendo i suoi scritti, anche i più speculativi, si percepisce chiaramente che la sua erudizione è il frutto di un sapere che non gli deriva solo da una tradizione culturale [...]. Molto spesso in passato si è ecceduto nel presentare l'Anselmo filosofo totalmente staccato dall'Anselmo mistico, quasi fossero due persone distinte». Cfr. N. ALBANESI, *Cur Deus Homo: la logica della redenzione*, cit., p. 98.

⁸⁸ Il tentativo simbolico di parafrasare il testo di Is. 11, 1 in chiave mariana è già egregiamente attestato nell'*Omelia sulla Natività di Maria* di Giovanni Damasceno (PG 96, 661-680).

⁸⁹ OSBERTO DI CLARE, *Sermo de conceptione sanctae Mariae*, cit., pp. 73-74.

⁹⁰ Eadmero, ad esempio, lascia trapelare apertamente questa funzione di mediazione accordata alla figura di Maria quando sostiene: «Domina mea, mater domini mei, mater illuminationis cordis mei, nutrix reconciliationis et reparatoris totius substantiae meae, doce, quaeso, cor meum quomodo te intelligere debeat, quid de te dignius sentiat, quo affectu te veneretur, qua dulcedine in te delectetur, qua suavitate de te iocundetur, qua dilectione te amplectatur, qua spe se tibi commendet, quo famulatu

prescienza divina perché il «Vasaio» ha plasmato Maria dalla terra argillosa attinta dalla massa della prevaricazione di Adamo.⁹¹

I termini impiegati da Osberto per descrivere regalmente la concezione di Maria non sono il prodotto di una costruzione teorica isolata, ma si fanno portatori di suggestioni ed eredità depositate da lungo tempo nella patristica orientale e custodite dalla narrazione che i vangeli apocrifi fanno di alcuni momenti dell'esistenza di Maria. È lo stesso priore a tradire il peso di queste testimonianze nell'elaborazione delle tesi a sostegno della *Conceptio Mariae*:

De cuius gloriosae integritatis virginali utero processit flos campi et lilium convallium (Ct 2, 1) in mundo tanquam sponsus de thalamo suo (Sal 18, 6), spirans in toto humano genere odorem vitae, dissolvensque inimicitias in carne sua (Ef 2, 14), et faciens fructum immortalitatis aeternae. Et haec est solennitatis hodiernae laetitia ineffabilis, in qua angelo nuntiante matrem domini Mariam genitrix anna concepit,⁹² sicut eam ante tempora secularia ut ex ea nasceretur in sapientia sua sol iusticiae praelegit.⁹³

Il riferimento all'annuncio angelico della nascita di Maria a Gioacchino contenuto nel *Protovangelo di Giacomo* e nel *Vangelo dello Pseudo-Matteo* è palese. Questo passaggio testuale non è l'unico nella storia della produzione mariologica inglese del XII secolo.⁹⁴ Nicola di St. Albans descrive il comportamento dei genitori della Vergine come improntato ad una conveniente bontà di costumi e asserisce che, «al comando dell'angelo», hanno fatto lecito uso dell'onesta funzione della concupiscenza, cosicché senza peccare, o peccando lievissimamente, hanno generato la distruttrice del peccato.

Se il sermone di Osberto di Clare assume le testimonianze apocrife per svolgere un'esaltazione della festa in onore della *Conceptio Mariae* fermamente ancorata all'interpretazione dei passi biblici, Nicola di St. Albans, di contro, profitta della te-

deserviat, qua devotione complacet, qua via ad te perveniat» (*Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, cit., pp. 16-17).

⁹¹ L'immagine dell'argilla della prima creazione plasmata dall'artista divino e accostata al mistero della concezione di Maria è già raccolta nell'omiletica di Andrea di Creta.

⁹² Il corsivo è mio.

⁹³ OSBERTO DI CLARE, *Sermo de conceptione sanctae Mariae*, cit., p. 74. Anche Eadmero si sofferma sull'interpretazione degli stessi passi biblici fornendo la seguente interpretazione: «Ego, piissima domina, ego tuus qualiscumque servulus, ego scio, credo et confiteor quia inde ex radice iesse pulcherrima, ac per hoc omni quod te aliquatenus decoloraret peccati vulnere aliena prodisti, et integerrima permanens florem speciosissimum protulisti. Florem, inquam, protulisti, et non qualemcumque, sed super quem septiformis spiritus sanctus requievit, et odore vitae perennis, odore salutis aeternae, omnem creaturam gratia divinitatis suae respersit atque replevit» (*Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, cit., p. 24).

⁹⁴ Anche l'adattamento latino della parte greca del *Protevangelium* contenuta nei manoscritti di età anglosassone riporta il momento dell'Annunciazione a Gioacchino. Questa concordanza si evince chiaramente dal testo apocrifo in questione inserito in appendice da M. CLAYTON, *The Apocryphal Gospels in Anglo-Saxon England*, cit., pp. 319-322.

stimonianza raccolta negli apocrifi⁹⁵ per avanzare, contestualmente, delle argomentazioni probanti ad una batteria di obiezioni che, in questo momento storico, sono riassumibili nelle posizioni espresse dagli osteggiatori del culto mariano presenti al Concilio di Londra e, con maggiore gravità, dall'insegnamento di Bernardo di Chiaravalle.

I fronti della controversia sui quali Nicola sembra impegnarsi presentano molteplici sfaccettature non sempre facilmente rinvenibili, nonostante le ricerche sinora avanzate abbiano lasciato intravedere soltanto l'asse teorico di opposizione alla dottrina maculista di Bernardo e il rigoroso scambio epistolare con Pietro di Celle.⁹⁶

Prima di mettere in luce i nodi argomentativi che fanno dell'opera di Nicola una pietra miliare per il progresso della posizione concezionista insieme al trattato di Eadmero di Canterbury, occorre evidenziare quei tratti peculiari della sua esposizione dottrinale che lo avvicinano all'elaborazione teorica del *privilegium* prodotta dai suoi contemporanei. Per validare, sul piano prettamente celebrativo, la teoria che vedrebbe in Maria una pienezza di grazia fin dall'infusione dell'anima nel corpo, Nicola, evocando la bellezza della sposa gloriosa del *Cantico dei Cantici*, afferma:

Denique sponsus in Canticis, huius gloriose sponse sue pulcritudinem laudans, trinam videlicet sanctificationis, edificationis, foundationis gratiam, breviter comprehendit dicens: «Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te». Sanctificatur sepius ab aliquo templum quod non edificavit, et item edificatur nonnunquam a quopiam, quod ab eo non est fundatum. Fundaverat qui dicebat: «Ego plantavi». Edificaverat de quo subdebat: «Apollo rigavit». Sanctificavit vero de quo concludebat: Deus autem incrementum dedit. Porro in fabrica virginalis templi, idem fundator, edificator et sanctificator est. Cuius fabricator ipsi fabrice dicit: «Tota pulchra es», ac si diceret: «In conceptionis fundamine,⁹⁷ in nativitatis quasi parietis edificamine, in conversationis quasi culminis sanctificatione, tota pulchra es. Tota pulchra es, quia nichil quod turpe est in

⁹⁵ NICOLA DI ST. ALBANS, *Liber de celebranda conceptione beatae Mariae*, cit., p. 109: «Quod enim de parentum religione et de conceptionis eius angelica annunciazione in apocriphis legitur, licet in canonicis litteris non inveniatur, pie tamen et suavissime creditur. Apocripha namque, etsi minuant auctoritatem, non tamen tollunt veritatem. Quia et Iudas apostolus in epistola sua de apocriphis immiscuit, et de beato Thoma in apocriphis legitur eum percutienti se in convivio hebraice dixisse quod egresso leo occurens suffocaret eum, manumque qua apostolum percusserat, adhuc epulantibus convivis canis inferret. Quod tes beato Augustino ita contigit, ut scriptum apocriphum meminit».

⁹⁶ Sebbene si fronteggino punti di vista opposti sull'identificazione del Nicola che avrebbe atteso alla stesura del trattato e il Nicola delle lettere a Pietro di Celle, oggi si tende comunemente ad attribuire entrambe le opere al medesimo autore. Dello scambio epistolare intercorso tra Nicola di St. Albans e Pietro di Celle, sicuramente dopo il 1170 (per via di una citazione che Pietro fa del martirio di S. Tommaso di Canterbury nella prima lettera), restano tre lettere di notevole spessore argomentativo (PL 202, coll. 613D-632B). Mentre due lettere contengono le risposte di Pietro, soltanto una è ascrivibile a Nicola e veicola direttamente il suo pensiero. Un tentativo di sollecitazione critica ed ermeneutica delle obiezioni di Pietro, in vista di una ricostruzione parziale ed indiretta della riflessione di Nicola, è stato compiuto da Modric con risultati interessanti. Cfr. L. MODRIC, *Gli scritti di Nicola di S. Albano*, cit., pp. 68-75.

⁹⁷ Il corsivo è mio.

te est, quia a sapientia es edificata, et tota pulchra es, quia omne quod pulchrum est in te est, cum sis gratia plena, a sancto sanctorum sanctificata, et macula non est in te».⁹⁸

Dal passo riportato emerge distintamente la causa necessitante che legittima il monaco di St. Albans ad attribuire il valore della duplice bellezza al Figlio e alla Madre, al Creatore generato e alla creatura generante: il «fondamento oltre il quale non ve n'è altri». Poiché la concezione senza macchia di peccato, sin dall'origine e nella volontà dell'onnipotenza divina è fondata e si erge sul fondamento stesso, la «piena di grazia»⁹⁹ è il tempio dell'inabitazione del Verbo edificato dalla stessa Sapienza divina. Con queste affermazioni Nicola prende le distanze dalla tradizione latina e dalla teologia del suo tempo, precisando che la carne di Maria non è liberata dal peccato al momento dell'Incarnazione del Verbo, ma è già libera prima della stessa Incarnazione.

È chiaro come per Nicola la fondazione del corpo di Maria, edificio predestinato alla venuta del Cristo, sia esente dalla trasmissione del peccato adamitico sin dalla sua primissima origine e che tale verità sia ineffabile, essendo una prerogativa talmente estrema per l'umana comprensione da lasciare spazio solo all'accoglimento dell'esclamazione che il costruttore stesso rivolge alla sua costruzione. Ancora una volta, l'esplicita insistenza sull'incapacità della ragione umana, nell'opera di accostamento al mistero della *Conceptio Mariae*, viene declinato così apertamente da farne un tema ricorrente e inaggirabile nella trattazione dei *primordia conceptionis*.¹⁰⁰

Nicola, consapevole di rivestire un ruolo di primo piano nella difficile controversia che impegna il suo secolo, ritorna sull'argomento con un rigore logico maggiore nell'avanzamento delle argomentazioni a supporto della prerogativa. La disputa epistolare con Pietro di Celle, a mio parere, è un segno della fama e della diffusione dei quali il suo trattato gode nell'intero arco del XII secolo. La sua celebre espressione, riportata nella prima lettera di Pietro, «quod dixi dixi, quod scripsi scripsi» aiuta a

⁹⁸ NICOLA DI ST. ALBANS, *Liber de celebranda conceptione beatae Mariae*, cit., p. 112.

⁹⁹ L'espressione adoperata da Nicola è quella contenuta nel saluto angelico dell'Annunciazione a Maria e corrisponde al participio greco *kecharitômenè*, ovvero colei che è stata dotata o colmata di grazia. Nel passo di Lc 1, 28 il nunzio angelico non utilizza altra forma di nominazione, così da lasciar chiaramente supporre che, agli occhi di Dio, questo sia il vero nome di Maria. Il fatto che questa definizione sia stata accordata alla Vergine prima della sua accettazione della maternità divina, lascia supporre che tale espressione non si limiti solo a questo privilegio. Sull'utilizzo del participio greco nell'Antico Testamento (Sir 9, 8) e della forma verbale *echaritôsen* in Ef 1, 6, si veda J. GALOT, *Maria, la donna nell'opera di Salvezza*, cit., pp. 192-194. Nel tentativo di trasposizione latina del noto appellativo greco accordato dal saluto angelico, alcuni codici offrono un tentativo di resa del participio perfetto greco con il participio passato *gratificata*, cfr. C. MOHRMANN, *Ave gratificata*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 5 (1951), pp. 1-6.

¹⁰⁰ Ancora a chiarimento di questa sottile distinzione, vale la pena ricorsare il rigore interpretativo di Modric nella contestualizzazione e nel discernimento logico delle proposizioni sopra riportate. Cfr. L. MODRIC, *Gli scritti di Nicola di S. Albano*, cit., pp. 73-75. Il passo dell'opera di Eadmero recita testualmente: «Coelorum itaque, terrarum ac marium et omnium elementorum, cum omnibus quae in ipsis sunt, domina et imperatrix existis, et ut ita esses, in utero matris tuae a primordiis conceptionis tuae operante spiritu sancto creabaris» (*Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, cit., pp. 11-12).

far chiarezza sul tenore speculativo e l'autorevolezza della quale Nicola pensa di fregiarsi agli occhi dei suoi illustri contemporanei.

Una posizione autorevole, frutto di un riconoscimento già affermato negli stretti ambienti monastici, che può esibire a garanzia delle sue affermazioni e a vantaggio della sua libertà filosofica sopra qualsiasi autorità riconosciuta dal magistero della Chiesa. In un passaggio che potrebbe quasi essere interpretato come una strenua apologia della disciplina filosofica *tout court*, il monaco di St. Albans ammette il beneficio del dubbio e la legittimità di un giudizio contrario alle asserzioni di Bernardo di Chiaravalle, consegnato sì all'indubitabile gloria celeste dopo la sua canonizzazione, ma pur sempre passibile del vaglio critico della ragione, soprattutto sul problema della *Conceptio Mariae*.¹⁰¹

È interessante notare come Nicola, quasi a volere suggellare la legittimità del personale e manifesto dissenso nei confronti della posizione teorica esemplata da Bernardo, evochi il racconto di un'apparizione notturna in cui l'abate appare con una macchia nera che, lo stesso Nicola, attribuisce all'errore commesso dall'insigne teologo in materia di concezionismo. L'attribuzione di autorevolezza accordata alla apparizione notturna – che richiama indirettamente la fondazione di questo genere in ambiente concezionista inglese già con la famosa *visio Elsini* – sembra testimoniare l'univocità d'intenti che accomuna le giustificazioni teologico-spirituali avanzate da Nicola e l'istanza mistica denunciata da Osberto di Clare come approccio fondamentale per l'interpretazione della concezione di Maria.

Nel corpo della lettera, Nicola formula una tesi più originale rispetto alla trattazione consegnata alle pagine del suo *De celebranda conceptione*. L'idea di fondo che continua ad essere supportata è l'esonazione di Maria dal peccato dall'inizio della sua concezione e la sua assoluta perfezione sul piano della creazione, mentre l'analisi sul *fomes peccati* sembra essere più attenta, forse per le obiezioni mosse da Pietro di Celle:

¹⁰¹ *Epistola CLXXII, Nicolai monachi S. Albani ad Petrum, PL 202, coll. 623B-D*: «Sanctus ille Bernardus, quem dicis me debita exuere veneratione, et post eum verborum iacula emittere, quondam sanctorum Catalogo ascriptus, nuper est in Ecclesia canonizatus, et ab humano iudicio exeptus. Exemptus, inquam, est, ne de gloria eius dubitemus; sed non ut minus de eius dictis disputemus. De gloria beati martyris Cypriani beatus Augustinus non dubitat, tamen in Spiritus sancti datione eum errasse verissime comprobatur. Errorem martyrio delectum scribit, et sci docuit Ecclesiam venerari martyris gloriam, ut tamen non imitaretur errorem. Ego atuem, etsi dissimili scientia, simili tamen conscientia, sic veneror beatum confessorem Bernardum, ut laudem et amnam eius sanctitatem, qui nec amem, nec laudem eius praesumptionem in matris Domini conceptionem. Et ne putes me magis pertinaci quam bona conscientia dicere quae dico; audi quid ab ipsis Cistercensibus vera religione praeditis, et Virginem in veritate diligentibus, acceperim de sancto bernardo, quorum nomina abscondo sub modio, ne odiosos faciam fratrum suorum collegio. In Clarevallensi collegio quidam conversus bene religiosus in visu noctis vidit abbatem Bernardum niveis indutum vestibus, quasi ad mamillam pectoris furvam habere maculam. Quem ex admiratione tristior alloquens. Quid est, inquit, Pater, quod nigram in te maculam video? Et ille: Quia de Dominicae nostrae conceptione scripsi non scribenda, signum purificationis meae maculam in pectore porto. Frater visa conventui innotuit, et aliquis fratrum in scriptum redegit».

Sicut enim in coelo, qualis Pater, talis Filius; sic et in terra, qualis Filius, talis Mater, non dico de Spiritu concepta, ut Filius, sed de Spiritu repleta et sanctificata ex utero matris, ut Filius. [...] Inde quippe dies Nativitatis non Conceptionis virgineae diem haberi solemnem, quia quae in peccatis concepta est, ut universum genus hominum, sine peccato nata est, ut pauci hominum. Si igitur sine peccato nata est, consequenter sine peccato conversata est. Si sine peccato conversata est, consequenter sine sensu peccati ex hoc mundo ad patrem assumpta est. Sed dicis, eam sine peccato sensisse peccatum. Fateor me nescire quid velis dicere. Nan exempla sentiendi, quae proponis, nullius sunt auctoritatis, et ideo nullius ponderis. De caetero omnia exempla quae ponis, solis sensibus corporeis comprehenduntur.¹⁰²

Nicola accosta la concezione di Maria a quella del Figlio ed esclude per via del *modum conceptionis*, quindi, la possibilità di ricevere alla nascita (o di avvertire) il *sensum peccati* sino alla definitiva Assunzione della Vergine al Padre. Nel legare strettamente le due concezioni, quella passiva e quella attiva, è evidente l'analogia elaborata e subito inserita in una distinzione di non minore rilevanza teologica: non potendo la Madre avere la stessa causa di perfezione e di inizialità della carne del Figlio, - in quanto il Figlio assume una carne per decretare l'ingresso del piano della redenzione nella storia degli uomini -, Maria, nella comparazione al Verbo incarnato, è originariamente *repleta e sanctificata* dallo Spirito *come* il Figlio.

Eadmero di Canterbury e l'initium fundamenti

L'esposizione dottrinale che Eadmero di Canterbury fa della legittimità del *privilegium* mariano è sicuramente un *unicum* nel panorama degli scritti a difesa della celebrazione della festa dell'8 dicembre.¹⁰³ Il merito del benedettino è proprio quello di aver fornito una trattazione dal tono pacato e disteso, nonostante qualche vibrazione di carattere apologetico che lo accomuna alle perorazioni degli immacolisti inglesi sin qui ricordati.

L'*intentio auctoris* è chiaramente espressa dallo stesso Eadmero quando sostiene: «si quid horum in istis esse videtur, mea *gravis necessitas*¹⁰⁴ compulit, et tua grandis et omni saeculo probata bonitas suasit». ¹⁰⁵ La *gravis necessitas* che lo spinge

¹⁰² *Ibid.*, coll. 624D- 625A.

¹⁰³ Una riflessione a parte merita, invece, la probabile data di composizione dell'opera che non vede i critici concordi nei loro pronunciamenti. L'unico dato certo, fornitoci dallo stesso Eadmero è il periodo della sua esistenza (*iam senex*) che lo vede impegnato nella stesura dell'opera. Nel corso della prima metà del XX secolo si sono alternati giudizi su un'eventuale morte di Eadmero nel 1124 e una collocazione del trattato nel quadriennio 1120-1124 da un parte, e una morte avvenuta nel 1141 con uno slittamento della stesura a ridosso del 1139-1140. L'ultima ipotesi spiegherebbe anche i possibili riferimenti indiretti alla *Epistola 174* di Bernardo di Chiaravalle pubblicata nel 1138-1139. Una sintesi esaustiva delle posizioni storiografiche è contenuta in G. GEENEN, *Eadmer, le premier theologien del l'Immaculee Conception*, in «VIm», cit., p. 91, nota 2.

¹⁰⁴ Il corsivo è mio.

¹⁰⁵ EADMERO DI CANTERBURY, *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, cit., p. 48.

a scrivere deve, senza dubbio, consistere nella pressante urgenza di produrre una formalizzazione stabile di quei fondamenti teologici e di quelle argomentazioni che avrebbero così legittimato la prerogativa accordata a Maria dalla volontà divina prima di tutti i tempi.

Diversamente dal *dicere non audeo* di Osberto di Clare, senza per questo assumere i toni enfatici e polemici di Nicola di St. Albans, Eadmero avverte la *gravis necessitas* di porre mano alla dottrina per rispondere, definitivamente, alle obiezioni di quei *summi viri* (definiti anche *philosophantes* nel corso dell'opera) che, attraverso la loro perizia dialettica, oppongono l'esercizio delle loro *argomentazioni profonde* alla fede e alla carità dei *simplices*.¹⁰⁶ È soprattutto agli oppositori del culto, quindi, che Eadmero rivolge il frutto delle sue riflessioni, sapendo di dover intraprendere una partita articolata tanto sui passaggi più contestati dei testi scritturali quanto sulla formulazione di controobiezioni improntate ad una sostanziale ragionevolezza e verosimiglianza.

In realtà, eccezion fatta per le attente disamine che il benedettino sviluppa sull'universalità e la necessità del peccato originale e l'utilizzo di suggestioni che sembrano rievocare le immagini adottate dall'omiletica greca dell'VIII secolo, il fulcro della trattazione eadmeriana si aggira intorno ad un livello ancora embrionale del criterio *per convenientiam*¹⁰⁷ che rende ragionevole e logicamente comprensibile la concezione senza peccato di Maria dal punto di vista di Dio.

Il corpo delle riflessioni che Eadmero offre alla speculazione dei secoli XIII e XIV è, senz'altro, un contributo decisivo per la difesa del *privilegium* mariano perché la batteria di argomentazioni messa in campo si muove lungo tre assi espositivi: le tesi contro le obiezioni al culto liturgico, le tesi a supporto dell'oggetto della credenza, la chiarificazione in merito al primo istante della santificazione di Maria.¹⁰⁸

Ai fini del presente studio, l'ipotesi di intercettare ed enucleare tutte le istanze teoriche e le soluzioni affinate da Eadmero sarebbe una scelta poco percorribile. L'indirizzo prioritario che mi sembra utile percorrere, invece, consiste nel delineare un tentativo di estrapolazione e di possibile ricontestualizzazione di alcuni brani al-

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 4: «Visa ergo ratione summorum virorum in abolitione festivitatis matris dei proficientium, videamus etiam charitatem simplicium de tanti gaudii amissione gementium. Simples sunt, et profundis rationibus philosophantium responsa quae expetunt, fortassis reddere nesciunt. Dicunt tamen devota in domini matrem charitate fundati, non magnis ponderis sibi videri omne quod dignitati aut honori eius humana laude defertur, si meritis illius et insignibus comparetur. Verumtamen dum ipsa insignia sua, ut dignum est, devotione mundus ubique veneratur, quid sit quod supremam originem illorum non pio oculo intuetur, nonnichil miratur».

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 15-16: «Si igitur aliqua alicuius peccati macula conceptio ipsa corrupta fuit, fundamentum habitaculi sapientiae dei ipsi structurae non congruebat, non cohaerebat. Et qui fieri potuit ut peccati propitiatio unum et idem esse haberet cum peccato? Quae etenim societas luci ad tenebras? Insciane fuit aut impotens sapientia dei et virtus, mundum sibi omni ex parte habitaculum condere, remota omni labe conditionis humanae? Angelos, aliis peccantibus, a peccatis servavit, et feminam, matrem suam futuram, ab aliorum peccatis exortem servare non valuit?».

¹⁰⁸ Cfr. G. GEENEN, *Eadmer, le premier théologien de l'Immaculée Conception*, cit., pp. 102-117.

l'interno della specifica lettura che ho voluto intraprendere sull'immacolismo inglese in ambiente benedettino.

Non passa sicuramente inosservato il riferimento¹⁰⁹ che Eadmero fa, per ben due volte, al testo di *Isaia* 11, 1-2, rileggendo sotto una curvatura strettamente mariologica la profezia del germoglio fiorito sulla radice di Iesse già ripresa da Osberto di Clare e, per la patristica greca, suggellata da Giovanni Damasceno nella sua *Omelia sulla Natività*. A supporto di questo passo scritturale, Eadmero chiarisce che, nel giorno della concezione di Maria, quando la Madre di Dio fu concepita «in alveo suae parentis» secondo le leggi naturali,¹¹⁰ l'onnipotenza divina inondò cielo e terra di un *gaudium* talmente *ineffabile*, per quanti ebbero modo di osservare l'avvenimento grazie ad un'*occulta ispiratio* concessa da Dio, da vedere e comprendere il senso di questo concepimento e la causa della predestinazione di Maria.

Per Eadmero il senso di questo concepimento non può essere ignorato né contestato: si tratta della *reintegratio* per mezzo della quale ogni uomo sarà riabilitato sul piano della storia della salvezza. Anche sull'utilizzo del termine *reintegratio*, sono notevoli le concordanze con il paradigma patristico greco, espresso emblematicamente da Ireneo di Lione e Andrea di Creta, della Nuova Eva funzionale, appunto, al piano divino della restaurazione dell'umanità prelapsica.

È necessario, pertanto, ammettere l'esclusione originaria di Maria dall'atto di prevaricazione compiuto dai nostri progenitori per intendere quello che la concezione di Maria, nel suo essere *egualmente eccellente* alla concezione del Figlio, racchiude

¹⁰⁹ EADMERO DI CANTERBURY, *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, cit., pp. 7-8: «De ipsa quippe, multis saeculis ante ortum eius vel conceptum, isaïam spiritu sancto afflatum dixisse constat: egredietur virga de radice iesse, et flos de radice eius ascendet; et requiescet super eum spiritus domini, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis, et replebit eum spiritus timoris domini. Haec itaque virga quae talem ex se protulit florem, nullo dissentiente, virgo maria fuit, et flos, qui de radice eius ascendit, benedictus filius eius, super quem et in quo omnis plenitudo divinitatis essentialiter requievit».

¹¹⁰ Su questo punto Eadmero differisce dai suoi contemporanei che, seguendo da vicino il racconto del *Protevangelio di Giacomo* e del *Vangelo dello Pseudo-Matteo* insistono sull'idea di una concezione miracolosa di Maria dal ventre sterile di Anna dopo l'annuncio angelico. Nell'*Epistola 174* Bernardo di Chiaravalle è consapevole dell'utilizzo sistematico, operato dai sostenitori della festa della *Conceptio Mariae*, della narrazione dell'evento miracoloso negli apocrifi. Cfr. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Epistola ad Canonicos Lugdunenses*, PL 182, coll. 335A-B: «Quid adhuc addendum his putamus honoribus? Ut honoretur, inquit, et conceptus, qui honorandum praevit partum: quoniam si ille non praecessisset, nec iste esset qui honoratur? Quid si alius, propter eandem causam, etiam utrique parenti eius festos honores asserat deferendos? Se de avis et proavis idipsum posset pro simili causa quilibet flagitare: et sic tenderetur in infinitum, et festorum non esset numerus [...] Sed profertur scriptum superane, ut aiunt, revelationis: quasi et quivis non queat scriptum aequè producere, in quo Virgo videatur idipsum mandare et de parentibus suis [...] Ipse mihi facile persuadeo scriptis talibus non moveri, quibus nec ratio suppeditare, nec certa invenitur favere auctoritas. Nam quid consequentiae habet, ut quoniam sanctum praecessit natalem conceptus, propterea reputetur et ipse sanctus? Nunquid quoniam praecessit eum, fecit et sanctum? Etsi praecessit ut esset, non tamen ut sanctus esset. Unde etenim illa ipsi sanctitas, quam secuturo transmitteret? An non potius quia praecessit absque sanctitate conceptus, oportunit nimirum sanctificari conceptam, ut sanctus sequeretur iam partus?».

al suo interno: il fondamento della dimora del Bene supremo nella sua venuta al mondo:

Dicit forte aliquis: Quid enim, maior excellentior aestimari debet conceptio futurae matris dei, quam conceptio venientis in carne filii dei? Conceptio namque incarnandi filii dei ab angelo, sicut evangelium refert, coelitus praenuntiata et humanitas intellecta est. [...] Non hoc dico. Sed filius dei, candor lucis aeternae et ipse lux inaccessibleis, formam servi accepturus semetipsum exinanivit, suumque adventum ita humanis mentibus contemperavit ut capi posset et intelligi; nam si in divinitatis suae essentia veniens apparet, nemo caperet, nemo sustineret.¹¹¹

Non è concesso pienamente all'esercizio della razionalità dialettica dei *philosophantes*, allora, la chiara comprensione e penetrazione di questo mistero divino perché l'ineffabilità alla quale è legato il fondamento della *Conceptio Mariae* è la possibilità stessa dell'ingresso del Verbo nella carne e della sua apparizione agli uomini in *formam servi*, così da rispondere pienamente ad un criterio d'intelligibilità dischiuso alle limitate capacità intuitive della ragione umana.

La venuta di Cristo deve essere, pertanto, sostenibile ed accessibile (*formam servi*) alla natura creaturale proprio in vista della possibilità stessa dell'adempimento del piano di Redenzione voluto dalla potenza divina perché, se durante la sua venuta fosse apparso nell'essenza della sua divinità (*in divinitatis suae essentia*), nessuno avrebbe potuto sostenere una simile visione.

L'ineffabilità della concezione di Maria resta, invece, incomprensibile per rispondere anch'essa – senza per questo reclamare una presunta superiorità o eccellenza rispetto alla concezione di Cristo – alla condizione preordinata di apertura e di veicolo (*ductrix ac subvectio*)¹¹² all'inattingibilità d'essenza del divino sul piano manifestativo della creazione:

Beata vero Maria, mater dei futura, sicut eum, qui super omnia est et incomprehensibilis, verum erat hominem ineffabili modo de sua substantia virgo paritura, ac per hoc in divinitatis illius unitatem transitura, non absurde credi potest primordia conceptionis eius tanta deitatis sublimitate preassignata, ut humanarum conceptio mentium ea plene penetrare non valeret.¹¹³

Quando Osberto di Clare, nel suo *Sermo de conceptione sanctae Mariae*, tenta di suggerire un'esegesi della profezia di Balaam in chiave mariologica, indica il ricorso ad un'interpretazione mistica del passo scritturale per il semplice fatto che Dio rivela spesso alcuni misteri attraverso un tipo di comunicazione basato su metafore ed immagini, quasi a volere velare e disvelare, rivelare e celare.

¹¹¹ EADMERO DI CANTERBURY, *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, cit., p. 6.

¹¹² *Ibid.*, p. 43: «Tu post deum summa ac singularis consolatio nostra: tu felix ad regna coelorum ductrix ac subvectio nostra: tu, quaesumus, esto in ipso beatitudinis regno susceptrix et perpetua exultatio nostra».

¹¹³ *Ibid.*, p. 7.

Mi sembra che Eadmero s' inserisca perfettamente in questa linea di pensiero quando dichiara, senza remora alcuna, che non è dato alla ragione umana comprendere pienamente i *primordia conceptionis*, nonostante non sia assurdo credere e sostenere che siano già stati *presignata* dalla sublime altezza divina da molto tempo.¹¹⁴

Non lontano, quindi, dall'orizzonte di considerazioni avanzate dal priore di Westminster, Eadmero segnala un'alternativa sul versante strettamente gnoseologico che non vuole circoscrivere la razionalità ad una condizione subalterna sul fronte della conoscenza, ma aprire al piano ulteriore e definitivo dell'esperienza mistica. Laddove creatore e creatura, ineffabilità e finitezza s'incontrano per mezzo di un'*occulta ispiratio*, il disegno della sapienza divina può manifestarsi in tutta la sua onnipotenza.

Che l'approccio alla razionalità e quello dell'esperienza mistica non siano due percorsi di accostamento alla verità irriducibilmente distanti è ben visibile nello stesso trattato di Eadmero. Oltre l'inconsueta immagine della *castanea*,¹¹⁵ per intervenire sulla questione della trasmissione o esenzione del peccato originale alla Madre di Dio a causa della concupiscenza dei genitori che, a buon diritto, ha reso famosa l'opera del benedettino, viene suggerita al lettore un'altra immagine articolata su un'analogia architettonica molto pregnante:

Ergo sapientiam dei ante omnia saecula proposuisse sibi habitaculum quod specialiter inhabitaret constructuram indubitata fide tenemus. Quod autem ipsum habitaculum fuerit, iam mundo dudum innotuit. Hoc enim habitaculum illud sancti spiritus sacrarium esse fatemur, in quo et per quod eadem sapientia dei humanae naturae coniugi voluit et incorporari, et omnibus ad se pura mente confugientibus parcere et misereri. Quod sacrarium, aula videlicet universalis propitiationis, cum operante spiritu sancto construeretur, fundamenti illius initium, primordium conceptionis beatæ mariae, quam ipsam aulam nominamus, prout intelligo, extitit.¹¹⁶

Con un andamento orizzontale nella resa descrittiva, ma circolare nello sviluppo argomentativo, l'immagine sintetizza l'intera posizione di Eadmero e sviluppa una verticalizzazione dell'onnipotenza divina che raccoglie in sé tanto i rapporti in-

¹¹⁴ Si veda anche OSBERTO DI CLARE, *Sermo de conceptione sanctae Mariae*, cit., p. 74: «Quod itaque, dilectissimi, tot et tantis antea saeculis de beata Maria divina enuntiaverant oracula et multimoda designaverant in mundo miracula, gloriosae conceptionis eius ostendit solennitas hodierna».

¹¹⁵ EADMERO DI CANTERBURY, *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, cit., pp. 10-11: «Castanea nucem attende. Cum de sui generis arbore prodit nascitura, involucri illius totum hispidum et densissimis aculeis undique septum apparet. Intus castanea concipitur, primo quidem in modum lactei liquoris, nichil hispidum, nichil asperum, nichil aliquibus aculeis noxium in se habens aut circa se aliquatenus sentiens. Illic in summa lenitate nutritur, fovetur et alitur, ac formata in sui speciem et habitudinem, iam adulta, rupto involucro, ab omni spinarum punctione et horrore liberrima, matura egeritur. Attende. Si deus castaneae confert ut infra spinas a spinis remota concipiatur, alatur, formetur; non potuit dare corpori humano, quod ipse sibi templum parabat in quo corporaliter habitaret, et de quo in unitate suae personae perfectus homo fieret, ut licet inter spinas peccatorum conciperetur, ab ipsis tamen spinarum aculeis omnimodis exors reddetur? Potuit plane. Si igitur voluit, fecit».

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 15.

tratrinitari quanto la funzione mediatrice della *Conceptio Mariae* nell'unione ipostatica fra natura umana e natura divina, decretata dalla predestinazione alla maternità divina, iscritta nella e dalla sua primissima origine.

Dalle analisi proposte nell'indagine sin qui svolta, emerge chiaramente come molti dei termini adoperati e delle immagini suggerite da Eadmero siano presenti, indistintamente, tanto nell'omiletica e innografia orientale dell'VIII secolo, quanto nelle opere di Osberto di Clare e di Nicola di St. Albans. L'*habitaculum* rappresenta, infatti, il corpo di Maria nel quale la sapienza divina, *ante omnia saecula*, ha deciso di inabitare e, per opera dello Spirito Santo, il *sacrarium* edificato dalla volontà divina diviene, così, il luogo primario e privilegiato della incorporazione del divino nell'umano.

Ma l'argomentazione analogica di Eadmero non si ferma a questo primo livello che, per altro, è già ampiamente enucleato negli scritti dei suoi contemporanei inglesi. La rappresentazione visiva dell'edificio nel quale si compie l'Incarnazione si svolge sino alle fondamenta che sostengono la costruzione. Al secondo livello, in un piano quasi sottratto ed impenetrabile per la conoscenza umana, si distinguono con chiarezza i principi che fondano la storia della salvezza nella *reintegratio* dell'ordine creaturale al Bene e nella restaurazione della giustizia deviata della colpa adamitica: sono le fondamenta che simboleggiano la *Conceptio Mariae*.

È chiaro che per Eadmero queste fondamenta devono essere assolutamente solide perché su di esse si possa edificare un corpo/palazzo quale luogo privilegiato dell'inabitazione del Verbo. In questo schema, una fondazione non perfetta rischierebbe, infatti, di denunciare un criterio interno d'incongruenza: la *potentia divina*¹¹⁷ non potrebbe accordare l'evento dell'Incarnazione ad un tempio privo di una base fondazionale esente dalla colpa originaria sin dall'inizio del suo concepimento.

Sotto il secondo livello si rivela, infine, quel *primordium conceptionis* che è racchiuso al di sotto del fondamento e che, in forza della primissima origine, viene comunicato in modo ineffabile ed impenetrabile (*in aenigmate*) come primissimo inizio, primissimo istante dell'esistenza di Maria, prima fondazione del fondamento, ovvero, l'*initium fundamenti*. La Vergine, in quanto pre-redenta, è stata letteralmente preservata dal contagio della colpa originaria perché esentata ed affrancata da quella legge alla quale tutti gli uomini sono assoggettati. Questa pre-redenzione è garantita da una virtù singolare, un'operazione divina impenetrabile ed imperscrutabile che non può essere colta dalla ragione a causa di quella fitta oscurità che obnubila la vista spirituale dell'uomo (*ante oculos defatigatur*) dopo la caduta¹¹⁸ dallo stato di originaria comunione con Dio.

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 22-23: «Te igitur, domina, quam in tantum culmen praedestinavit et extulit divina potentia, quam tot praerogativis ditavit cuncta disponens dei sapientia, quam sibi matrem elegit ad mundo subveniendum ipsa omnium salvandorum ineffabilis misericordia, crediderimne, quaeso, te morte peccati, quae per invidiam diaboli occupavit orbem terrarum, in tuo conceptu potuisse praegravari?».

¹¹⁸ Gn 3, 7.

Con questa argomentazione Eadmero mette al sicuro la concezione di Maria dalle accuse di mancati riscontri nei testi scritturali, che non siano appunto apocrifi, o dall'assenza di eventuali annunci oracolari o angelici sulla sua imminente nascita come, invece, era stato per Geremia, Giovanni Battista e Cristo.

La Madre di Dio, quindi, in virtù della regalità che la pone al di sopra di tutti gli enti e di tutte le schiere angeliche, acquista nella trattazione eadmeriana un principio di mediazione redentrice fin dalla prima fondazione della divina maternità. Gli elementi teorici che Eadmero mutua dalla controversia concezionista dell'epoca sono numerosi e tutti chiaramente rinvenibili, sebbene non vi sia alcun dubbio sulla piena maturazione che la sua realizzazione speculativa e teologica porta a compimento.

Non è affatto pedissequo ricordare che dei quattro difensori del *privilegium* mariano, indicati in questo lavoro, esistono testimonianze preziose sulla permanenza in Italia di almeno tre di loro: Anselmo di Bury, Osberto di Clare ed Eadmero di Canterbury. Le relazioni di Anselmo di Bury con il monastero semibasiliano di San Saba a Roma sono attestate dal ruolo di abate che lo stesso monaco riveste e dalla diretta trasmissione del culto di Santa Caterina nell'abbazia di Bury St. Edmunds. Osberto di Clare, intestandosi la causa di canonizzazione di Edoardo il Confessore, si trova a Roma nel 1141. Eadmero di Canterbury, infine, segue Anselmo d'Aosta nei suoi esilii e, nei suoi sedici anni di viaggi, visita l'Italia meridionale, assiste all'assedio normanno di Capua, ascolta gli interventi sul *filioque* che i rappresentanti greci e latini espongono al concilio di Bari del 1098.¹¹⁹

L'ipotesi di un'importazione della celebrazione liturgica della *Conceptio Mariae* dai monasteri greci dell'Italia meridionale¹²⁰ è una pista analitica da sempre battuta. I pellegrinaggi inglesi a Roma, negli anni '20-'30 dell'XI secolo, e la seconda ripresa della controversia concezionista negli anni '20, proprio quando Anselmo viene nominato abate di Bury dopo il suo soggiorno a San Saba, descrivono sicuramente alcune tra le direttrici più feconde d'infiltrazione del nuovo culto.

In merito alle fonti greche presumibilmente note ai concezionisti inglesi, nella prima metà del XII secolo, già David Knowles ha segnalato l'evidente presenza di

¹¹⁹ Sull'importanza della testimonianza eadmeriana nella *Vita Anselmi* all'interno delle poche fonti occidentali sul Concilio di Bari, si veda C. CAPIZZI, *Il Concilio di Bari: riflessi e silenzi nella tradizione bizantina e nella storiografia orientale*, in S. PALESE e G. LOCATELLI (a cura di), *Il Concilio di Bari del 1098, Atti del Convegno Storico Internazionale e celebrazioni del IX Centenario del Concilio*, Edipuglia, Bari 1999, pp. 69-70; EADMERO e GIOVANNI DI SALISBURY, *Vite di Anselmo d'Aosta*, cit., p. 175. Per Nicola di St. Albans non ci sono testimonianze dirette di un suo eventuale soggiorno in Italia, ma le traduzioni di manoscritti greci nello *scriptorium* di St. Albans lasciano supporre un'apertura notevole della realtà monasteriale in cui il monaco visse agli influssi della tradizione patristica greca.

¹²⁰ Una menzione particolare merita il ruolo che la Sicilia ha detenuto, nel quadro più ampio dell'Italia meridionale, sull'immacolismo sin dalle attestazioni bizantine sul monachesimo e la spiritualità collettiva. Per la storia del contributo offerto dalla Sicilia alla definizione della nozione teologica dell'Immacolata Concezione in capo letterario, artistico, teologico e filosofico, rimando al pregevole volume *La Sicilia e l'Immacolata: non solo 150 anni*, in D. CICCARELLI e M. D. VALENZA (a cura di), *Atti del Convegno Internazionale di Studi (Palermo, 1-4 Dicembre 2004)*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2006.

debiti orientali nell'opera di Eadmero, con buona probabilità materiale di derivazione greca attinto da qualche traduzione o dalla trasmissione orale.¹²¹

Il caso di Eadmero, come ho cercato di chiarire, non può essere indagato singolarmente se si ammette una ricerca condivisa del problema dell'*initium fundamenti* nei benedettini a lui contemporanei. Il *De conceptione sanctae Mariae*, nel compimento ultimo dell'apporto teologico alla spiritualità inglese, così come non può essere compreso senza la formulazione anselmiana del peccato originale, allo stesso modo non può essere sottratto alla tradizione degli apocrifi ed alle suggestioni della speculazione orientale tradite tanto nelle opere di Osberto di Clare e Nicola di St. Albans, quanto nella proliferazione di *legendae* e *miracula* che animano il primo cinquantennio del XII secolo inglese.

¹²¹ D. KNOWLES, *The Monastic Order in England*, cit., pp. 511-512.