

Anselmo d'Aosta, pensatore e poeta del mistero mariano

Manfred Hauke

Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Il nesso della mariologia con la cristologia

Il 900° anniversario della morte di sant'Anselmo d'Aosta (2009) ha potuto ricordare l'importanza enorme di questo teologo medievale per l'elaborazione della dottrina cristiana¹. Anselmo (1033-1109) ha avuto un ruolo decisivo per l'elaborazione sistematica della dottrina cristiana, mettendo in contatto la ragione con la fede. Non senza ragione, egli viene anche chiamato "padre della scolastica"².

Il nostro teologo ha avuto un notevole impatto anche sullo sviluppo della mariologia³. Per la crescita del suo contributo e la sua prima ricezione è stato significa-

¹ Per uno sguardo panoramico, vedi G. BINDING, *Anselm von Canterbury*, in *Lexikon des Mittelalters* I (1999) 680-687; B. MCGINN, *I dottori della Chiesa* (Giornale di Teologia, 289), Brescia 2002, 180-186 (or. ingl. *The Doctors of the Church*, New York 1999); H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit* II, Einsiedeln 1962, 219-263 (tr. it. *Gloria* II, Milano 1978, 191-234); I. BIFFI, *Anselmo d'Aosta e dintorni*, Milano 2007.

² Vedi p. es. F. KEMPF, *Die innere Wende des christlichen Abendlandes während der gregorianischen Reform*, in Id. e altri (edd.), *Die mittelalterliche Kirche I. Vom kirchlichen Frühmittelalter zur gregorianischen Reform* (Handbuch der Kirchengeschichte, a cura di H. Jedin, III/1), Freiburg im Breisgau 1985, 485-538 (539).

³ Vedi, con ulteriore bibliografia, R.T. JONES, *Sancti Anselmi Mariologia*, Mundelein, Illinois 1937; J.S. BRUDER, *The Mariology of Saint Anselm of Canterbury*, Dayton, Ohio 1939; A. EMMEN, *De Betekenis van St. Anselmus voor de Onbevleete Ontvangenis*, in *Studia Catholica* 29 (1954) 249-262; C. BORNTRAGER, *The Service of Our Lady according to St. Anselm of Canterbury*, in *Studi Storici dell'Ordine dei Servi di Maria* 12 (1963) 17-56; H. GRAEF, *Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung*, Freiburg im Breisgau 1964, 194-198; G. ROSCHINI, *Maria Santissima nella storia della salvezza*, vol. I, Isola del Liri 1969, 386-389; H. DU MANOIR, *La piété mariale de saint Anselme de Cantorbéry*, in *PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS* (ed.), *De cultu mariano saeculis VI-XI*, vol. III, Roma 1972, 597-611; M. SCHMAUS, *Die dogmatischen Grundlagen des Marienkultes nach Anselm von Canterbury*, in *op. cit.*, 613-629; P. MEINHOLD, *Die Stellung der Gottesmutter in der Theologie des Anselm von Canterbury*, in *op. cit.*, 631-650; H. CHAVANNES, *Quelle lumière les «Orationes» de saint Anselme à la sainte Vierge projettent-elles sur la preuve de «Prosligi-*

tivo l'ambiente monastico: «Anselmo era un monaco. La vita religiosa, con la sua liturgia quotidiana, la sua ricerca della preghiera privata, le sue amicizie, è stata un ambiente privilegiato per lo sviluppo di una dottrina e di una devozione sobrie, integrate nell'insieme del *Credo* e nel culto divino»⁴. «Dopo due secoli di scarsa produzione mariologica, Egli appare come il rinnovatore e il propulsore del movimento mariologico al tramonto del sec. XI, preparando la via a S. Bernardo ed ai mariologi susseguenti»⁵. Vista l'ampiezza delle sue opere⁶, Anselmo ha scritto poco su Maria. Tuttavia questi pochi brani hanno un valore importante e influenzano notevolmente il tempo posteriore. Si tratta specialmente di contributi nei trattati *Cur Deus homo*, *De virginali conceptu et peccato originali* e di tre lunghe preghiere dirette alla Vergine. Qui si vede il legame preferito della dottrina mariologica con la cristologia (e la soteriologia).

Nel *Cur Deus homo*, Anselmo vuol dimostrare la “necessità” dell'Incarnazione e della morte del Salvatore in croce⁷. L'argomentazione punta sull'analisi del peccato con cui l'uomo offende l'onore di Dio. Siccome tale offesa si rivolge contro il Dio infinito, l'uomo stesso non è in grado di riparare questo danno. Deve intervenire Dio. D'altra parte, la giustizia chiede che l'uomo stesso corregga il peccato contro Dio. Questo dilemma si risolve solo con l'arrivo del Dio-uomo che soddisfa il peccato umano con la sua morte, come massima espressione dell'amore.

on»?, in *op. cit.*, 651-664; A. KRUPA, *De Maria matre misericordiae sancti Anselmi Cantuariensis doctrina*, in *op. cit.*, vol. IV, Roma 1972, 487-498; F. HOLBÖCK, *Geführt von Maria. Marianische Heilige aus allen Jahrhunderten der Kirchengeschichte*, Stein am Rhein (CH) 1987, 247-258; A. KOLPING, *Anselm von Canterbury*, in *Marinenlexikon* 1 (1988) 168s; L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei teologi latini medievali*, Cinisello Balsamo 2000, 125-134; M. O'CARROLL, *Theotokos. A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary*, Eugene, OR 2000, 33s; G. D'ONOFRIO, *Il Mysterium Mariae nella teologia e nella pietà dell'alto medioevo latino (secoli V-XI)*, in E. DAL COVOLO – A. SERRA (edd.), *Storia della mariologia* I, Roma 2009, 505-566 (555-558); L. CATALANI, *Il modello scolastico*, in DAL COVOLO – SERRA, *op. cit.* (2009), 673-699 (676s). Testi scelti: TMSM III (= *Testi mariani del secondo millennio III. Autori medievali dell'Occidente, secoli XI-XII*, a cura di L. Gambero, Roma 1996), 82-84; vedi anche ANSELMO D'AOSTA, *Orazioni e meditazioni*, Milano 1997, 160-215 (= orat. V-VII; analisi e commento di C. MARABELLI).

⁴ T. KOEHLER, *Storia della Mariologia*, in S. DE FIORES – S. MEO (edd.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Cinisello Balsamo 1985, 1385-1405 (1394).

⁵ ROSCHINI I (1969) 386.

⁶ *S. Anselmi Opera Omnia*, a cura di F.S. Schmitt, 6 voll., Edinburgh 1946-1961; vedi già PL 158-159. Sulle opere spurie trasmesse sotto il nome di Anselmo vedi l'elenco, con qualche tentativo per identificare gli autori, in ROSCHINI I (1969) 387-389.

⁷ Cfr. B. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore* I, Cinisello Balsamo 1991, 371-390 (or. fr. *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut* I, Paris 1988); C. SCHÖNBORN, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie*, Paderborn 2002, 241-253 (tr. it. *Dio inviò suo Figlio*, AMATECA VII, Milano 2002); M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore* (Nuovo Corso di Teologia sistematica, 3), Brescia 2008, 588-598.

In questo contesto, qui soltanto brevemente sintetizzato, si inserisce anche l'importanza di Maria. Quando Anselmo riflette donde e come Dio deve assumere la natura umana, egli presenta quattro possibilità:

«Dio può creare l'uomo in quattro modi. O da uomo e donna, come lo dimostra l'uso abituale; o né da uomo né da donna, come egli ha creato Adamo; o da un uomo senza donna, come ha formato Eva; o da una donna senza uomo, ciò che non ha ancora fatto. Per dimostrare che anche questo modo sia possibile per Lui... niente è più conveniente che assumere quell'uomo... da una donna senza uomo». Sarebbe più degno in questo caso nascere da una vergine? E' evidente che il Dio-uomo doveva nascere da una vergine. Come il peccato ha avuto inizio con una donna, così anche il rimedio al peccato doveva provenire da una donna. Una vergine è stata la causa di ogni male, una vergine doveva essere quindi anche la causa di ogni bene⁸.

In questa riflessione, Anselmo accoglie il parallelismo tra Eva e Maria, ben sviluppato già nella teologia patristica⁹, ma lo inserisce in una riflessione speculativa più profonda sui motivi dell'Incarnazione. L'antitesi tra Eva e Maria presenta la Madre di Dio nella sua purezza e nella pienezza di grazia, preparando così la strada per il dogma dell'Immacolata Concezione: Maria si trova nell'amicizia con Dio sin dall'inizio della sua vita e accoglie in sé Cristo, il paradiso ristabilito.

2. La preparazione al dogma dell'Immacolata Concezione¹⁰

«Quella vergine... fa parte di quelli che furono purificati prima della sua nascita per mezzo di Lui [il Dio-uomo] ed Egli venne assunto da lei in questa sua purezza». È una constatazione importante che la purezza della Beata Vergine viene dalla futura morte del Salvatore¹¹: la passione salvatrice di Cristo può avere il suo influsso (come causa finale) già prima della sua attuazione storica.

Con questo rinvio alla redenzione anticipata (chiamata più tardi "preredenzione", *praeredemptio*), Anselmo formula un elemento sistematico importante per la futura

⁸ *Cur Deus homo* II,8.

⁹ Cfr. M. HAUKE, *Introduzione alla Mariologia* (Collana di Mariologia, 2), Lugano 2008, 81s.; M. HOFMANN, *Maria, die neue Eva. Geschichtlicher Ursprung einer Typologie mit theologischem Potential* (Mariologische Studien, 21), Regensburg 2010 (in preparazione).

¹⁰ Vedi già la puntualizzazione in EMMEN (1954); A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie* (Katholische Dogmatik, V), Aachen 1998, 296s.; C. POZO, *María, nueva Eva*, Madrid 2005, 324s.

¹¹ *Cur Deus homo* II,16. Cfr. *De conceptu virginali et originali peccato* 18.

dottrina dell'Immacolata Concezione. Sarà il francescano inglese Guglielmo di Ware (sec. XIII) ad introdurre l'idea esplicita della preservazione: «Tutta la mondezza della Madre venne dal suo Figlio. Conseguentemente, lei ebbe bisogno della Passione di Cristo non già per il peccato che ebbe, ma per il peccato che avrebbe avuto se lo stesso Figlio non l'avesse preservata per mezzo della fede» (dei suoi genitori)¹².

Un altro elemento significativo è la formulazione del peccato originale che non appare più legato al processo della generazione in quanto tale, ma viene visto come difetto spirituale, come *absentia debitaie iustitiae* (assenza della giustizia dovuta)¹³. Per questa ragione non ci vuole più (come in Agostino) il riferimento al disordine della concupiscenza carnale che trasmette il peccato originale, bensì il fatto della privazione della grazia a causa del primo peccato. La concupiscenza è collocata tra le conseguenze del primo peccato, ma non viene più presentata come parte essenziale dello stato caduto¹⁴.

Un riflesso della santità della Vergine si trova nella festa della concezione di Maria nel seno di sua madre. La memoria liturgica di questo evento era giunta dall'Oriente fino in Italia meridionale, raggiungendo anche l'Irlanda donde si diffuse in Inghilterra. Guglielmo il Conquistatore abolì il festeggiamento liturgico dopo l'invasione dei Normanni (1066), ma sin dal 1120, la festa venne di nuovo celebrata¹⁵. Il festeggiamento non indicava ancora la libertà di Maria dal peccato originale, ma preparava la conoscenza esplicita del dogma dell'Immacolata Concezione.

Durante l'episcopato di Anselmo a Canterbury (1093-1109) quindi non ci fu la festa dell'Immacolata Concezione. Nonostante ciò, il suo influsso favorevole per lo sviluppo della dottrina mariana fece sì che gli fu attribuito il racconto della "Visione di Elsino", un abate incaricato da Guglielmo il Conquistatore di portare un messaggio al re di Danimarca. «Sorpreso durante il viaggio da una tempesta, egli invocò la Vergine, la quale gli inviò un angelo che chiese, in cambio della sua salvezza, di far celebrare la festa della Concezione. All'abate fu indicato anche di usare l'ufficio

¹² Guglielmo di Ware, *Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B.M.V.* 10, citato in S.M. CECCHIN, *L'Immacolata Concezione. Breve storia del dogma*, Città del Vaticano 2003, 60s.; cfr. HAUKE, *Introduzione alla Mariologia*, 196s.

¹³ *De conceptu virginali et originali peccato* 3, 27. Cfr. BRUDER (1939) 62s; KOLPING (1988) 169.

¹⁴ Cfr. H. KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde. In der Scholastik* (Handbuch der Dogmengeschichte, II/3b), Freiburg im Breisgau 1979, 129-130. Sull'impostazione sistematica (essenza del peccato originale "originato"), vedi L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre* (Katholische Dogmatik, III), Aachen 1997, 421-428.

¹⁵ Cfr. CECCHIN, *Immacolata Concezione*, 20s.; P. HAFNER, *The Mystery of Mary*, Leominster-Chicago 2004, 82s.

della “Natività” e di sostituire quella parola con “Concezione”. Con questo racconto si voleva dare una ragione alla festa che, dopo la soppressione, si stava cercando di ripristinare in tutta l’Inghilterra»¹⁶. Proprio l’Inghilterra sarà all’avanguardia per formulare la dottrina esplicita del concepimento immacolato di Maria nel grembo di sua madre: Eadmero presenta per la prima volta in Occidente l’idea, mentre Guglielmo di Ware e Duns Scoto forniscono la base sistematica con il ricorso alla pre-redenzione¹⁷.

Anselmo non insegna ancora la libertà di Maria dal peccato originale¹⁸. La sua purificazione si compie tramite la fede, prima della concezione del Figlio di Dio¹⁹. Tuttavia, il nostro teologo attribuisce alla Madre di Dio la santità più grande possibile. La formulazione di questo principio assomiglia alla formulazione della “prova ontologica” dell’esistenza di Dio che non viene accettata dalla maggior parte dei filosofi. Questo fatto, però, non incide sulla mariologia. Ecco il famoso testo:

«Quantunque il Figlio di Dio sia stato veramente concepito da una vergine purissima, la cosa non avvenne tuttavia per necessità, come se, secondo la ragione, una prole santa non potesse essere generata da una madre peccatrice attraverso una generazione del genere, ma perché era conveniente che il concepimento di quella natura umana avvenisse da una madre purissima. Era decoroso (*decebat*) infatti che quella vergine rifulgesse di una purezza tale che, all’infuori di Dio, non se ne possa concepire una maggiore; perché a lei Dio Padre si disponeva a dare il suo Figlio unico, che egli amava come se stesso, dal momento che era stato generato uguale a lui, dal suo cuore.

Pertanto... Dio Padre e la Vergine avevano in comune l’unico e medesimo Figlio, che aveva scelto di fare di lei la propria madre consustanziale, nella quale lo Spirito Santo voleva operare, affinché in lei venisse concepito e da lei nascesse colui dal quale egli stesso procede»²⁰.

Si noti la formulazione emblematica che Maria rifulgeva “di una purezza tale che, all’infuori di Dio, non se ne possa concepire una maggiore”. Qui la riflessione teologica è invitata a spingersi al grado massimo di purezza per una creatura in dipendenza dall’evento redentore di Cristo. Il richiamo alla massima purezza possibile assomiglia linguisticamente alla formulazione della “prova ontologica” dell’esistenza

¹⁶ CECCHIN, *Immacolata Concezione*, 21, con riferimento a *Miraculum de conceptione Sanctae Mariae* (PL 159, 323).

¹⁷ Cfr. CECCHIN, *Immacolata Concezione*, 31-34; 56-74; B. HECHICH, *La teologia dell’Immacolata Concezione in alcuni autori prescolastici*, in S.M. CECCHIN (ed.), *La “Scuola Francescana” e l’Immacolata Concezione*, Città del Vaticano 2005, 141-158 (150-154, su Eadmero).

¹⁸ *Cur Deus homo* II, 16: «è nata con il peccato originale perché anche ella ha peccato in Adamo “in cui tutti hanno peccato”» (Rm 5,12).

¹⁹ *De conceptu virginali* 18. Cfr. D’ONOFRIO (2009) 556.

²⁰ *De conceptu virginali* 18 (it. in TMSM 3, 83s.) (corsivo di Hauke).

di Dio nel *Proslogion*²¹. L'apposita frase viene accolta, senza mettere il nome dell'autore, all'inizio della Bolla *Ineffabilis Deus* con cui Papa Pio IX definì il dogma dell'Immacolata Concezione: Maria, secondo il piano eterno di Dio per l'Incarnazione del suo Figlio, «sempre assolutamente libera da ogni macchia di peccato, tutta bella e perfetta, possiede una tale pienezza di innocenza e si santità, di cui, dopo Dio, non se ne può concepire una maggiore»²².

Le conseguenze sistematiche della dottrina anselmiana per la santità di Maria sin dall'origine si mostrano già in un allievo di Anselmo, Eadmero († 1141), il primo teologo ad insegnare espressamente il concepimento immacolato di Maria²³. Eadmero non si ferma, come il suo maestro, a sostenere la liberazione della Vergine dal peccato originale nel seno materno, ma va più in là, arrivando praticamente alla formulazione del dogma dell'Immacolata Concezione. Il teologo ribadisce: non si può sopportare che Maria sia stata presso la sua concezione sotto il dominio del peccato, portato nel mondo dal diavolo. Se Geremia e Giovanni Battista furono santificati già nel grembo materno, quanto più Maria, la Madre di Dio. Per affrontare l'obiezione che Maria proviene da genitori peccaminosi, Eadmero usa il paragone della castagna che esce senza spine da un guscio spinoso. Dio poteva liberare Maria dal peccato originale (*potuit*); era conveniente realizzare questa possibilità (*decurt*); quindi Dio lo fece (*fecit*). Questo principio, reso famoso più tardi da Duns Scoto, non può provare una tesi distaccata dalla Rivelazione, ma è una frase di sostegno per approfondire i dati della Rivelazione stessa in cui è implicito il dogma.

3. Il compito salvifico di Maria nelle preghiere anselmiane²⁴

3.1. Collocazione storica delle orazioni “a santa Maria”

Le tre orazioni *ad sanctam Mariam* furono composte attorno al 1074 (quindi ancora in Normandia) per l'insistenza di un confratello di nome Gandolfo, futuro vescovo di Rochester²⁵. Esse sono la quinta, sesta e settima della raccolta delle *Orationes*

²¹ Cfr. KOLPING, *op. cit.*, 169.

²² Pio IX, Bolla *Ineffabilis Deus*, in *Enchiridion delle encicliche* II, Bologna 1996, n. 739.

²³ Cfr. GAMBERO (2000) 135-143; HAUKE, *Introduzione alla Mariologia*, 195s.

²⁴ Vedi i testi delle *Orationes* V-VII con una traduzione italiana in ANSELMO D'AOSTA (1997) 160-215; seguiamo questa traduzione; il testo latino è già riportato in PL 158, 948-959; ed. Schmitt III, 13-25; un'altra traduzione (del 1996) si trova in TMSM III, 84-94.

²⁵ Cfr. J. LONGÈRE, *Le Orations ad sanctam Mariam e il genere letterario del Mariale*, in DAL COVOLO – SER-

i cui tre incipit formano, se letti di seguito, l'acrolago *Sancta Virgo Maria (Sancta et inter sanctos, Virgo mundo venerabilis e Maria, tu illa magna)*. Anselmo nota:

«Non una sola volta, ma spesso un fratello mi sollecitò a comporre una grande preghiera in onore di santa Maria... misi insieme a comporre una prima orazione colle caratteristiche richieste; ma venuto a sapere che essa non era stata tale da soddisfare il richiedente, fui invitato a comporne una seconda. E siccome, similmente, neppure da questa trasse motivo di soddisfazione, ne feci una terza che fosse infine all'altezza»²⁶.

In Normandia e in Inghilterra (dopo il 1066 sotto il dominio dei Normanni) la devozione alla Vergine era particolarmente viva, come dimostra proprio l'ambiente del monastero benedettino di Le Bec, dove Anselmo era abate. Il monastero era dedicato a Maria. Nella «storia di una nobile famiglia legata al monastero leggiamo di miracoli operati per l'intercessione di "santa Maria di Le Bec"»²⁷.

«Le tre preghiere sono mirabili per il ritmo poetico che si esprime e ricorre instancabilmente in rime e assonanze, per l'introspezione dell'animo del credente in rapporto alla salvezza e per l'abbondanza dei titoli appropriati ad esprimere il rapporto di Maria con Dio, con l'umanità e con lo stesso cosmo. L'acme delle scoperte anselmiane è rappresentato dalla maternità spirituale della Vergine, su cui ritorna compiuto come per una consolante rivelazione. Ne consegue l'affidamento a lei»²⁸.

3.2. Il superamento del "torpore" spirituale grazie all'intercessione materna di Maria

La prima preghiera porta il titolo "Orazione a santa Maria quando la mente cade nel torpore". "Torpore" «indica uno stato di paralisi, d'insensibilità di cui sono responsabili i peccati»²⁹. Il filo conduttore della preghiera è il contrasto tra la bruttezza del peccato in colui che prega e la santità splendente di Maria. Questo tema si annuncia già all'inizio:

«Santa Maria, che dopo Dio sei tra i santi unica in santità, madre di verginità mirabile, vergine di fecondità amabile, tu hai generato il Figlio dell'Altissimo, all'umanità perduta hai partorito il Salvatore;

RA (2009) 567-589 (584-586). Sull'importanza teologica e spirituale delle preghiere anselmiane vedi H. BARRE, *Prières anciennes*, Paris 1962, 287-307; I. BIFFI, *Preghiera e teologia nelle "orazioni meditative" di sant'Anselmo*, in BIFFI – MARABELLI (1997) 31-64; ristampa in ID., *La filosofia monastica: "sapere Gesù"* (Opera omnia), Milano 2008, 215-251.

²⁶ *Epist.* 28.

²⁷ MARABELLI, *op. cit.*, 161.

²⁸ S. DE FIORES, *Maria sintesi dei valori. Storia culturale della mariologia*, Cinisello Balsamo 2005, 181.

²⁹ MARABELLI, *op. cit.*, 161.

Signora che tutta risplendi in grande santità, che tutti sovrasti in tanta dignità, tu certo possiedi potenza e pietà non minori. A te, genitrice di vita, madre della salvezza, tempio di misericordia e tenerezza, a te cerca di presentarsi questa mia povera anima, dal morbo dei vizi illanguidita, dalle ferite dei peccati spezzata, dalle piaghe dei castighi imputridita. Per quanto riesce, così moribonda, cerca di supplicare te: con i tuoi meriti potenti e le tue dolci preghiere abbi la bontà di risanarla»³⁰.

La traduzione italiana appena riportata non rende le finezze del testo latino e della sua struttura ritmica. Citiamo invece letteralmente in latino un piccolo brano centrale, quello che costituisce proprio “l’epicentro” dell’intera poesia:

Heu pudor sordentis iniquitatis (Ah, aver pudore della sporca ingiustizia,)
In praesentia nitentis sanctitatis (quando si è davanti alla candida santità!)
Heu confusio immundae conscientiae, (Lasciarsi confondere dalla torbida coscienza)
in conspectu fulgentis munditiae (quando si vede la purezza splendente!)³¹

Oppure, un po’ avanti:

O tu illa pie potens et potenter pia Maria (Maria, bontà potente, potenza buona,)
de qua fons est ortus misericordiae (da te è sgorgata la fonte della misericordia)
ne contineas precor tam veram misericordiam, (non trattenere, ti prego, una misericordia tanto vera)
ubi tam veram agnoscis miseriam (là dove tanto vera vedi la miseria).
...
Si maior est miseria mea quam mihi expediat: (Se la mia colpa fosse maggiore di quanto mi conviene,)
eritne minor misericordia tua quam te deceat? (sarà la tua misericordia minore di quanto ti si addice?)³².

3.3. Maria “riconciliatrice del mondo”

Il tema del “torpore” continua anche nella seconda preghiera, l’ “Orazione a santa Maria quando la mente è agitata dal timore” del divino giudizio. «Chi otterrà più facilmente il perdono al colpevole con la sua intercessione, di colei che ha allattato il Giudice giusto e il Salvatore misericordioso di tutti e di ciascuno?»³³.

Gesù e Maria non vengono messi sullo stesso piano, ma sono strettamente legati tra di loro, come dimostrano, a titolo di esempio, i seguenti brani:

«Ogni volta... che pecco contro il figlio, lascio irritata anche la madre, né posso offendere la madre senza offendere anche il figlio. Uomo peccatore, ora che farai? Dove mai fuggirai? Chi mi riconcilierà col figlio, se ho nemica la madre? Come torna-

³⁰ *Oratio V* (op. cit., 165).

³¹ *Op. cit.*, 167.

³² *Op. cit.*, 169.

³³ *Oratio VI* (op. cit., 177).

re in pace con la madre, se con me è irato il figlio? Ma voi, anche se entrambi insieme siete offesi, non siete anche entrambi clementi? Colpevole contro il Dio giusto, fuggi dunque dalla madre buona del Dio misericordioso. Colpevole contro la madre offesa, fuggi dal figlio buono della dolce madre. Mettiti tra l'uno e l'altro, colpevole contro entrambi. Gettati tra il figlio buono e la madre buona»³⁴.

Il brano è notevole anche per il fatto che non viene introdotta una specie di “divisione dei compiti” nel senso che a Gesù Cristo venga attribuita la giustizia e a Maria la misericordia. In entrambi i testi invece appare sia la divina giustizia (che viene offesa) sia la divina misericordia (che perdona). L'associazione di Maria a Cristo viene accentuata fortemente, come dimostra tra l'altro l'espressione *mundi reconciliatrix*, “riconciliatrice del mondo”³⁵:

«A chi perdonerai, dimmi, Giudice del mondo, chi riconcilierai, dimmi, riconciliatrice del mondo, se tu Signore condanni e tu Signora allontani un pover'uomo che confessa le vostre grazie con amore, le sue disgrazie con dolore. Unico Salvatore, dimmi, chi salverai, madre della salvezza, dimmi, per chi pregherai se un peccatore che si detesta e vi supplica viene agitato dai tormenti...?»³⁶.

Il termine “riconciliatrice” (come altri termini simili nel medesimo periodo, p.es. “riparatrice” e “redentrice”)³⁷, si presenta in un contesto che accentua l'intercessione di Maria di fronte di Cristo Giudice. Come retroscena è implicita, inoltre, la cooperazione libera della Beata Vergine all'Incarnazione. Non compare ancora, come invece in diversi autori sin dal sec. XII (in particolare Arnaldo di Bonneval) l'associazione di Maria al sacrificio redentore³⁸. D'altra parte, nella preghiera citata si vede

³⁴ *Op. cit.*, 181.

³⁵ *Op. cit.*, 183.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Sul contesto storico della dottrina, vedi M. HAUKE, *La cooperazione attiva di Maria alla Redenzione. Prospettiva storica (patristica, medievale, moderna, contemporanea)*, in TELESOPHORE CARDINALE TOPPO et al. (edd.), *Maria, “unica cooperatrice alla Redenzione”. Atti del Simposio sul Mistero della Corredenzione Mariana, Fatima, Portogallo, 3-7 Maggio 2005*, New Bedford, MA 2005, 171-219 (187-194); = *Immaculata Mediatrix* 6 (2/2006) 157-189 (168-172); versione tedesca: *Die aktive Mitwirkung Mariens an der Erlösung. Ein geschichtlicher Durchblick*, in A. GRAF VON BRANDENSTEIN-ZEPPELIN – A. VON STOCKHAUSEN – J.H. BENIRSCHKE (edd.), *Die göttliche Vernunft und die inkarnierte Liebe. Festschrift zum 80. Geburtstag Seiner Heiligkeit Papst Benedikts XVI.*, Weilheim-Bierbrunn 2007, 13-48 (24-29); HAUKE, *Introduzione alla Mariologia*, 260s. 265.

³⁸ Così (a differenza di R. JONES, *Sancti Anselmi Mariologia*, Mundelein, Illinois 1937, 61-75) J.B. CAROL, *De corredemptione Beatae Virginis Mariae. Disquisitio positiva*, Città del Vaticano 1950, 153s., nota 87: «Textus... viderentur bene intelligi posse vel de concursu libero ad Verbi Incarnationem, vel de Virginis intervntu in actuali gratiarum dispensatione». Similmente C. DILLENSCHNEIDER, *Marie au service de notre Rédemption*, Hagenau 1947, 257: «Nulle part saint Anselme nous montre la Vierge coopérant d'office avec le Sauveur pour le salut du monde et méritant de voir agréée divinement sa collaboration. Il ne

uno stretto legame nell'opera salvifica, di modo che un'offesa al Figlio colpisce anche la madre e viceversa. La preghiera seguente parla anche dei "meriti" della madre per mezzo dei quali si può ricevere di nuovo quanto ricevuto dal Figlio³⁹.

3.4. Maria "madre delle cose ricreate"

La terza preghiera è quella più lunga e teologicamente più ricca: "Orazione a santa Maria per ottenere l'amore suo e di Cristo". La versione che citiamo è l'ultima, perché la preghiera ha subito più redazioni: quella più antica (inviata a Gondulfo attorno al 1074), poi una seconda e in fine una terza, compiuta forse poco prima della morte di Anselmo (21 aprile 1109). In ogni caso Anselmo ha lavorato su questa preghiera almeno per una ventina d'anni. L'editore del testo latino critico delle opere anselmiane (Franz Xaver Schmitt) sostiene che l'orazione sia «indubbiamente la perla delle preghiere anselmiane»⁴⁰. Nella preghiera troviamo antiche e nuove espressioni. Pur compatibili con una teologia centrata su Cristo, le espressioni di sant'Anselmo aprono la strada ad una più grande esaltazione di Maria.

Il titolo ("... per ottenere l'amore suo e di Cristo") fa vedere l'esito di un cammino: «il peccatore, accidioso (...) e angosciato dal peccato (...), si apre più serenamente a contemplare la solidarietà di Cristo e della Madre nell'opera di salvezza»⁴¹. Viene messa in rilievo la mediazione di Maria in Cristo, unico Salvatore, e la richiesta di poter amare Gesù come lo ha amato Maria. La mediazione di Maria si fonda sulla maternità divina e viene paragonata alla paternità di Dio (Dio come padre delle cose create, Maria madre delle cose ricreate). Il contenuto è ricco di sfumature diverse che testimoniano la profondità della spiritualità mariana di sant'Anselmo. Riportiamo alcuni esempi:

«"Benedetta tra le donne", tutto questo mi ha donato, parte nella speranza, parte già in realtà, "il frutto benedetto del tuo seno", quando mi ha rigenerato col suo battesimo... Ora, se per mia colpa l'ho perduto, dovrò mostrarmi ingrato verso colei dalla quale tante grazie mi sono venute?... Perché di questo sono certo: come le ho potute ricevere per la grazia del figlio, così le posso riavere per i meriti della madre. Ti supplico dunque, Signora, porta della vita, soglia della salvezza, via della pace, strada della redenzione, ti supplico per la tua salvifica fecondità: ottieni che mi sia concesso il perdono dei peccati e la grazia di

saurait donc, en aucune façon, être retenu comme témoin du concours sotériologique direct de Marie».

³⁹ *Oratio VII (op. cit., 194: «quia sicut per filii gratiam ea potui accipere: sic eadem per matris merita possum recipere»;* 195: «come le ho potuto ricevere per la grazia del figlio, così le posso riavere per i meriti della madre»). Cfr. GRAEF (1964) 196.

⁴⁰ F.S. SCHMITT, *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, vol. III, Edinburgh 1959, 20, citato in MARABELLI, *op. cit.*, 187.

⁴¹ MARABELLI, *op. cit.*, 187.

ben vivere; e, fino alla fine, possa tu custodire questo tuo servo nella tua protezione. Aula propiziatrice per il mondo intero (*aula universalis propitiationis*), causa della pace universale (*causa generalis reconciliationis*), vaso e tempio di vita e salvezza per tutti...

Il cielo, le stelle, la terra e i fiumi, il giorno e la notte, tutte le cose che oppongono resistenza all'uomo che vuole impadronirsene o utilizzarle, nella perduta bellezza si rallegrano insieme, Signora: grazie a te sono, in certo modo, risuscitate, una sorte di nuova grazia vien loro donata... Ed eccole invece, per così dire, risuscitate e in festa: ora obbediscono ai figli di Dio e risplendono al loro servizio... Beni così grandi sono venuti al mondo grazie al frutto benedetto del seno benedetto di Maria benedetta.

... Donna mirabilmente unica e unicamente mirabile, per te si rinnova il mondo, si vincono gli inferi...

Nulla è come Maria, nulla tranne Dio è più grande di lei (*nihil nisi Deus maius Maria*)... Il Dio che tutto ha creato, ha creato se stesso da Maria, e ogni sua creatura l'ha così ricreata. Colui che ha potuto fare dal nulla tutte le cose non ha voluto rifarle, dopo la loro rovina, senza divenire prima figlio di Maria. Dio dunque è padre delle cose create e Maria è madre delle cose ricreate (*Deus igitur est pater rerum creatarum, et Maria mater rerum recreatarum*). Dio è il padre che stabilisce il mondo e Maria la madre che lo restituisce (*Deus est pater constitutionis omnium, et Maria est mater restitutionis omnium*): poiché Dio ha generato Colui per mezzo del quale tutto fu fatto, e Maria ha partorito Colui per mezzo del quale tutto fu salvato...

Sicut enim, o beatissima, (Come certamente muore)

Omnis a te aversus et a te despectus (chi da te si separa, santissima)

Necesse est ut intereat: (e viene da te abbandonato.)

Ita omnis ad te conversus et a te respectus (così chiunque a te si rivolge ed è accolto)

Impossibile est ut pereat (non potrà mai rovinarsi)...

Non c'è salvezza se non quella che tu, vergine, hai generato. Tu sei, Signora, madre della giustificazione e dei giustificati, genitrice della riconciliazione e dei riconciliati; porta della salvezza e dei salvati.

Che fiducia lieta e che rifugio sicuro! La madre di Dio è madre nostra; la madre di Colui, in cui solo speriamo, che solo temiamo, è madre nostra. Sì, la madre del solo che salva, del solo che condanna, è madre nostra...

Madre buona, io ti supplico per quell'affetto che nutri per tuo Figlio: ottienimi di amarlo veramente, così come tu lo ami e lo vuoi amato... Madre di Colui che tanto ci ama, tu lo hai portato nel grembo e allattato al tuo seno: non vorrai o non potrai ottenere a chi te lo chiede l'amore per Lui e per te?...»⁴².

Nelle esposizioni citate, Maria appare come “madre universale”: la maternità divina è la base per la maternità spirituale nei confronti di tutti i figli adottivi di Dio. «Ovviamente Anselmo scorge nella maternità divina il fattore fondamentale della partecipazione della Vergine alla restaurazione delle cose create operata dal Cristo redentore»⁴³.

Si noti anche la fiducia che non è possibile giungere alla perdizione eterna per chi si rivolge sinceramente a Maria (... *ita omnis ad te conversus et a te respectus impossibile est ut pereat*). La devozione mariana appare qui come aiuto vigoroso per arrivare alla salvezza. Anselmo appare come tappa importante nella storia della convinzione che la venerazione della Madre di Dio è un segno speciale dell'essere predestinati⁴⁴.

⁴² *Oratio VII* (op. cit., 195-215).

⁴³ GAMBERO (2000) 131.

⁴⁴ Cfr. J. BEUMER, *Marienverehrung, Zeichen und Mittel der Auserwählung*, in P. STRÄTER (ed.), *Katholische Marienkunde III. Maria im Christenleben*, Paderborn 1952², 210-225 (212); P. HITZ, *Maria und unser Heil*,

Le tre preghiere anselmiane, ampiamente diffuse, ebbero un influsso enorme nel mondo monastico. Tramite i monaci, esse furono comunicate ai fedeli e divennero un insegnamento efficace sul potere dell'intercessione di Maria⁴⁵.

4. Anselmo come testimone di una mariologia integrale

Nei testi anselmiani vanno di pari passo quelle che Hans Urs von Balthasar chiama "la teologia alla scrivania" (*sitzende Theologie*) e "la teologia in ginocchio" (*kniende Theologie*)⁴⁶. «Il devoto di Maria respira nei suoi scritti una devozione teologicamente solida e genuinamente affettiva, capace di soddisfare le esigenze della mente e gli impulsi della sensibilità e del cuore»⁴⁷. Per Anselmo sarebbe incomprendibile sostenere per esempio che la preghiera non possa avere alcun posto nelle aule universitarie delle Facoltà di Teologia. In lui non troviamo soltanto un grande pensatore, ma anche una persona devota con la sensibilità di un meraviglioso poeta. Perciò la dottrina anselmiana ha avuto un influsso forte nella spiritualità monastica e in quella cristiana in generale. In lui confluisce l'eredità patristica e liturgica precedente, preparando una ricezione attuale ancora oggi:

«La più sottile ragione teologica e la più intensa pietà devozionale si uniscono così negli scritti dell'arcivescovo di Canterbury, al confluire dei molteplici e diversificati percorsi seguiti dai teologi operanti dopo la fine dell'età patristica, in una genuina, nuova ed innovatrice sintesi di tutte le tensioni spirituali emerse dai secoli precedenti nella ricerca di una definizione del ruolo della vergine nella storia dell'umanità. E si propongono alle generazioni seguenti come un modello intramontabile di riflessione e, insieme, di partecipazione alle prerogative della "femina mirabiliter singularis et singulariter mirabilis"»⁴⁸.

Limburg 1951, 30-35. L'affermazione viene collocata inoltre nell'orbita della mediazione universale di Maria, per esempio in E. CAMPANA, *Maria nel dogma cattolico*, Torino 1948⁶, 240; HAFNER (2004) 257.

⁴⁵ Cfr. O'CARROLL (2000) 34.

⁴⁶ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Theologie und Heiligkeit*, in Wort und Wahrheit 3 (1948) 86-96 (e altre volte; tr. it. *Teologia e santità*, in Id., *Verbum Caro* III, Milano 1975, 200-229); P.L. BORACCO, *Il rapporto tra teologia e santità in Hans Urs von Balthasar*, in Rivista Teologica di Lugano 1 (2001) 33-56.

⁴⁷ GAMBERO (2000) 132.

⁴⁸ D'ONOFRIO (2009) 558.