

Noctis quodammodo stella: Maria nella riflessione di Agostino

Giuseppe CARUSO

SOMMARIO: Vergine prima, durante e dopo il parto; Maria, la madre di Dio e donna di fede; Maria vergine consacrata e vera sposa di Giuseppe; Maria è vergine e madre: modello esemplare per la Chiesa, e i consacrati; La tribù di Maria (Agostino e gli apocrifi); Maria e il peccato originale.

Agostino d'Ipbona e Maria di Nazareth: da una parte il teologo in cui la Chiesa latina ha sempre riconosciuto un'autorità di prima grandezza, dall'altra la Madre di Cristo, verso cui la stessa Chiesa ha manifestato, ma in questo strettamente associata alla greca, una devozione costante e crescente.

Se Agostino è il grande teologo della Chiesa, ovviamente ci si aspetta che abbia parlato di tutto quello che sta a cuore a quest'ultima, e quindi anche di Maria: da questa ingenua quanto profonda convinzione sono derivate una pletera di saggi relativi alla dottrina agostiniana su Maria, ai quali il presente si aggiunge senza la pretesa di poter dire nulla di nuovo ma, almeno si spera, presentando i dati già tante e tante volte studiati in una forma parzialmente diversa e aperta a riflessioni attualizzanti¹.

- 1 Si segnalano, con aperta confessione di incompletezza: S. Protin, *La mariologie de saint Augustin*, in *Revue augustiniennne* 1 (1902) 375-396; P. Friedrich, *Die Mariologie des heiligen Augustinus*, Köln 1907; E. Portaliè, *Augustin. La Mère du Christ d'après saint Augustin*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. I, Paris 1909, 2374-2375; J. Coppens, *Augustinus Marialeer*, in *Handelingen van het Vlaamsch Maria-Congres te Brussel*, 1921, vol. I, 208-238; H. Pope, *The Teaching of St. Augustine on Our Blessed Lady*, in *The Clergy Review* 16(1939) 23-41; G.M.

Occorre prima di tutto mettere in evidenza un punto dirimente: nell'Africa cristiana di Agostino erano celebrate, accanto alle feste del Signore, le memorie di numerosi santi martiri; particolare rilievo assumevano le celebrazioni di Giovanni Battista, il precursore, già assegnata alla data solstiziale del 24 giugno, e quella degli apostoli Pietro e Paolo (29 giugno), ma non è attestata, né per l'Africa ne per l'Occidente in genere, nessuna celebrazione avente come oggetto la Madre di Cristo². Tale considerazione, lungi dall'essere oziosa, costringe a una seria riflessione: per Agostino Maria non è oggetto di celebrazione e nemmeno di esplicita devozione³, anche se riferimenti

Roschini, *Mariologia. I. Introductio in Mariologiam*, Milano, 1941, 179-189; F. Domínguez, *Ideología mariana de San Agustín*, Bogota 1946; Sant'Agostino, *La Vergine Maria. Pagine scelte*, a cura di M. Pellegrino, Roma, 1954; V. Capánaga, *La Virgen María según San Agustín*, Roma, 1956; C. Sorsoli, *Vergine e Madre: la Madonna nel pensiero di S. Agostino*, in E. Ancilli, ed., *Maria mistero di grazia*, Roma, 1974, 67-87; L. Gambero, *La Vergine Maria nella dottrina di Sant'Agostino*, in *Marianum* 48 (1986) 557-599; Sant'Agostino, *Maria, dignitas terrae*, a cura di A. Trapè, Roma 1988, 5-69; D. E. Doyle, *Maria, madre di Dio*, in A. Fitzgerald, ed., *Agostino. Dizionario enciclopedico*, Roma, 2007, 907-912 [or. ing. 1999]; L. Dattrino, *I riferimenti mariani in Agostino*, in *Theotokos* 12 (2004) 169-182; K. Charamsa, *Temi e principi della dottrina mariana di Sant'Agostino d'Ippona*, in *Alpha Omega* XV, 1 (2012) 73-105; a quest'ultimo studio il presente è debitore di questo, come anche dei successivi, repertori bibliografici.

- 2 La ricostruzione del santorale di Ippona si può leggere in C. Lambot, *Les sermons de saint Augustin pour les fêtes des martyrs*, in *Analecta bollandiana* 67 (1948), 249-266 e anche, insieme a ragguagli sulla trasmissione manoscritta dei sermoni, in A. M. De la Bonnardiere, *Les sermons de saint Augustin pour les fêtes des martyrs*, in *Revue Benédicte* 79 (1969), 82-97.
- 3 J. Morán, *Puede hablarse de culto a Maria en san Agustín*, in *Augustinianum* 7 (1967), 514-521, pur riconoscendo che in Agostino non si segnalano testimonianze di culto mariano *stricte dictu*, afferma che lo si rinviene effettivamente a patto di dilatare il senso del sostantivo 'culto', con la paradossale conclusione che Agostino avrebbe prestato a Maria un culto inconsapevole; più sfumato e pertanto equilibrato è il saggio di E. Lamirande, *En quel sens peut-on parler de devotion mariale chez St. Augustin*, in *De primordis cultus mariani. Acta con-*

non trascurabili alla sua vita e alla sua funzione nel piano salvifico emergono qua e là negli scritti agostiniani, con maggiore intensità quando si sofferma sull'incarnazione del Verbo e nei sermoni sul Natale, in considerazione del coinvolgimento imprescindibile di Maria nel mistero celebrato, o nei testi relativi alla consacrazione verginale, di cui la fanciulla di Nazareth è per l'Ipponate il modello più fulgido; più genericamente ogni volta in cui egli si ritrova a fare l'esegesi di brani scritturistici che fanno riferimento alla madre del Signore.

Queste premesse, non hanno ovviamente lo scopo di indurre scoramento o sospetto, ma sono indispensabili per collocare adeguatamente quanto Agostino scrive su Maria, che egli vede come un personaggio del racconto evangelico la cui importanza emerge soprattutto (ma non esclusivamente!) nei fatti relativi all'incarnazione. Per l'Ipponate, fedele all'antico assunto che ogni dettaglio della narrazione evangelica è gravido di lezioni e insegnamenti, anche le parole, i gesti e gli atteggiamenti di Maria diventano esemplari e paradigmatici: il presente saggio intende mettere in luce che proprio tale esemplarità assegna a Maria un posto di tutto rilievo nell'esperienza e nella vita dei cristiani. Più che seguire una prospettiva genetica, in cui cioè si passano in rassegna in ordine cronologico i brani agostiniani relativi a Maria, si seguirà qui una pista eminentemente tematica per enucleare, in prospettiva sincronica, quello che il vescovo di Ippona ha detto e scritto su Maria di Nazareth.

Vergine prima, durante e dopo il parto

Punto principale e nevralgico della mariologia agostiniana (giusto per usare un'espressione anacronistica)⁴ è il fatto che Maria ha

gressus mariologici-mariani in Lusitania anno 1967 celebrati, vol. 3, Roma 1970, 17-35.

4 Il termine mariologia fu forgiato dal siciliano Placido Nigido che intitolò *Summa sacrae mariologiae pars prima* il suo scritto, edito a Palermo nel 1602; si veda

generato verginalmente il Verbo di Dio, venendo così posta al centro del mistero dell'incarnazione e divenendo prezioso strumento della condiscendenza per cui il Figlio di Dio si è fatto uomo. Maria ha concepito il Figlio di Dio senza concorso di uomo, restando quindi fisicamente integra; tale integrità, poi, non è venuta meno nel momento del parto, che si è verificato in circostanze del tutto speciali, né dopo, in quanto la fanciulla di Nazareth non ha avuto successivamente nessun intercorso sessuale. Su questi temi, che ovviamente non sono particolarmente piacevoli da trattare in quanto fanno diventare argomento di discussione la condizione anatomica di Maria, Agostino non si sofferma a lungo, anche se esprime il suo pensiero con sufficiente chiarezza. La concezione verginale potrebbe facilmente ingenerare stupore e incredulità, ma per Agostino a torto: essa infatti è opera di Dio⁵, e va accolta come tale, come uno di quei prodigi straordinari che si verificano raramente nella storia, o addirittura una sola volta⁶. Allo stesso modo⁷, va accolta e difesa come prodigiosa la nascita di Cristo, che non ebbe conseguenze sull'integrità della madre; in effetti la Chiesa, nota Agostino, confessa nel *Symbolum* che Cristo è nato dalla “vergine Maria”, se questa verginità (che ovviamente viene intesa in senso anche pienamente fisico!) fosse venuta meno nel parto, la professione di fede non sarebbe più veridica⁸: si osserva qui una stretta correlazione posta tra la *lex orandi* e la *lex credendi*.

A sostegno di quanto detto è talvolta addotto il racconto delle apparizioni del Risorto: questi, pur avendo un corpo vero e reale, aveva il potere di passare attraverso le porte chiuse; allo stesso modo egli,

in proposito: S. De Fiores, *Placido Nigido, primo mariologo, nelle fonti inedite dell'Archivum romanum Societatis Iesu*, in *Marianum* 68 (2006), 207-237.

5 *Sermo* 189,4

6 *Ep.* 143,12.

7 Agostino vede in Gioviniano il nemico della *virginitas in partu*; si veda in proposito *De haeresibus* 82.

8 *Enchiridion* 34,10.

nella sua nascita, ha attraversato il grembo di Maria senza nulla aprire⁹. L'immagine del sepolcro vale anche ad argomentare che Maria, dopo Cristo, non ebbe altri figli: come nella tomba vicino al Golgota nessuno fu posto prima di Cristo, e nessuno dopo, così nessuno, prima e dopo Cristo, abitò nel grembo della vergine¹⁰; ciò tornava utile per contrastare quanti negavano che Maria si era conservata vergine anche dopo il parto, sostenendo che ella poteva aver avuto altri figli¹¹. Se le cose stanno così, bisogna spiegare chi sono i "fratelli di Gesù" di cui sui legge nei vangeli; Agostino spiega che esso sono in realtà sono i parenti di Gesù e vengono chiamati "fratelli" per concessione all'uso caratteristico della scrittura, pur senza esserlo effettivamente¹².

Maria, la madre di Dio e donna di fede

Tutti gli uomini imparano a riconoscere la propria madre crescendo; Cristo è il solo ad averla conosciuta in anticipo, in quanto egli l'ha predestinata a essere sua madre e l'ha creata¹³. Maria dunque è stata

9 *Sermo* 191,1,2; argomento simile si rinviene in Ambrosius, *Ep.* 42,5-7.

10 *Tractatus in Iohannem* 28,3 e *Sermo* 223D,2; *De fide et symbolo* 5,11. Nell'epoca di Agostino la tomba di Cristo era già stata monumentalizzata dall'intervento costantiniano e quindi non fungeva più da sepoltura; ci si può comunque chiedere in base a quale notizia il vescovo di Ippona possa affermare perentoriamente il fatto che la tomba di Cristo non conobbe nessun reimpiego come sepolcro: sembra che qui egli operi un passaggio da quello che sa e crede di Maria a quello che afferma della tomba vuota. Origene, *Contra Celsum* 2,69, pone lo stesso parallelismo, ma si limita ad affermare che nella tomba, come nel grembo di Maria, nessuno dimorò prima di Cristo, senza nulla dire sul dopo.

11 Agostino rimprovererà questo errore agli 'Antidocomariti' e ad Elvidio, di cui scrive in *De haeresibus* 56 e 84; contro quest'ultimo e in difesa della perpetua verginità di Maria Girolamo scrisse il *Adversus Helvidium*.

12 *Tractatus in Iohannem* 10,2 e 28,3. La stessa cosa è affermata, ma con maggior veemenza, da Hieronymus, *Adversus Helvidium* 12-14 (PL 23, 204-208).

13 *Tractatus in Iohannem* 8,9.

conosciuta e scelta dal suo Figlio¹⁴, che l'ha creata: Agostino ripete più volte questa idea nei suoi sermoni natalizi, spesso accompagnandola con la menzione di situazioni paradossali scaturite dall'incarnazione del Figlio di Dio, in virtù della quale egli, che dal Padre era nato fuori dal tempo e senza nessuna madre, è nato nella storia da una madre senza nessun padre, e si è reso così, da invisibile quale era, visibile¹⁵, da forte, debole¹⁶.

L'esultanza per la nascita di Cristo può e deve coinvolgere uomini e donne, in quanto Cristo è nato storicamente come uomo, cioè maschio; ma è nato da una donna, Maria¹⁷. Per Agostino in questo modo i due sessi, che nella coppia costituita dai protoplasti avevano operato insieme alla rovina dell'umanità, sono entrambi coinvolti nella redenzione: Cristo nasce uomo, e nasce da una donna. Il parallelismo tra Eva e Maria, che aveva già dei precedenti illustri¹⁸, è accolto da Agostino, che su esso insiste più volte: da queste due donne sono rispettivamente derivate per l'umanità morte e vita¹⁹, rovina e salvezza²⁰: per

14 Solo a titolo illustrativo si vedano, tra i molti testi, *Sermo* 190,1; *De sancta virginitate* 4, *De peccatorum meritis et remissione* 2,38.

15 Si vedano, giusto a titolo di esempio, *Sermo* 184,2.3; *Sermo* 187,1; *Sermo* 195,1 e *Sermo* 214,6.

16 *Sermo* 190,4,4.

17 *Sermo* 184,2.2.

18 La prima attestazione di questo teologumeno si trova in Giustino (*Dialogus cum Tryphone*, cap. 100, PG 6, 709-712); ritorna poi in Ireneo (*Adversus Hæreses*, vol. 3, cap. 22, n. 4) e in molti altri testi: si può utilmente visionare in proposito la monografia di L. Cignelli *Maria Nuova Eva nella Patristica Greca*, Assisi, 1966; il testo è alquanto datato e, inoltre, interessato soprattutto agli autori greci del v secolo; tuttavia risulta ancora utile per un orientamento generale su questo tema, che necessiterebbe comunque di una nuova lettura, attenta ai cortocircuiti di pensiero che può ingenerare la sovrapposizione della coppia Adamo-Eva, che sono coniugi, con quella Cristo-Maria, tra i quali intercorre invece il rapporto di figliolanza-maternità.

19 *Sermo* 184,2; *Sermo* 232,3; *De agone christiano* 24.

20 *Sermo* 289,2:

riparare il danno procurato dall'una, che ingannò l'uomo, intervenne l'opera dell'altra che ha generato Cristo, il restauratore dell'uomo²¹.

Il fatto che la donna sia stata lo strumento di cui si era servito il serpente per tentare l'uomo, in unione alla considerazione che Cristo è nato uomo, avrebbe potuto far ritenere le donne oggetto di biasimo; proprio per evitare ciò Cristo, nella sua incarnazione volle *honorare* entrambi i sessi nascendo uomo da una donna, cosa che per Agostino non era necessaria in modo assoluto in quanto l'onnipotenza divina poteva ben escogitare modalità diverse per attuare l'incarnazione²². In un sermone pronunciato per spiegare la distonia tra le genealogie di Cristo proposte da Luca e Matteo, l'Ipponate si sofferma più diffusamente su questo tema²³; Cristo doveva nascere uomo e tuttavia a Lui, che nacque senza concorso di uomo, era possibile nascere anche senza il coinvolgimento di una donna; scelse però di nascere da una donna per mettere in evidenza che il contatto con il grembo non è affatto un elemento contaminante²⁴. Cristo dunque non condanna nessuna delle sue creature, né gli uomini né le donne; poiché però nel suo corpo può assumere solo un sesso, il maschile, rende onore a quello femminile in Maria, da cui è nato e alla quale è stato pertanto vitalmente unito.

Agostino non si sofferma mai a spiegare perché proprio Maria sia stata scelta; nei suoi scritti tuttavia egli traccia una sorta di ritratto spirituale della vergine, mettendo in evidenza le virtù che fanno di lei un esempio da imitare. La fede è certamente tra queste: Maria è la donna che accoglie docilmente le parole dell'angelo e per questo concepisce il figlio di Dio²⁵, cioè porta nel grembo colui che, per mezzo della fede,

21 *Sermo* 51,3.

22 *Sermo* 190,2.2.

23 *Sermo* 51,2.3.

24 Che il contatto con le viscere di una donna fosse contaminante e quindi da escludersi in Cristo è un argomento, dagli esiti doceti, che Agostino rimprovera ai manichei: si veda *De fide et symbolo* 4,10.

25 *Exp. in Ps.* 67,21.

abitava già nella sua mente²⁶. Poiché Maria credette alle parole dell'angelo, si avverò per lei ciò che credette²⁷; ella dunque fu discepola oltre e più che madre del Redentore²⁸. Agostino afferma che l'aver accolto Cristo con la fede valse a Maria più che l'averlo concepito nel grembo: un'espressione che potrebbe sembrare sminuire l'unicità della ragazza di Nazareth, mentre invece per l'Ipponate getta luce sul più genuino e caratteristico elemento della sua santità, che è la fede. Il brano di *Lc* 11,27-28, in cui Gesù proclama più beato chi ascolta la parola di Dio piuttosto che il grembo che ha concepito lui, è letto da Agostino non come un testo che vuole ridimensionare le prerogative di Maria, ma che piuttosto mira a esaltarla ancora di più, mettendo in evidenza che il discepolato nei confronti di Cristo divino maestro, vissuto con un profondo investimento esistenziale che lo rende carico di esemplarità, supera in valore l'essere stata storicamente la madre dell'umanità del Salvatore²⁹. La fede di Maria, quindi, cioè una virtù che risiede nell'anima, supera e relativizza la maternità meramente biologica.

Maria vergine consacrata e vera sposa di Giuseppe

Per Agostino colei che sarebbe diventata madre di Cristo, aveva già prima delle nozze pronunciato il suo voto di verginità a Dio. Per sostenere quest'assunto l'Ipponate fa ricorso alle parole rivolte da Maria all'angelo Gabriele (*Lc*. 1,34), e si chiede che senso potesse avere l'affermazione *virum non cognosco* se Maria fosse stata fidanzata e in procinto di contrarre un comune matrimonio: anche se non aveva avuto intercorsi sessuali con nessuno, sembra sottintendere Agostino, li avrebbe presto avuti. Dalle parole della ragazza di Nazareth egli conclude quindi che ella si era consacrata a Dio e che il suo matrimo-

26 *Sermo* 196,6.

27 *Sermo* 215,4

28 *Sermo* 72A,7.

29 *De sancta virginitate* 3,3 e *Tractatus in Iohannem* 10,3.

nio con Giuseppe aveva il solo fine di sottrarla all'attenzione generale in un contesto come quello ebraico in cui la prassi della consacrazione verginale non era riconosciuta³⁰. Attraverso questa esegesi Agostino ottiene un risultato importante e variegato: da una parte fa della scelta verginale di Maria non la conseguenza della sua singolare maternità, quasi da abbracciare per costrizione, ma un libero dono che Cristo, incarnandosi in lei, ha dato prova di apprezzare; e inoltre rende la fanciulla di Nazareth un luminoso esempio per ogni consacrata.

Giuseppe fu veramente il marito di Maria anche se nella lettura di Agostino il loro matrimonio era stato contratto con il condiviso impegno a mantenersi casti. L'Ipponate considera i due coniugi pari per quanto riguarda la fede, anche se Maria superò Giuseppe in ragione della sua fecondità. Se Maria fu madre di Cristo, Giuseppe suo sposo, argomenta Agostino, fu veramente suo padre, non fisicamente ma di certo spiritualmente; anche se è ovvio che entrambi furono genitori (nei termini già decritti) di Cristo *qua homo*. Le parole che l'adolescente Gesù rivolge a Maria e Giuseppe dopo il ritrovamento nel tempio (*Lc. 2,49*) per Agostino l'espressione della sua irriducibilità alla pura umanità e del rapporto privilegiato che egli intrattiene con il suo vero e unico Padre, quello celeste; tuttavia la sottomissione con cui, sempre secondo l'Evangelista, si rapporta a loro (*Lc. 2,51*) indica il suo essersi veramente abbassato nell'incarnazione, al punto di obbedire a persone a lui molto inferiori. In ogni caso resta inteso che quello tra Maria e Giuseppe fu un vero matrimonio in quanto erano in esso presenti i *tria bona* tipici delle nozze, cioè la fedeltà, il *sacramentum*, cioè l'impegno a preservare l'indissolubilità e anche la prole³¹, che per una specialissima circostanza nacque senza l'unione sessuale³²; in ogni caso Maria e Giuseppe sono modelli eloquenti per tutti coloro che,

30 *De sancta virginitate* 4,4 e *Sermo* 225,2.2.

31 *De nuptiis et concupiscentia* I,11,12-13.

32 *De consensu evangelistarum* 2,1.2.

secondo una prassi che si riscontrava nei tempi di Agostino decidono di vivere una continenza perfetta nell'ambito del matrimonio³³.

Maria è comunque di esempio per tutte spose cristiane che, osserva Agostino, possono imparare da lei la modestia, cioè l'atteggiamento umile con cui ella, pur avendo avuto il privilegio unico e specialissimo di concepire e partorire il Salvatore, conserva verso il marito un contegno deferente di cui sono attestazione le parole che in *Lc. 2,48* (*Pater tuus et ego dolentes quaerebamus te*) rivolge a Gesù, antepo- nendo la menzione di Giuseppe a quella di se stessa³⁴. Il vescovo di Ippona ha in mente un modello di famiglia in cui il marito esercita un ruolo di supremazia, quello comune ai suoi tempi e in cui egli stesso era cresciuto³⁵. Si può aggiungere, in questo contesto, una piccola nota lessicale relativa al termine *mulier*, che Agostino legge in *Gal. 4,4*. Il termine indica in latino la donna sposata o che ha comunque avuto rapporti sessuali; in tal senso il sostantivo è l'antonimo di *virgo*. Agostino spiega che il termine, nel brano paolino, va inteso in senso ebraico, cioè come indicativo della persona di sesso femminile; con questa lettura egli può opporsi a ogni interpretazione che potesse mettere in dubbio la perpetua verginità di Maria³⁶.

33 *Sermo* 51,13.21. Sul tema della continenza matrimoniale si veda: G. Sfameni Gasparro – C. Magazzi – A. Spada, *La coppia nei Padri*, Milano, 1991, 75-89.

34 *Sermo* 51,11.18.

35 In effetti fu quello che egli ebbe davanti agli occhi anche in famiglia e nell'ambito del suo vicinato; si vede a in proposito quanto scrive di Monica e del suo cerchio di amiche in *Confessiones* IX,9.19.

36 *Sermo* 51,11.18; ma la medesima notazione ricorre molte altre volte, ad esempio in *Sermo* 49A, *Sermo* 186,2; *Epistula* 140,3,6; *Contra Faustum* 23,7

Maria è vergine e madre: modello esemplare per la Chiesa,
e i consacrati

Pur essendo un modello per le donne sposate, nel sentire di Agostino Maria lo è ancor di più per le vergini chiamate, nella Chiesa e con la Chiesa, a conformarsi alla sua straordinaria vocazione³⁷. Agostino si è occupato *ex professo* della verginità consacrata in un testo, il *De sancta virginitate*, che va letto in stretta connessione all'opera che ha come argomento la bontà della condizione matrimoniale, cioè il *De bono coniugali*. I due scritti nascono in un contesto se non polemico, certo catalizzato dalla polemica contro Gioviniano, un monaco che, forse scandalizzato dagli eccessi della propaganda monastica, aveva equiparato i due stati di vita, verginale e matrimoniale, ritenendoli egualmente virtuosi agli occhi di Dio³⁸. Agostino ritiene, solidarizzando in questo con la stragrande maggioranza dei pensatori del suo tempo, che la scelta più radicale, cioè la consacrazione verginale, in termini assoluti ha davanti a Dio più valore delle nozze; questo però non implica che i consacrati nel celibato e nella verginità siano migliori degli sposati, come egli mette ben in chiaro all'inizio del suo scritto³⁹. Subito dopo inserisce un paragone che caratterizza profondamente la sua visione mariologica, cioè quello tra Maria e la Chiesa,

37 In effetti Agostino più volte vede nel racconto lucano dell'infanzia (*Lc.* 1-2) la compresenza delle tre condizioni in cui può trovarsi una donna rappresentate rispettivamente dal modello di Maria per le vergini, di Elisabetta per le sposate e di Anna per le vedove: *Sermo* 192,2; *Sermo* 196,2 e *Sermo* 370,2.

38 Per sottrarre argomenti a quanti postulavano la superiorità della verginità alle nozze Gioviniano arrivò ad negare la perpetua verginità di Maria; Agostino (*De haeresibus* 82) ricorda lui e i suoi come nemici della *virginitas in partu*; contro di lui Girolamo compose il suo *Adversus Iovinianum*. Si vedano in proposito: Y.M. Duval, *L'affaire Jovinien. D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV^e et au début du V^e siècle*, Roma 2003 e G. Hunter, *Marriage, celibacy and heresy in ancient christianity. The jovinianist controversy*, Oxford 2007.

39 *De sancta virginitate* 1,1.

che si rimandano l'una all'altra quasi come in un gioco di specchi. La Chiesa è, come Maria, vergine e madre: la sua verginità consiste nel conservare integralmente l'insieme delle virtù morali; in tal senso tutti i fedeli, siano o no sposati, sono chiamati a essere vergini, cioè incorrotti, nel possesso delle virtù; alcuni lo sono anche fisicamente, quasi dando visibilità a una condizione che spiritualmente accomuna tutti i cristiani. Ma la Chiesa è anche madre e, con più precisione, madre di Cristo: come Maria generò Cristo-capo, così la Chiesa genera continuamente le membra del Cristo totale: per entrambe la verginità non è di ostacolo a una vera fecondità, né quest'ultima si oppone alla prima⁴⁰. Che la maternità spirituale sia una vera parentela Agostino lo trae dalla citazione di *Mt. 12, 48-50* (*Quae est mater mea aut qui sunt fratres mei? Et extendens manum super discipulos suos ait: Hi sunt fratres mei; et: quicumque fecerit voluntatem Patris mei, ipse mihi frater et mater et soror est*). Questa parentela spirituale, che deriva dal discepolato di Gesù, ha un valore maggiore della parentela di sangue tanto che anche per Maria fu più importante la parentela spirituale con Gesù, cioè l'essere stata sua discepola, che quella fisica. Agostino arriva ad affermare, come si vide, che l'essere stata fisicamente madre di Cristo,

40 La relazione intima tra Maria e la Chiesa è uno dei temi di mariologia agostiniana che hanno conosciuto maggior fortuna negli ultimi decenni, prima ma soprattutto dopo il concilio Vaticano II: M. Agteberg, *Saint Augustin exégète de l'Ecclesia-Virgo*, in *Augustiniana* 8 (1958) 237-266; M. Dietz, *Maria und die Kirche nach dem hl. Augustinus*, in *Maria et Ecclesia*, vol. III, Roma 1959, 201-239; A. Eramo, *Mariologia del Vaticano II vista in S. Agostino*, Roma, 1973; S. Folgado Flores, *María virgen y madre de Cristo, tipo de la Iglesia según San Agustín*, in *Scripta Mariana* 3 (1980) 87-121; S. Folgado Flores, *El binomio María-Iglesia en la tradición patristica del siglo IV-V (S. Ambrosio – S. Agustín)*, in *Maria e la Chiesa oggi. Atti del 5° Simposio Mariologico Internazionale*, Roma 1985, 91-142; J. Huhn, *Maria est typus Ecclesiae secundum Patres, imprimis secundum S. Ambrosium et S. Augustinum*, in *Maria et Ecclesia*, vol. III, Roma 1959, 163-199; E. Lamirande, *Marie, l'Église et la maternité dans un nouveau sermon de saint Augustin*, in *Ephemerides Mariologicae* 28 (1978) 253-263; T. Janez Barrio, *Maria y la Iglesia según el pensamiento agustiniano*, in *Revista agustiniana de espiritualidad* 3 (1962), 22-47.

se non avesse creduto, non le avrebbe giovato a nulla, quasi a dire che fu l'adesione interiore alla parola di Dio l'elemento di maggior rilievo nella vicenda interiore di Maria⁴¹. Ma come Maria, anche ogni anima consacrata può essere madre nella misura in cui la maternità spirituale, tipica della Chiesa, è affidata a ogni membro della comunità ecclesiale. Maria è veramente un modello per ogni cristiano, per quanto riguarda sia la verginità che la fecondità. In effetti ogni cristiano è chiamato, in quanto membro della Chiesa, a conservare integralmente le virtù teologali e ad essere spiritualmente fecondo imprimendo in quelli che incontra l'immagine di Cristo e vivificandoli attraverso la testimonianza della virtù⁴²; si può dire in sintesi che la verginità è l'aspetto personale della santità, mentre la fecondità è quello sociale.

Agostino conclude la sua trattazione con un brano di grande bellezza, ma di pari complessità; si proverà a darne qui una presentazione il più possibile lineare. Maria è stata fisicamente sia vergine di Cristo che sua madre. Anche spiritualmente ella è vergine e madre; se però la maternità spirituale va intesa, come si vide, in un impegno per la salvezza del prossimo, Maria non è, spiritualmente parlando, madre di Cristo-capo, ma piuttosto figlia, in quanto la sua stessa salvezza è opera di Cristo; è però, spiritualmente, madre di Cristo-corpo, cioè dei cristiani a motivo della generosità caritatevole con cui ha collaborato alla salvezza dell'umanità. Come Maria, la Chiesa è spiritualmente madre perché genera continuamente nuovi cristiani; come Maria ella è vergine: se spiritualmente è chiamata ad esserlo in tutte le sue membra, che si devono impegnare a vivere in santità conservando la virtù, fisicamente lo è solo nei consacrati, mentre in altri, cioè nelle donne sposate, è madre, non però di Cristo ma degli uomini che devono essere condotti a Cristo⁴³.

41 *De sancta virginitate* 3,3.

42 *De sancta virginitate* 5,5.

43 *De sancta virginitate* 6,6.

Si deve osservare che se la verginità di Maria è un esempio imitabile ed effettivamente imitato, la sua maternità fisica, che fu unica e specialissima, non può essere proposta come esemplare; a quanto appena detto si potrebbe aggiungere un'ulteriore considerazione: la verginità, intesa spiritualmente o fisicamente, è portatrice di un intrinseco valore che tanto più risalta quando l'una rispecchia l'altra; lo stesso non sembra potersi dire per la maternità, che tanto più viene valorizzata quanto più è spirituale⁴⁴.

A integrazione di quanto fin qui detto si può aggiungere quanto Agostino scrive a commento del brano delle nozze di Cana. In quel passo evangelico Gesù si rivolge a Maria con espressioni che lasciano perplesso il lettore in quanto sembrano poco gentili e addirittura brusche, al punto da non chiamarla *mater* ma *mulier* (Io. 2,4); da ciò traevano probabilmente argomento quanti, con intenti doceti, tendevano a negare l'autentica corporeità di Cristo e quindi la sua vera filiazione da Maria⁴⁵. Per Agostino è evidente che quest'ultima è la madre di Cristo, ma precisamente della debolezza che egli ha assunto nell'incarnazione. Una simile affermazione non va certo intesa in senso proto-nestoriano: Agostino è ben consapevole che lo stesso soggetto, il Verbo, è nato due volte, eternamente dal Padre e storicamente dalla madre, ma è proprio in questa nascita storica che egli ha assunto la debolezza caratteristica dell'umanità⁴⁶. Il miracolo chiesto da Maria

44 Si veda quanto scrive in proposito E. Prinzivalli, *La maternità spirituale nel cristianesimo antico*, in M. Chiabò – M. Gargano – R. Ronzani (edd.), *Santa Monica nell'Urbe dalla Tarda Antichità al Rinascimento. Storia agiografia arte; atti del convegno Ostia Antica-Roma, 29-30 settembre 2010*, Roma, 2011, 1-15 e soprattutto 11-12.

45 Con ogni probabilità Agostino pensa ai manichei; si veda in proposito G. Caruso, *Un catechismo per i vescovi: il De fide et Symbolo di Agostino*, in *Eastern Theological Journal* 1/1 (2015), 27-28.

46 Per una rapido orientamento sulla cristologia di Agostino si può consultare A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Dall'Età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, Vol. 1, t. 2, Brescia 1982, 766-778.

è opera della divinità, che in Cristo non deriva da lei; per questo il figlio, pur compiendolo, la chiama *mulier*, quasi a sottolineare che il prodigio che si accinge a operare in quel momento è azione propria della divinità; quando invece giungerà l'ora della passione, soffrendo in quella carne umana che aveva ricevuto da Maria, Cristo la chiama *mater* (*Ioh.* 19,25)⁴⁷, proprio nell'atto in cui, lasciando un esempio di autentico amore filiale, affida Maria al discepolo⁴⁸. La maternità di Maria, il fatto che da lei sia nato quel corpo per mezzo del quale il Figlio di Dio ha sofferto la passione redentrice appare in tale contesto rivalutata nella sua piena fisicità.

Se Maria è immagine viva della Chiesa e vera madre – spirituale – dei cristiani, per Agostino resta un punto fermo che Maria è anche una membro della Chiesa, organicamente inserito in essa; un membro privilegiato ma che, in ogni caso, non si può arbitrariamente staccare dalla comunità dei redenti⁴⁹; ogni impostazione che tende a porre Maria al di sopra, e quindi al di fuori della Chiesa, è del tutto estranea all'impostazione agostiniana.

La tribù di Maria (Agostino e gli apocrifi)

Tra i primi testi cristiani che si occupano con maggiore ampiezza di Maria vanno annoverati alcuni apocrifi e soprattutto il cosiddetto *Protovangelo di Giacomo*, che narra la nascita e la giovinezza di lei⁵⁰. Agostino non conobbe, con ogni probabilità, questo testo: anche se almeno la sua esistenza era nota in occidente, dove ne esistevano ben

47 *Tractatus in Iohannem* 8,5-9.

48 *Tractatus in Iohannem* 119,1

49 *Sermo*72/A, 7.

50 Sulla presenza di Maria nella letteratura apocrifa si può utilmente consultare: E. Norelli, *Maria nella letteratura apocrifa cristiana antica*, in E. Dal Covolo – A. Serra, *Storia della mariologia. Dal modello biblico al modello letterario*, vol. 1, Roma 2009, 143-254 e in particolare 168-178

due versioni latine, tanto che papa Innocenzo, nel 405, scrivendo a Esuperio di Tolosa afferma che tutti gli scritti censiti sotto il nome di “Giacomo il minore”, insieme ad altri, devono essere ritenuti apocrifi e quindi condannati⁵¹. I contenuti di quell’opera, però, avevano già raggiunto l’occidente attraverso una composizione latina che a quel testo era, almeno in parte, debitore: si tratta di una versione, forse arcaica, di quello che comunemente viene chiamato il *Vangelo dello pseudo-Matteo* e che, nella forma attuale, raccoglie in sintesi quanto due testi greci, il summenzionato *Protovangelo* e il *Vangelo dell’infanzia di Tommaso*, trasmettono in greco⁵². Zenone e Prudenzio si servono di questa narrazione apocrifa (anche se non è facile capire precisamente di quale testo), sia pure senza dichiararlo apertamente⁵³, Girolamo invece la rigetta apertamente⁵⁴ e allo stesso modo Agostino: ma su questo vale la pena di fermarsi un po’ più a lungo.

Nel *Contra Faustum* il vescovo di Ippona affronta e confuta l’opera del vescovo manicheo che, come egli stesso narra nelle *Confessiones*, aveva desiderato ardentemente incontrare perché fugasse i suoi dubbi e le sue perplessità relative alla dottrina di Mani e dal quale fu poi de-

51 Innocentius I, *Ep. VI ad Exsuperium Tolosanum* VII,13 (PL 20, col. 502 e anche DS 213).

52 Si noti che nella summenzionata lettera di Innocenzo I si nomina, immediatamente prima degli scritti di Giacomo, quelli di Mattia; correggendo congetturalmente questo nome con Matteo si avrebbe la menzione, in stretta contiguità, di un apocrifo dell’infanzia latino e della sua fonte greca.

53 Zeno Veronensis, *Tractatus* II, 8 (PL 11,415) fa riferimento, in relazione alla verginità di Maria dopo il parto, alla testimonianza delle ostetriche; sembra però che egli sia più prossimo al protovangelo, in quanto parla della mano dell’ostetrica impudente, che resta bruciata e non, come nello pseudo-Matteo, inaridita. Prudenzio, *Cath.*11,97 (CCL 126, 63) fa riferimento all’ostetrica, ma senza ulteriori dettagli.

54 Hieronymus, *Adversus Helvidium* 8 (PL 23,192) afferma che, stando al dettato evangelico, Maria stessa avvolse Gesù in fasce (*Lc.* 2,7) senza l’ausilio di nessuna ostetrica, un dato che basta a confutare le stravaganze degli apocrifi.

luso⁵⁵. Fausto aveva composto una serie di *Capitula*, cioè di discussioni fondate su proposizioni scritturistiche, con cui intendeva rispondere alle critiche che i cattolici rivolgevano al manicheismo, mettendo allo stesso tempo in evidenza la fallacia di ogni pretesa concordanza tra i due Testamenti come anche di altre credenze dei cattolici; a questo scritto Agostino risponde attraverso la discussione di ciascuno dei capitoli di Fausto, riportati ampiamente, ma forse non integralmente. Il *Capitulum* che nell'opera di Agostino è segnato come XXIII (non si sa se l'Ipponate abbia rispettato l'ordine dato da Fausto ai suoi *Capitula*) si discute una questione relativa all'incarnazione. Il manicheo accusa i cattolici di essere lontani dalla fede apostolica quando confessano di credere che il figlio di Dio è nato da Maria. Matteo, infatti, nella sua genealogia, considera Cristo figlio di Davide (*Mt.* 1,1), e sembra lasciar intendere che il Figlio di Dio sia stato generato, al limite, al momento del battesimo di Cristo, quando risuonarono le parole profetiche: *Tu sei mio Figlio, io oggi ti ho generato* (*Mt.* 3,16-17) e in tal modo il figlio di Maria divenne Figlio di Dio; per i manichei invece, il Figlio di Dio è nato da Dio solo e non ha nessuna relazione con quanto è nato da Maria. Vengono qui espresse tre posizioni, cattolica, "matteana" e manichea; pur essendo tutte diverse, Fausto ritiene che l'Evangelista sia comunque più vicino al loro pensiero nel ritenere che il Figlio di Dio non è nato da Maria, in quanto questa è la madre del Figlio di Davide. Ma, volendo sottilizzare ulteriormente, anche questa dicitura non è immune da un'intrinseca contraddizione: infatti o questi è il figlio naturale di Giuseppe, che era di ascendenza davidica, oppure se i cattolici negano questo, certo perché lo ritengono nato verginalmente, devono ammettere che egli era di stirpe sacerdotale, in quanto Maria, afferma il manicheo, era di stirpe sacerdotale perché, a suo dire, suo padre era il sacerdote Gioacchino. Non è facile capire da dove Fausto abbia tratto questa notizia: il *Protovangelo di Giacomo*, in effetti,

55 *Confessiones* V,6,10-7,12.

non fa riferimento alla tribù di Gioacchino ma, a una lettura anche superficiale, lo mostra come non organico al gruppo dei sacerdoti; lo *pseudo-Matteo*, invece, lo indica come discendente di Giuda⁵⁶. Vero è che entrambe le narrazioni fanno riferimento al gesto, compiuto da Gioacchino, di presentare offerte, e forse questo ha portato ad assimilarlo in qualche modo a una figura sacerdotale.

Agostino risponde a Fausto ribadendo, con argomenti scritturistici, che Cristo è davvero il Figlio di Dio; se anche l'evangelista Matteo riporta l'investitura da parte della voce celeste solo nella scena del battesimo, è pur vero che, applicando a Maria la profezia di *Is.* 7,14, dichiara che il figlio della vergine è il "Dio-con-noi"; del resto anche Paolo afferma che Dio ha mandato il suo figlio, nato da una donna (torna qui il termine *mulier*, che Agostino correda con la solita spiegazione!). Maria, d'altra parte, fu veramente la moglie di Giuseppe, e questo spiega perché Matteo si soffermi sulla genealogia di questo patriarca, ma non per questo intende dire, contraddicendosi, che Cristo non sia nato verginalmente. Eppure Agostino afferma, in altro contesto, che la discendenza davidica di Cristo deriva da Maria, che egli ritiene essere parte della famiglia di quell'antico re, anche se non riesce mai ad esibire un testo definitivo in tal senso⁵⁷; una volta afferma che dalla stessa Maria deriverebbe al Redentore un'ascendenza sacerdotale in quanto ella è parente di Elisabetta, che *Lc.* 1,5 dice essere discendente di Aronne. Da quanto detto fino a qui appare che Agostino non fa mai riferimento agli apocrifi relativi all'infanzia di Maria; l'unico riferimento, come si vide, deriva da una notizia, per altro imprecisa, che egli trova negli scritti di Fausto e che non si cura nemmeno di emendare facendo riferimento ai testi apocrifi che, sembra di potersi concludere, egli non conosce.

⁵⁶ *Vangelo dello Pseudo-Matteo* 1,1.

⁵⁷ Agostino lo afferma più volte; per esempio in *Enarratio in Psalmum* 75,1 e 109,16.

Maria e il peccato originale

Nel corso della sua polemica contro il pelagianesimo Agostino ha parlato a lungo del peccato originale, della sua diffusione universale e delle sue tragiche conseguenze; la teologia cattolica ha difeso l'idea che Maria sia stata preservata da questo peccato e ciò è stato solennemente sancito con la proclamazione del dogma dell'immacolata concezione; diventa, in tale contesto, di grande interesse quello che l'Ipponate ha detto in relazione a Maria e al suo coinvolgimento, o non coinvolgimento, con il peccato ereditato da Adamo. La letteratura su questo tema è abbastanza vasta⁵⁸, quasi a indice di quanto la

- 58 A. Alvery, *Mariologie augustinienne*, in *Revue augustinienne* 11 (1907) 705-719; H. Kirfel, *Der hl. Augustinus und das Dogma von der unbefleckten Empfängnis Mariens*, in *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* 22 (1908) 241-268; H. Morilla, *San Agustín, defensor de la Concepción Inmaculada de María*, in *La Ciudad de Dios* 75 (1908) 385-391; L. Saltet, *Saint Augustin et l'Immaculée Conception*, in *Bulletin de littérature ecclésiastique* 11 (1910) 161-166; L. Talmont, *Saint Augustin et l'Immaculée Conception*, in *Revue augustinienne* 16 (1910) 745-749; W. Scherer, *Zur Frage über die Lehre des hl. Augustinus von der unbefleckten Empfängnis*, in *Theologie und Glaube* 4 (1912) 43-46; F.S. Müller, *Augustinus amicus aut adversarius Immaculatae Conceptionis?*, in *Miscellanea Agostiniana*, vol. II, Roma 1931, 885-914; F. Hoffmann, *Die Stellung des hl. Augustinus zur Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariä*, in *Theologische Quartalschrift* 130 (1932) 299-319; B. Capelle, *La pensée de saint Augustin sur l'Immaculée Conception*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 4 (1932) 361-370; C. Boyer, *Bulletin augustiniens*, in *Gregorianum* 14 (1933) 93-96 (risposta a B. Capelle); J. Götz, *Augustin und die Immaculata Conception*, in *Theologie und Glaube* 25 (1933) 739-744; D. Fernandez, *El pensamiento de San Agustín sobre la Immaculada*, in *Analecta Baetica* (1954) 13-63; J. Dietz, *Ist die hl. Jungfrau nach Augustinus 'Immaculata ab initio'? Eine neue Untersuchung zum Marianischen Jahr*, in *Augustiniana* (Louvain) 4 (1954) 362-411= *Virgo Immaculata*, vol. IV, Roma 1955, 61-112; R. Culhane, *St. Augustine on the Immaculate Conception*, in *The Irish Theological Quarterly* 22 (1955) 350-354; C. Boyer, *La controverse sur l'opinion de Saint Augustin touchant la Conception de la Vierge*, in *Virgo Immaculata*, vol. IV, Roma 1955, 48-60; P. Frua, *L'Immacolata Concezione e S. Agostino*, Saluzzo 1960; W.J. Burghardt, *María en la patrística occidental*, in

questione sia controversa; si cercherà qui di presentare, questa volta cronologicamente, alcuni brani di Agostino che possano servire da valide piste per enucleare il suo pensiero in proposito.

Nella sua *Enarratio in Psalmum* 34, la cui assegnazione oscilla tra il 412-413 e il 414⁵⁹ l'Ipponate afferma che Maria, discendente di Adamo, è morta per il peccato come il progenitore mentre la carne di Cristo, nata da lei, è morta per cancellare i peccati: da questo testo sembra potersi dedurre che Maria abbia condiviso fino in fondo la sorte di Adamo⁶⁰.

Il *De natura et gratia* è uno scritto che il vescovo di Ippona compose nel 415 per rispondere al *De natura* di Pelagio⁶¹. Nel corso della sua opera il monaco britannico, per sostenere la reale possibilità di evitare il peccato e tutti i peccati, cita come esempio una lunga serie di personaggi della Sacra Scrittura di cui si dice che, alieni da ogni peccato, vissero in santità. L'elenco riporta una serie di uomini e di donne; tra queste Maria, nominata per ultima, di cui Pelagio dice che a motivo della pietas, cioè di un deferente sentimento religioso, deve essere riconosciuta come priva di peccato. Agostino risponde che tutti i santi di cui parla la Sacra Scrittura, se interrogati, avrebbero risposto di essere e riconoscersi peccatori, non per umiltà ma sinceramente, per non essere tacciati di menzogna, secondo quel che si legge in *1 Io*.

J.B. Carol, *Mariologia*, BAC, Madrid 1964, 141-147; A. Sage, *Saint Augustin et l'Immaculée Conception*, in *Revue des Études Augustiniennes* 11 (1965) 305-306; J. Falgueras Salinas, *La contribución de San Agustín al dogma de la Inmaculada Concepción de María*, in *Scripta theologica* (Pamplona) 4 (1972) 355-433.

59 S. Zarb, *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos*, Malta, 1948, 40-53, propone il 414; H. Rondet, *Essais sur la chronologie des Enarrationes in psalmos de saint Augustin*, in *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 65 (1964), 114-120 è invece orientato ad anticiparne di circa un anno la composizione.

60 *En. in Ps.* 34, II, 3.

61 Lo scritto di Pelagio era stato fornito ad Agostino da Timasio e Giacomo, due ex pelagiani che egli aveva ricondotto alla fede ecclesiale: *De natura et gratia* 1, 1; *Epistula* 19*, 3.

1,8 (*Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus et veritas in nobis non est*). Tuttavia l'Ipponate esclude da questo argomento la vergine Maria in quanto, *propter honorem Domini*, non vuole metterla in nessun modo in relazione al peccato. Sembra che egli in tale contesto non voglia discutere con Pelagio e che accetti dunque, riguardo a Maria, la posizione del monaco britannico, cioè quella che postula una santità piena e completa; egli afferma di fare questo *propter honorem Domini*, espressione sibillina che forse il seguito aiuta, sia pure parzialmente a capire. Agostino riconosce, infatti, che non è facile sapere quale misura sovrabbondante di grazia, tale da abilitarla a vincere il peccato *omni ex parte*, sia stata concessa alla donna che meritò di concepire e partorire colui che non ebbe nessun peccato, cioè Cristo. Per Agostino, quindi, Maria ha certamente avuto una grazia speciale che l'ha tenuta lontana dal peccato, meglio e più di tutti gli altri santi di cui si legge nella Sacra Scrittura⁶². Si sta parlando qui di quelli che, con terminologia successiva, vengono detti peccati attuali o piuttosto del peccato originale? Sembra chiaro che egli sta parlando dei peccati attuali: Maria, con una grazia probabilmente speciale, ha vinto la lotta contro le tentazioni ma, sembra di doversi dedurre, non senza combattere. E il peccato originale? Su questo la discussione è aperta: alcuni sostengono che, visto lo stretto collegamento tra peccati attuali e peccato originale, se Maria non ha conosciuto questi non dovrebbe aver avuto esperienza nemmeno di quello, anche perché per Agostino tutti sono macchiati o dal peccato di Adamo o anche, non in alternativa ma in aggiunta, dai peccati personali⁶³; escludere Maria dal peccato *omni ex parte*, pertanto, potrebbe significare ritenere che in lei non ci sia nemmeno il peccato originale⁶⁴. Per altri, invece, dall'assenza dei peccati attuali non si può risalire a quella del peccato

62 *De natura et gratia* 36,42.

63 *De natura et gratia* 4,4.

64 Così pensa A. Trapè, *Introduzione*, in Sant'Agostino, *Natura e grazia I* (NBA 17/1), Roma, 1981, 407-408.

originale in quanto, nella formulazione di Agostino, il peccato originale si trasmette attraverso il rapporto sessuale da cui nascono le nuove vite⁶⁵. Cristo, concepito verginalmente, ne è stato proprio per questo immune, ma ovviamente la stessa cosa non dovrebbe potersi dire di Maria, come Agostino afferma nel *De Genesi ad litteram*, coevo all'opera appena citata⁶⁶ e ribadisce nel *Contra Iulianum*, scritto di più maturo impegno antipelagiano, a cui l'Ipponate pose mano intorno al 421⁶⁷.

Il *Contra Iulianum opus imperfectum* è l'ultima opera di Agostino, che fu sottratto dalla morte all'incombenza di completarlo; in questo scritto egli ritorna ancora a parlare dell'azione della grazia in Maria. Lo fa in un brano in cui risponde vivacemente all'accusa rivoltagli da Giuliano. Questi riteneva che Agostino avesse superato nell'errore Gioviniano in quanto, se quello negava la verginità di Maria nel parto, Agostino, poiché la madre del Signore è nata, come tutti gli uomini (ma eccettuato Cristo) dalla concupiscenza, finiva con il consegnare al diavolo la persona stessa di Maria⁶⁸. La risposta di Agostino è quanto mai difficile da comprendere: egli afferma di non consegnare Maria al diavolo in ragione delle condizioni in cui avviene la nascita, in quanto quella condizione, che è la peccaminosità trasmessa da Adamo, viene sciolta, cioè annullata, dalla rinascita. Il problema consiste nel capire quanto sia avvenuto questo annullamento; il dogma posteriore, quello dell'immacolata concezione, afferma che dal primo istante della sua esistenza Maria è stata libera dal peccato ereditato dai progenitori, e in questa linea Agostino Trapè interpreta il testo dell'Ipponate, facendo osservare che qui Agostino fa due affermazioni: la prima, che Maria non ha peccato (e pertanto non è consegnata

65 Si veda quanto scrive a commento di questo brano G. De Plinval in Augustin d'Hippone, *La crise pélagienne I* (BA 21), Paris 1966, 609-611.

66 *De genesi ad litteram* X,18,32.

67 *Contra Iulianum* V,15,52.

68 *Contra Iulianum opus imperfectum* IV,122.

al diavolo), ma che malgrado ciò il peccato originale esiste davvero, quel che Giuliano negava; la seconda, che Maria né è stata immune per quella grazia che agisce nella rinascita. Ritenerne che Maria sia stata semplicemente redenta, e quindi, nata con il peccato e poi salvata, sembra a Trapè troppo poco, in quanto significherebbe dar ragione all'accusatore Giuliano⁶⁹. In effetti il brano potrebbe anche essere interpretato più linearmente in questi termini: a Giuliano, che gli rimprovera di consegnare Maria al demonio, Agostino replica che la sua visione dell'uomo, pur apparentemente pessimista, non lo è fino in fondo, perché postula sempre l'azione efficace della grazia; pertanto Maria sarebbe, in questa lettura del testo, non tanto preservata, quanto piuttosto redenta dal peccato. Anche se meno precorritrice di sviluppi posteriori, questa interpretazione sembra più convincente in quanto poco dopo Agostino, ritorcendo contro Giuliano l'accusa di essere peggiore di Gioviniano, gli rimprovera di eguagliare la carne di tutti gli uomini e quella procreata dalla Vergine, cioè Cristo: se quest'ultima, e questa sola, è "somiglianza della carne di peccato", ogni altra è veramente carne di peccato, generata dall'inquinante concupiscenza, in tutti, non esclusa Maria⁷⁰.

Nel *De Trinitate* Agostino, per illustrare la qualità dell'atto di fede, spiega che un uomo può credere che sono esistite realtà sensibile che egli non ha mai visto ma di cui ha comunque nozione; tra queste cita come esempio, l'aspetto fisico di Cristo e di Maria sua madre: ognuno può figurarseli mentalmente come meglio può e riesce, e non ci sarà una rappresentazione migliore di un'altra. Ma non è possibile negare, a rischio di mettersi fuori della fede, che Maria vergine sia stata la

69 A. Trapè, *Nota: Maria e il peccato originale*, in *Maria, dignitas terrae*, 59-67 e particolarmente 62-64.

70 Questa posizione è quella difesa, tra gli altri, da Michele Pellegrino in: Sant'Agostino, *La Vergine Maria*, 32-35.

madre di Cristo⁷¹. Se è impossibile conoscere l'aspetto fisico di Maria, si può pensare a lei ricorrendo a immagini; tra quelle che Agostino applica a Maria la più bella è forse quella della stella, che gli viene ispirata dall'antica versione di *Os.* 4,5: *Nocti assimilavi matrem vestram*. Di notte Cristo è nato e risorto, quasi a significare che egli è la luce che splende nelle tenebre; a un livello di più profonda significazione la notte è metafora della condizione storica dell'uomo, segnata dalla caducità e dalla morte, ma protesa verso il compimento escatologico già anticipato da Cristo; la notte è quindi metafora dell'umanità e, insieme agli altri uomini, degli Israeliti, il popolo da cui Cristo ha tratto la sua origine; in quel popolo Maria però non è notte, ma *noctis quodammodo stella*, un astro luminoso che l'Ipponate pone in stretta connessione alla stella che rese edotti del suo parto i magi dell'oriente e, con il suo splendore, li condusse all'adorazione di Cristo⁷².

⁷¹ *De Trinitate* VIII; 4-5.7

⁷² *Sermo* 223D,2. Il testo latino di Osea letto da Agostino deriva *recta via* dalla versione dei LXX.