

PIETRO MARANESI

Gli sviluppi della dottrina sull'Immacolata Concezione nei secoli XII-XV

L'anniversario dei 150 cinquanta anni della proclamazione del dogma dell'Immacolata concezione celebrato dalla Chiesa cattolica l'anno scorso ha offerto un'importante occasione per un'approfondita riflessione su di un importante mistero della nostra fede cristiana. Ancora all'interno di questo clima celebrativo si vorrebbe qui proporre un agile *excursus* sui primi quattro secoli di questa discussione, il periodo più ricco e importante nell'evoluzione del dogma. In essi infatti, non solo si afferma la questione, ma anche si giunge mediante un acceso e prolungato dibattito teologico – in cui i francescani avranno un ruolo determinante – alla soluzione dogmatica che di fatto sarà assunta e promulgata solo sei secoli dopo.

Nel breve spazio di un articolo non sarà possibile seguire tutti gli sviluppi liturgici, dogmatici e pastorali che il dogma mariano dell'immacolata ha avuto nei secoli XII-XV, quando all'affermarsi della festa della concezione di Maria si affiancherà un dibattito sempre più acceso intorno al suo significato e alla sua legittimità teologica¹. Ad uno sguardo generale

¹ Sulla storia dell'evoluzione della coscienza di fede sull'Immacolata in questi secoli ampia e variegata è la pubblicazione. Rinviamo qui soltanto a qualche studio di riferimento. Circa i testi generali sull'evoluzione del dogma mariano ancora valida è la ponderosa ricerca di P. STROZZI, *Controversia della concezione della beata Vergine Maria*, Palermo 1703, che con le sue 644 pagine di un volume in 4° rappresenta sicuramente una delle indagini più ampie ed esaustive in materia fino al XVIII secolo. Un monumentale lavoro di 21 volumi sono stati gli atti del grande congresso mariano in occasione del centenario del dogma: *Virgo immaculata. Acta congressus mariologici-mariani, Romae anno MCMLIV celebrati*, Roma 1955, di questa serie riguardo ai secoli XII-XV si tengano presenti il volume IV dedicato al periodo patristico, il vol. V ai teologi prescolastici, il vol. VI ai teologi domenicani, il vol. VII in tre tomi ai francescani. Tra i lavori recenti sulla storia dell'Im-

l'evoluzione del dogma mariano nei primi secoli ha avuto tre protagonisti: la festa liturgica con il suo espandersi progressivo per l'adesione del popolo e di diversi strati della chiesa, la discussione teologica spaccata in due opposte opinioni e la posizione attendista dei documenti papali², i quali se da una parte permettono la festa della Concezione di Maria dall'altra non riescono però a risolvere la questione dogmatica sulla sua natura immacolata. È l'incontro tra questi tre soggetti teologici che vorremmo mettere a fuoco in queste nostre brevi pagine.

1. DALLA NASCITA DELLA FESTA DELLA CONCEZIONE DI MARIA AGLI SVILUPPI SCOLASTICI DEL XIII SECOLO

1.1 *Gli inizi della festa e del dibattito*

Gli inizi di una celebrazione del concepimento di Maria, senza che questo implicasse ancora la sua esenzione dal peccato, è da collocare in Oriente nell'VIII secolo quando si istituì la memoria della *Concezione di Sant'Anna, madre della Theotokos* fissandola al 9 dicembre. In Occidente la prime testimonianze di una tale memoria è del IX secolo quando nella stessa data un calendario liturgico della Chiesa di Napoli fissava una festa con una titolazione simile: «*Conceptio sanctae Mariae Virginis*». Ma la vera prima apparizione di una festa l'8 dicembre in onore della Conce-

macolata Concezione è da ricordare lo studio di MARIELLE LAMY, *L'immaculée conception: étapes et enjeux d'une controverse au moyen âge (XII^e-XV^e siècles)*, Paris 2000. Un lavoro più sintetico e agevole è quello di S. CECCHIN, *L'Immacolata Concezione. Breve storia del dogma*, Roma 2003.

Alcune pubblicazioni dedicate ai francescani e all'Immacolata possono essere considerate anche validi strumenti per la storia del dogma. Anche se degli inizi del secolo scorso ancora valido resta il volume di P. LOEWELS, *I francescani e la Immacolata Concezione*, Roma 1904. Un lavoro recente è quello di S. CECCHIN, *Maria Signora santa e Immacolata nel pensiero francescano. Per una storia del contributo francescano alla mariologia*, Città del Vaticano 2001. Rinviamo anche al ricco contributo, di imminente pubblicazione, del convegno di studi dal titolo: S.M. CECCHIN (ed.), *La «Scuola Francescana» e l'Immacolata Concezione. Atti del Congresso Mariologico Francescano, S. Maria degli Angeli - Assisi 4-8 dicembre 2003*, Città del Vaticano 2005.

² Uno strumento di grande utilità per la lettura dei documenti papali sul dogma dell'Immacolata dalle origini fino alla metà del secolo XVII è ancora la raccolta del francescano PIETRO DE ALVA ET ASTORGA, *Regestum authenticum et universale pro tuendo titulo Immaculatae Conceptionis intemeratae Virginis Mariae, in quo summorum pontificum, bullae, conciliorum canones, ecclesiarum et sacrarum religionum specialia officia divina et ecclesiastica quibus sub titulo Immaculata eius admirabilis conceptio celebratur*, Bruxelles 1965, col. 719.

zione di Maria è in Inghilterra meridionale verso la metà del XII secolo dove sono attestati diversi testi liturgici nei quali si vogliono onorare le origini sante di Maria³.

La festa mariana, esportata ben presto anche in Francia e progressivamente nel resto d'Europa con un'adesione sempre più piena del popolo⁴, iniziò a suscitare gravi perplessità sulla sua legittimità di fede: essa è una novità nella chiesa, non è stata approvata da Roma, si confonde con la festa già presente della Natività di Maria e soprattutto sembrava scontrarsi con diverse questioni di fede. Si avverte così il bisogno di porre in continuità la *lex orandi* con la *lex credendi*, cioè quanto veniva celebrato doveva essere anche vagliato e confermato dall'analisi della fede⁵.

Tra i teologi del XII secolo che si opposero alla festa della Concezione di Maria l'argomento centrale era legato alla fede nella universalità del peccato originale. Sebbene partissero da diverse prospettive nello spiegare la propagazione ad ogni uomo del peccato originale, tutti erano d'accordo nel legarlo all'atto generazionale. Da una parte vi era Pietro Lombardo che, riprendendo l'impostazione «sessuale» di Agostino⁶, partiva dalla «*caro peccati*» dominata nell'atto procreativo dalla concupiscenza quale principio attivo della comunicazione del peccato⁷. Dall'altra Anselmo, proponendo una visione più morale e giuridica, parlava del «*debitum iustitiae*» causato dalla colpa dei progenitori e trasmesso però nell'atto generativo⁸. Per ambedue le impostazioni dunque non era possibile pensare ad una festa del concepimento di Maria senza entrare in contrasto con la legge universale del peccato: «*omnes in Adam peccaverunt*».

Tra coloro che erano contrari alla festa della Concezione di Maria vanno ricordati in particolare due nomi di spicco: san Bernardo e Pietro Lombardo. Avendo saputo che i canonici di Lione avevano iniziato a celebrare la festa della Concezione di Maria, Bernardo de Clairvaux, in una famosa lettera del 1239-40 riprova l'iniziativa ritenendola «*novam celebri-*

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

⁴ BARNABA HECHICH, nel suo articolo dedicato a *La teologia dell'Immacolata Concezione in alcuni autori prescolastici*, dedica un passaggio anche al «*sensus fidei*» del popolo di Dio agli inizi del dogma mariano (cf. in *La «Scuola Francescana» e l'Immacolata Concezione*, 158-159).

⁵ Per una panoramica generale della discussione prescolastica rinviamo ancora all'articolo precedente di B. Hechich.

⁶ Cf. AUGUSTINUS DE IPPONA, *De nuptiis et concupiscentia*: PL 44, 446; 426-428.

⁷ PETRUS LOMBARDUS, *II Sent.*, d. 30, c. 7, Grottaferrata 1971, 498-499.

⁸ ANSELMUS DE AOSTA, *De conceptu virginali et originali peccato*: PL 158, 434; 441; 461.

tatem» che «*non commendat antiqua traditio*»⁹; la santificazione di Maria non è da porre per il santo cistercense prima e nel momento del suo concepimento, ma durante la sua gestazione nel seno della madre Anna, situazione che obbliga a celebrare la festa della nascita di Maria non della sua concezione. La stessa opinione è espressa da Pietro Lombardo nelle *Sentenze*, il testo che ebbe la più grande risonanza e utilizzo nella teologia dei secoli XIII e XV. Nel terzo libro, affrontando la questione della santità della carne che partorì il Salvatore, Pietro Lombardo conferma l'opinione secondo cui Maria, anch'essa soggetta al peccato al momento del concepimento, fu purificata prima della sua nascita dallo Spirito Santo così da essere degna di portare nel suo seno il Salvatore del mondo¹⁰.

Vi furono però anche degli autori che si schierarono a difesa della festa del concepimento di Maria sostenendo un'assenza del peccato originale fin dall'inizio del suo concepimento. Tra questi ricordiamo soltanto il più famoso, Eadmero di Canterbury che verso il 1127 compone il *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*¹¹, opera da considerare anticipazione della teoria immacolatista. Gli argomenti proposti in difesa della festa non giungono ancora al concetto di «immacolata» come privilegio redentivo che ha preservato Maria dal peccato originale, tuttavia rappresentano apripista per uno sviluppo teologico che si realizzerà nel secolo successivo.

La dimostrazione di una possibilità del concepimento di Maria esente dal peccato, senza che ciò contraddicesse la legge dell'universalità del peccato originale, fu organizzata muovendo da una distinzione tra il concepimento attivo e quello passivo. Nel primo caso, cioè nel concepimento attivo, nel momento stesso dell'unione carnale regolata dal peccato della concupiscenza, si avanza l'ipotesi di un privilegio accordato ai genitori di Maria, cioè a Gioacchino ed Anna, a cui la potenza di Dio avrebbe concesso la facoltà di concepire Maria liberi dalla concupiscenza. Nel secondo caso, cioè il concepimento passivo, quando il seme viene ricevuto dal ventre della madre e non opera più la concupiscenza, è più facile ancora argomentare su di un intervento speciale di Dio per rendere Maria tutta santa, infatti dopo il concepimento e prima del parto, quando non vi è più la libidine, la grazia di Dio è libera di agire senza più l'ostacolo peccaminoso della concupiscenza. È in questa distinzione che

⁹ BERNARDUS DE CLAIRVAUX, *Epistula CLXXIV: ad canonicos lugdunenses, de conceptione S. Mariae*, n. 1: PL 182, 333A.

¹⁰ «*Sane dici potest et credi oportet, iuxta Sanctorum attestationis convenientiam, ipsam prius peccato fuisse obnoxiam, sicut reliqua Virginis caro, sed Spiritus sancti operatione ita mundatam, ut ab omni peccato contagione immunis uniretur Verbo*» (Petrus Lombardus, *III Sent.*, d. 3, c. 1, Grottaferrata 1981, 32).

¹¹ EADMERUS DE CANTERBURY, *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*: PL 159, 301-318.

Eadmero propone la famosa immagine della castagna, fuori dominata dalle spine ma dentro con un frutto dolcissimo libero dalle spine; e così alla domanda se Dio poté fare con Maria come fa con la castagna, risponde: «*Potuit plane et voluit, si igitur voluit, fecit*»¹².

La varie teorie che spiegavano il «*potuit*» però non erano giunte ad introdurre il «*decutit*» della preservazione di Maria dal peccato, cioè a mostrare la convenienza teologica della sua esenzione come causa della volontà e decisione di Dio legata alla convenienza eterna dell'Incarnazione del Figlio. Tale argomentazione sarà introdotta solo successivamente dalla scuola francescana, quella proposta da Guglielmo di Ware e realizzata dall'elaborazione di Scoto di una motivazione cristologica del «*Potuit, decuit, ergo fecit*». La convenienza avanzata a questo primo livello della discussione è solo di tipo onorifico per Maria: colei che era stata predestinata ad essere la Madre di Dio, doveva essere tutta santa fin dall'inizio, una convenienza che Anselmo aveva già stabilito in un testo poi più volte citato dagli scolastici: «*Decebat ut illius conceptus fieret de matre purissima ea puritate qua maior sub Deo nequi intelligit*»¹³.

1.2 Il dibattito scolastico

Agli inizi del XIII secolo il dibattito sulla festa della Concezione di Maria era dominato da una spaccatura tra la celebrazione della festa, ormai celebrata in diverse parti d'Europa, e l'incertezza teologica di due opinioni tra loro contrastanti anche se non divise da una violenta e aspra polemica, come avverrà più tardi.

Il lavoro teologico che si sviluppa con il nuovo metodo scolastico adottato prima nell'università di Parigi agli inizi del secolo XIII e poi in tutto il resto dell'Europa, costituirà un'importante occasione di confronto sulla questione della concezione di Maria. Oltre ad un'ampia serie di sermoni universitari, alle questioni disputate e quodlibetali, un grande ruolo nell'indagine teologica lo ebbe il commento alla terza distinzione del terzo libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Muovendo da questo passaggio di Pietro Lombardo il dibattito scolastico si fissa decisamente sul tentativo di specificare quale fosse stato il momento della santificazione di Maria, e la risposta è trovata nella santificazione *in utero* della Madre di Dio, quando la grazia ha trasformato completamente la natura di Maria rendendola tutta santa. Assumiamo solo due autori di riferimento per valutare la posizione dei teologi medievali: Bonaventura e Tommaso.

Del teologo francescano¹⁴ vanno ricordate le tre ampie questioni al testo

¹² *Ivi*, 305D.

¹³ ANSELMUS DE AOSTA, *De conceptu virginali*, 18: PL 158, 451.

¹⁴ Sulla mariologia di san Bonaventura cf. S. CECCHIN, *Maria Signora Santa*, 82-98.

di Pietro Lombardo, dove Bonaventura tentata di stabilire quale sia il momento congruo della santificazione di Maria chiedendosi rispettivamente se ciò fosse avvenuto prima dell'animazione, prima di contrarre il peccato originale o prima della nascita¹⁵. Per il dottore serafico l'opinione di una santificazione speciale e unica di Maria solo dopo aver subito il peccato originale nel suo concepimento è da ritenere «*communior et rationabilior et securior*» fornendone una serie di prove che gli permettono di concludere: «*Virginis sanctificationem fuisse post originalis peccati contractionem*»¹⁶.

Sebbene qualche teologo, anche recentemente, abbia voluto vedere in Tommaso d'Aquino un difensore dell'Immacolata Concezione di Maria, egli concorda con Bonaventura nel respingere questo titolo per la Madre di Dio¹⁷. Sia nel *Commento alle Sentenze*, un lavoro del periodo universitario, sia nella *Summa theologica*, una delle ultime opere da lui composte, il dottore domenicano ripropone la santificazione di Maria – anch'essa soggetta al peccato originale –, avvenuta prima della nascita¹⁸. L'universale influsso del peccato originale legato all'unico principio salvifico che è Gesù Cristo costituiscono i due punti di riferimento assoluti alla soluzione di Tommaso. Al momento dell'infusione nel corpo l'anima riceve l'infusione della carne nata dalla concupiscenza e soggiace al «*debitum peccati*». Maria come ogni altra creatura soggiace a questa legge e necessita dell'opera redentrice dell'unico salvatore Gesù Cristo¹⁹. Tale santificazione ad opera di Cristo non poteva avvenire prima dell'infusione dell'anima, perché la grazia è un dono dell'anima e non del corpo, né al momento stesso dell'infusione dell'anima senza che essa venisse toccata dal peccato originale, perché questo renderebbe vana la redenzione di Cristo, dunque essa fu santificata per un privilegio speciale in utero dopo l'animazione del corpo²⁰.

¹⁵ BONAVENTURA, *III Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, qq. 1-3, v. III, ed. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1887, 61-72.

¹⁶ *Ivi*, q. 2, 67-69.

¹⁷ Per la posizione di Tommaso nei confronti dell'Immacolata si veda M. CUERVO, *Por que santo Tomas no afirmó la Immaculata*, in *Virgo immaculata*, VI, 11-68. Un articolo altrettanto interessante e aggiornato è quello di B. KOCHANIEWICZ, *L'Immacolata Concezione e la dottrina di san Tommaso d'Aquino*, in *La «Scuola Francescana» e l'Immacolata Concezione*, 97-150 nel quale si esclude ogni favore di Tommaso per l'opinione immacolatista.

¹⁸ Sulle opere di Tommaso riguardanti la questione della concezione di Maria cf. *ivi*, 102-104.

¹⁹ «*Si numquam anima Beatae Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium Salvator*» (*Summ. Theol.*, III, q. 27, a. 2, ad. 2).

²⁰ «*Omnibus convenit redimi per ipsum. Hoc autem esse non posset, si alia anima inveniretur quae nunquam originali macula infecta fuisset. Et ideo nec beatae Virgini, nec alicui praeter Christum hoc concessum est*» (*III Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1 q. 2).

Questa impostazione teologica della santificazione di Maria in utero aveva una diretta ricaduta sul valore e liceità della festa del concepimento di Maria. Sia per Tommaso che per Bonaventura la festa della Concezione di Maria non può essere un punto decisivo da cui partire per argomentare contro il peccato originale in Maria. Bonaventura è più moderato nel giudizio da dare alla celebrazione, che non si sente né di lodare né di condannare, tuttavia per il dottore francescano, in accordo con san Bernardo, nella memoria mariana la Chiesa non celebra la santificazione di Maria al momento del concepimento, perché tale devozione andrebbe «*contra veritatem et sacrae scripturis et fidei christianae*»²¹. Tommaso è ancor più deciso e preciso nel togliere alla festa liturgica ogni valore a favore dell'Immacolata Concezione di Maria. Sia nel *Commento alle sentenze* che nella *Summa theologica* egli ripete che la celebrazione è nata dalla devozione, che non potendo conoscere il momento della santificazione di Maria nell'utero della madre ha scelto il momento del concepimento per onorare la sua santità²².

Il principio assoluto dell'universalità del peccato, dal quale tutti sono stati liberati per l'unico Salvatore, è stato dunque alla base della ricerca e della risposta scolastica riguardo al dibattito sul concepimento di Maria: anche lei soggetta al peccato originale fu completamente santificata e resa degna di esser la madre di Dio nell'utero di Anna, e di conseguenza non si dovrebbe festeggiare il concepimento di Maria ma la sua nascita.

2. L'IMMACOLATA CONCEZIONE NELLA PRIMA METÀ DEL XIV SECOLO

Con l'inizi del XIV secolo cambia profondamente il clima teologico intorno alla domanda teologica sulla preservazione di Maria dal peccato originale. Forse aiutato dalla celebrazione della festa della concezione di Maria, il favore all'Immacolata Concezione nel dibattito trova non solo sempre più sostenitori, ma anche una proposta di alto livello all'interno dell'università parigina che costituirà la soluzione teologica alla questione mariana.

Innanzitutto vorremo puntare la nostra attenzione su tre ambiti nei quali verificare l'accrescersi del dibattito e del consenso intorno alla soluzione immacolatista, cioè nell'università, negli ordini religiosi e nella curia romana, per poi soffermarci sull'episodio che verso la fine del XIV secolo fece giungere al suo apice di violenza la controversia tra le due opinioni mariane.

²¹ *III Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1., q. 1, vol. III, 63.

²² Cf. *Summ. Theol.*, III q. 27, a. 2, ad 3 e anche *III Sent.*, d. 3, a. 1, q. 1.

2.1 Il favore dell'università di Parigi

Uno dei primi teologi scolastici che alla metà del XIII secolo aveva proposto la possibilità dell'Immacolata Concezione fu l'inglese Roberto Grossatesta il quale, muovendo da una impostazione cristologica che sgancia l'incarnazione del Verbo dal peccato dell'uomo per legarlo ad una predestinazione eterna di Dio, propone non solo la possibilità, ma anche il fatto della preservazione di Maria dal peccato originale²³. Sulla scia del suo connazionale, anche il francescano Guglielmo di Ware, maestro poi di Giovanni Duns Scoto, alla fine del XIII secolo riprende l'opinione immacolatista giungendo al famoso trittico dimostrativo: «*potuit, decuit ergo fecit*»²⁴.

La soluzione teologica definitiva a favore dell'Immacolata Concezione verrà da un altro francescano inglese, Giovanni Duns Scoto²⁵, il quale nel terzo libro delle sentenze non ripropone la domanda sul momento specifico della santificazione di Maria, ma affronta la questione cruciale per ribaltare la risposta ad essa data dalla maggioranza dei teologi: «*Utrum beata Virgo concepta fuerit in originali peccato?*»²⁶. L'argomentazione di Scoto verte su tre capisaldi. Innanzitutto riprende la questione della trasmissione del peccato, sganciandola dalla teoria agostiniana di tipo biologico-sessuale, per riallacciarla alla proposta di Anselmo centrata sul peccato come assenza di giustizia: «*quilibet filius Adae naturaliter est debitor iustitiae originalis*»²⁷. La grazia conferita a Maria fin dal primo istante dal suo concepimento costituì il dono anticipato della giustizia originale, una prerogativa che permise a Maria di essere «preservata» dal contagio del peccato, cioè dal debito della giustizia dell'uomo nei confronti di Dio causato dal peccato del primo uomo. Dunque la grazia che sarebbe stata conferita dal Battesimo viene assegnata all'anima di Maria, per un privilegio

²³ Cf. E. LONGPRÉ, *Robert Grossetete e l'Immaculée Conception*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 26 (1933) 550-551.

²⁴ Cf. P. MIGLIORE, *La dottrina dell'Immacolata in Guglielmo di Ware e nel beato Giovanni Duns Scoto*, in *Miscellanea francescana* 54 (1954) 433-538.

²⁵ Tra le innumerevoli pubblicazioni dedicate a questo autore citiamo soltanto C. BALIC, *De significatione interventus Ioannis Duns Scoti in historia dogmatis Immaculatae Conceptionis*, in *Virgo immaculata*, VII/1, 51-171; A. POMPEI, *Giovanni Duns Scoto e la dottrina sull'Immacolata Concezione*, in *La «Scuola Francescana» e l'Immacolata Concezione*, 204-228 e si veda anche S. CECCHIN, *Maria Signora Santa*, 61-73.

²⁶ Per il testo IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, III, d. 3, q. 1, in *Fr. Gulielmi Warrae, Fr. Ioannis Duns Scoti, Fr. Petri Aureoli questiones disputatae de Immaculata Conceptione*, Quaracchi 1904, 12-22.

²⁷ *Ivi*, 19.

speciale, nell'istante del suo concepimento così da preservarla dalla macchia del peccato²⁸.

Il dono anticipato della grazia però non significa per Scoto l'eliminazione dell'assolutezza redentrice di Cristo, verità questa fondamentale per la soteriologia cristiana. A tal proposito il francescano inglese propone la teoria dell'applicazione anticipata dei meriti di Cristo a sua madre al momento della concezione di lei: se Cristo è il «perfetto mediatore», allora ha esercitato tale sua assoluta prerogativa al massimo grado proprio nell'applicazione anticipata a sua madre dei meriti della sua redenzione²⁹. Alla teoria immacolatista della preservazione di Maria già da tempo sostenuta nel dibattito teologico e riaffermata con grande efficacia dal francescano inglese Guglielmo di Ware, il suo discepolo Giovanni Duns Scoto aggiunge allora l'ultimo tassello risolvendo il mistero mariano in chiave assolutamente cristologica: la concezione immacolata non è altro che la piena e radicale applicazione del ruolo mediatore e salvifico di Cristo.

Sebbene sia da ritenere un falso storico il racconto di una disputa vittoriosa tenuta da Scoto all'università di Parigi grazie alla quale si sia affermata l'opinione immacolatista nella cultura universitaria di quella città, è certo però che il suo commento alle Sentenze sulla questione del concepimento di Maria preservata dal peccato originale costituisce non solo una novità assoluta rispetto ai commenti precedenti ma anche la soluzione piena e risolutiva per difendere la «pia sentenza» dell'Immacolata Concezione di Maria come conforme alla fede cattolica³⁰.

Ed è difficile stabilire quale influsso abbia avuto la sua solida proposta teologica sull'accettazione sempre più ampia da parte delle università occidentali della «pia sentenza». È un fatto, però, che con la prima metà del XIV secolo la festa del concepimento di Maria è solidamente attestata nell'Università di Parigi, per essere fissata come festa stabilita tra quelle da celebrare con il relativo sermone universitario all'interno dell'anno accademico verso la seconda metà dello stesso secolo³¹. Si

²⁸ «*Gratia aequivalet iustitiae originali quantum ad acceptationem divinam, ut propter hanc animae habenti gratiam non insit peccatum originale. Potuit enim Deus in primo instanti illius animae infundere sibi gratiam tantam, quantam alii animae in circumcissione vel baptismo, igitur in illo instanti anima non habuisset peccatum originale, sicut nec habuisset postea, quando fuisset baptizata*» (ivi, 16-17).

²⁹ «*Christus est perfectissimus mediator: ergo Christus habuit perfectissimum gradum median- di possibilem respectu alicuius creaturae sive personae respectu cuius erat mediator; sed respectu nullius personae habuit excellentiorem gradu quam respectu Mariae, ergo...*» (ivi, 14).

³⁰ Cf. M. LAMY, *L'immaculée conception*, 389 e anche S. CECCHIN, *L'Immacolata Concezione*, 72-73.

³¹ Nell'anno 1380, alla domanda sull'opportunità di regolamentare la celebrazione del-

estende anche il consenso teologico a cui aderiscono tutti i «moderni» ad eccezione dei frati predicatori, secondo quello che afferma negli anni 1367-1371 il frate agostiniano Marsilio di Inghen, per il quale alla domanda se Maria abbia ricevuto il peccato originale «*moderni Universitatis Parisiensis praeter Praedicatores communiter tenent quaestionis partem negativam*»³².

2.2 La contrapposizione tra i francescani e domenicani

La storia teologica e religiosa medievale ha nell'ordine francescano e domenicano i due attori principali. Non solo per la cronologia degli sviluppi storici, ma anche per lo stile di vita e di idealità spirituale i due movimenti hanno vissuto un rapporto di profonda vicinanza e convergenza. Ciò non vale per le posizioni teologiche, nelle quali essi non furono un modello di unità e sintonia. Famosa è l'opposizione dell'Ordine francescano alla teologia tomista fino a creare per mano di Guglielmo de la Mare un «*Correctorium*» da utilizzare da parte di ogni francescano alla lettura della *Summa* di Tommaso d'Aquino.

È all'interno di questo clima, forse di rivalità teologica, che si colloca il radicale contrasto sull'Immacolata Concezione. Utile sarà una breve puntualizzazione delle posizioni ufficiali assunte dai due ordini sulla questione mariana.

Sebbene è da ritenere non del tutto attendibile la notizia trasmessa da Wadding nei suoi *Annales Minorum* del 1628 che fa risalire al capitolo di Parigi del 1263 l'inserzione nel breviario francescano della festa della concezione di Maria, tuttavia sicura è la grande devozione dell'Ordine per la Madonna. E certamente l'abitudine di celebrare l'8 dicembre la festa mariana della concezione nell'Ordine Francescano si è affermata molto presto. Occorre infatti ritenere che già verso il 1319-1322 – cioè quasi subito dopo la morte di Scoto, avvenuta nel 1308 –, viene inserito nel Breviario francescano un Ufficio dell'Immacolata, dove si cantava che «*Beata et immaculata fuit Conceptio Virginis Mariae*»: la «*lex orandi*» anticipava la «*lex credendi*»³³.

la concezione di Maria così viene stabilita negli statuti di Parigi: «*Quibus positus in deliberatione per eundem procuratorem fuit deliberatum concorditer nullo reclamante, quod amodo celebraretur festum Conceptionis gloriose Virginis Marie eodem modo quo et alia festa solent celebrari, sive per modum statuti vel alias*» (H. DENIFLE, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, III, n. 1456, Parigi 1894, 297).

³² *In Sent.* II, q. 20, a. 1, Strasbourg 1501, fol. 315.

³³ Cf. T. SZABÓ, *Le festività mariane nei breviari manoscritti francescani*, in *De cultu Mariano seculi XII-XIV. Acta congressus mariologici-mariani internationalis Romae anno 1975 celebrati*, vol. II: *De quaestionibus particularibus cultum marianum attinentibus, de cultu mariano in concilio Basileensi, in liturgia et in paraliturgia*, Romae 1981, 159.

Alla liturgia si affianca l'innumerabile schiera di autori che, a partire dalla fine del XIII secolo, si schierano decisamente a favore dell'Immacolata, assumendo in modo sempre più pieno la soluzione di Scoto³⁴. Tra questi ricordiamo solo due autori: innanzitutto Pietro Aureolo con il suo *Tractatus de conceptione Marie* a cui fa seguire nel 1315 il *Repercussorium* per difendere il primo trattato³⁵ e poi Francesco di Meyronnes il quale con il suo commento al III libro delle *Sentenze* può essere considerato «il primo vero assertore di questa verità senza più nessuna incertezza o posizioni di cautela»³⁶. La decisa presa di posizione dell'Ordine in favore della concezione immacolata di Maria sarà confermata dalla totalità degli autori francescani che, a partire dalla fine della prima metà del XIV secolo, si schiereranno compattamente a favore del privilegio mariano.

La posizione dell'Ordine domenicano si oppone decisamente alla soluzione francescana e scotista. La scelta effettuata nel capitolo generale di Metz del 1313 di innalzare il pensiero di Tommaso d'Aquino a linea teologica ufficiale dell'Ordine domenicano e la sua canonizzazione qualche anno più tardi da parte della Chiesa hanno reso l'opposizione alla Immacolata Concezione da parte del grande teologo soluzione quasi obbligata per l'Ordine di San Domenico³⁷. Una festa in favore di Maria l'8 dicembre, onorata però solo «*sub nomine sanctificationis*», è stabilita nell'Ordine domenicano solo nel 1388, dopo la grave disputa innescata dal domenicano Giovanni Monzon; e nel decreto di indizione, utilizzando la visione teologica di Tommaso, è riaffermata la santificazione di Maria dopo l'animazione *in utero*.

2.3 L'indecisione nella curia romana

Nel secolo XIV non si hanno ancora espliciti e precisi documenti papali dedicati alla questione dell'Immacolata Concezione. Non è di molto fondamento la tradizione secondo la quale nel 1325 si tenne ad Avignone

³⁴ Per una presentazione dei principali autori francescani si tenga presente A. POMPEI, *L'Immacolata Concezione e i teologi francescani del sec. XIV*, in *Virgo immacolata*, VII/1, 241-269 e anche le pagine dedicate alle 38 figure di francescani da S.M. CECCHIN, *Maria Signora Santa e Immacolata*, 170-228.

³⁵ I due trattati si trovano in *Fr. Gulielmi Warrae, Fr. Ioannis Duns Scoti, Fr. Petri Aureoli questiones disputatae de Immacolata Conceptione*, Quaracchi 1904, rispettivamente alle 23-94 e 95-153.

³⁶ Secondo le parole di S. CECCHIN, *L'Immacolata Concezione*, 80 che rinvia allo studio di A. EMMEN, *Immaculata Deiparae Conceptio secundum Guillelmum de Nottungham*, in *Marianum* 5 (1943) 240.

³⁷ Per una presentazione riguardo a «La posizione dei teologi domenicani contemporanei a san Tommaso» cf. B. KOCHANIEWICZ, *L'Immacolata Concezione e la dottrina di san Tommaso d'Aquino*, in *La «scuola francescana» e l'Immacolata argentina*, 137-142.

alla presenza di Giovanni XXII una disputa, favorita dai domenicani, contro la «pia sentenza» conclusasi, contro la previsione dei frati predicatori, con la vittoria della fazione immacolatista; e a questa opinione avrebbe aderito anche il Papa che ordinò di conseguenza di celebrare la festa della concezione di Maria nella sua cappella privata di Avignone³⁸.

Nella curia romana la questione della concezione di Maria sembra avesse procurato una specie di spaccatura tra celebrazione liturgica della Concezione di Maria l'8 dicembre introdotta nella curia romana a partire dalla metà del XIV secolo³⁹ e l'assenza di una presa di posizione dogmatica esplicita in favore dell'Immacolata da parte dei papi⁴⁰.

Tuttavia si hanno diversi passaggi di omelie tenute da alcuni pontefici nelle quali ritorna la questione dell'assenza in Maria del peccato originale. Per Giovanni XXII, in un'omelia per l'Assunzione, Maria fu lavata dal peccato originale prima della sua nascita per opera dell'intera Trinità⁴¹, affermazione nella quale non è possibile determinare se il pontefice pensi alla santificazione di Maria dopo il concepimento o ad una preservazione da ogni macchia di peccato nel momento del concepimento. Altrettanto si legge in un discorso sulla Concezione di Maria fatto dal suo successore⁴², Benedetto XII (1334-1342), per il quale Maria, in quanto madre del Cristo, doveva essere totalmente libera da ogni influsso di peccato, cosa possibile solo se fu liberata dal peccato originale e di conseguenza da ogni inclinazione verso il male. Anche Clemente VI (1342-1352) in un sermone sulla Concezione di Maria, interrogandosi e rispondendo positivamente sulla liceità della festa, ritiene che la madre di Dio abbia anch'essa contratto il peccato originale per un brevissimo tempo. Sebbene si discuta sulla datazione dei sermoni, se cioè, come sembra, essi siano stati pronunciati prima della loro nomina pontificia, tuttavia risulta che la posizione della Chiesa Romana nella prima metà del XIV secolo sia di prudenza: accoglienza della festa, ma assenza di una presa di posizione esplicita sulla dottrina⁴³.

³⁸ Cf. P. STROZZI, *Controversia*, 256b e anche P. PAUWEL, *I francescani*, 100-101.

³⁹ Per lo sviluppo della festa liturgica nella curia romana cf. M. LAMY, *L'immaculée conception*, 439-443.

⁴⁰ Cf. P. DONCOEUR, *Les premières interventions du Saint Siège relatives à l'Immaculée Conception*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 8 (1907) 700.

⁴¹ «Mundavit tamen eam Dei Filius, immo etiam pater et Spiritus Sanctus, et levavit eam de luto culpae originalis antequam nasceretur» (ALVA ET ASTORGA, *Radii solis zeli seraphici*, col. 2122-2123: citato da LAMY, *L'immaculée conception*, 447).

⁴² Lamy lavora su di un manoscritto Vaticano, lat. 4006, ff. 420-425 (cf. *L'immaculée conception*, 447-448).

⁴³ Interessante la conclusione di P. Doncoeur: «Il est clair que la lumière n'était encore fai-

2.4 *L'esplosione della polemica nella seconda metà del XIV secolo: il caso di Giovanni Monzon*

La contrapposizione tra le due visioni, quella immacolatista e macolatista, ebbe un momento culminante nel caso del domenicano Giovanni Monzon. Nel 1387 a Parigi, in occasione della sua promozione a dottore in teologia, il domenicano spagnolo espose una serie di conclusioni teologiche alcune delle quali centrate sul peccato originale e sulla concezione di Maria concludendo come assolutamente contraria alla fede e alla Scrittura l'opinione teologica dell'Immacolata⁴⁴. La prima reazione fu del francescano spagnolo Giovanni Vital con il *Defensorium beatæ Mariæ Virginis*⁴⁵. L'opera trovò il consenso dell'università concorde nel condannare le posizioni del domenicano. La commissione di inchiesta ordinata dall'Università stilò un elenco di 14 errori di Giovanni Monzon tra i quali sei riguardanti la concezione di Maria, dove il domenicano riteneva fosse «*expresse contra fidem*» e «*contra Sacram Scripturam*» l'opinione che Maria non avesse contratto il peccato originale⁴⁶. Ufficialmente dunque l'Università giudicò la proposta di Giovanni di Monzon «*tanquam falsa, scandalosa et piarum aurium offensiva et presumptuose asserta*»⁴⁷.

Alla dura reazione teologica assunta dall'università di Parigi contro le posizioni antiimmacolatiste, fece seguito, per ovvia conseguenza, la risposta compatta dell'Ordine domenicano che nel 1388 si appellò all'antipapa Clemente VII presente ad Avignone. Lo scontro dunque acquistò una valenza che coinvolse ampi strati della Chiesa, obbligando l'intera compagine della cristianità ad una serrata riflessione teologica sul mistero mariano. Venne organizzata una commissione di tre cardinali di fronte alla quale si affrontarono i due gruppi. I domenicani si appoggiavano a s. Tommaso assumendo il loro teologo quale prova provata dell'impossibilità di una tale opinione mariana; ad essi si opponevano i maestri dell'università capeggiati da Pietro d'Ailly, secondo il quale, sebbene non

te en cette question mystérieuse de la Conception de Marie; Rome ne pouvait se compromettre encore, son heure n'était pas marquée» (*Premières interventions*, 715).

⁴⁴ Cf. M. GIRAUDO, *Storia della controversia del dogma dell'Immacolata*, in *Maria immacolata*, Bologna 1954, 104-106.

⁴⁵ Il testo è pubblicato da P. DE ALVA ET ASTORGA, *Monumenta antiqua seraphica pro Immaculata Conceptione Virginis Mariæ*, Bruxelles 1967, 80-190.

⁴⁶ «*Undecima propositio: Beatam Mariam Virginem et Dei genitricem non contraxisse peccatum originale est expresse contra fidem*»; «*Tertiadecima propositio: Magis est expressum contra sacram scripturam, beatam Virginem non esse conceptam in peccato originali, quam asserere ipsam fuisse simul beatam et viatricem ab instanti sue conceptionis vel sanctificationis*» (*Schedula facultatis theologiae parisiensis*, in DENIFLE (ed.), *Chartularium universitatis parisiensis*, III, n. 1559, 493-4).

⁴⁷ *Ivi*.

fosse articolo di fede che la SS. Vergine sia stata immune dal peccato originale, è uno scandalo, una mancanza di rispetto ai Santi e ai dottori che hanno sostenuto la Concezione Immacolata, di qualificare la loro opinione come contraria alla fede⁴⁸. La commissione, oltre a schierarsi per la pia sentenza, scomunicò Giovanni Monzon che, ritornato nella sua Aragona per essere difeso da quella corona, si rifiutò di comparire davanti al tribunale papale di Avignone.

La polemica teologica acquistò dunque dimensioni per così dire europee coinvolgendo non solo l'università di Parigi, ma anche il papato e diverse nazioni europee, quali la Francia e la Spagna. L'Immacolata Concezione alla fine del XIV secolo divenne un affare europeo che doveva essere in qualche modo affrontato e risolto.

3. LA DICHIARAZIONE SULL'IMMACOLATA DEL CONCILIO DI BASILEA NEL 1439

L'urgenza con cui nella Chiesa si avvertiva la questione dell'Immacolata Concezione si ripercosse nel grande concilio ecumenico tenutosi a Basilea negli anni 1431-1449⁴⁹. La violenza della discussione tra le due fazioni obbligò il concilio a mettere nell'agenda dei lavori anche la questione mariana. Tuttavia le conclusioni positive emerse dal Concilio a favore dell'essenzone di Maria dal peccato originale vennero inficiate e annullate dai travagli teologici e religiosi che dominarono l'ultima parte dell'assise ecumenica. Senza voler qui riproporre tutte le vicende che dal concilio di Costanza con la teoria del conciliarismo (1414-18) portarono al concilio di Basilea con i suoi complessi sviluppi durati quasi un ventennio⁵⁰, ricordiamo solamente la rottura avvenuta nel 1436 tra il concilio, rappresentato da un gruppo radicale di conciliaristi, e il papa Eugenio IV che spostò l'assise a Ferrara. I decreti promulgati dalla I alla XXV sessione sono riconosciuti come legittimi perché effettuati quando ancora l'assise conciliare era unita a Basilea, mentre le sessioni XXVI-XLV tenutesi a Basilea a partire dal 1437, dopo la rottura con il papa, debbono essere considerate senza valore giuridico per la Chiesa cattolica. Ed è purtroppo all'interno di questo secondo blocco di sessioni, e precisamente nel

⁴⁸ P. STROZZI, *Controversia*, 288-291.

⁴⁹ Su quanto si dirà cf. P. MARANESI, *L'inizio delle dispute, il concilio di Basilea e i documenti pontifici*, in *La «Scuola Franciscana» e l'Immacolata Concezione*, 313-394.

⁵⁰ Una breve ma efficace presentazione dei fatti è quella proposta da H. JEDIN, *Breve storia dei concili*, Brescia 1978, 95-121; più in breve e con attenzione ai risvolti per il dogma dell'Immacolata sono anche le pagine di S.M. MEO, *La dottrina e il culto dell'Immacolata Concezione nel decreto del concilio di Basilea (1439)*, in *De cultu mariano*, 99-101.

XXXVI, che nel 1439 fu emanato un decreto in favore dell'Immacolata Concezione, una decisione dunque la cui validità dogmatica è da considerare molto limitata.

Di questo evento vanno sottolineati due serie di testi: innanzitutto i trattati composti dai due fronti per sostenere le due opposte opinioni, e poi il documento promulgato dal concilio quale frutto del confronto teologico.

3.1 *Le discussioni teologiche preparatorie*

Le ampie ed aspre battaglie teologiche sul tema dell'Immacolata che infiammavano gli animi della Chiesa dalla fine del XIV secolo con l'affare Monzon, chiedevano di essere affrontate e risolte dal Concilio. Il cardinale Luigi Aleman D'Arles giudice per la fede – una delle quattro sezioni istituite dal concilio insieme a quella della pace, della riforma e degli affari comuni – aveva collocato fin dalla prima sessione del 1432 (ma i lavori non iniziarono se non verso il 1436) la questione mariana tra i problemi urgenti da affrontare nell'assise conciliare.

Si mobilitarono le due parti opposte per produrre argomenti a favore dell'una e dell'altra ipotesi. Il gruppo dei contrari era guidato dal domenicano Giovanni da Montenegro che, nel 1436, in risposta delle 16 «*Allegationes*» proposte dal francescano Pietro Porcher, compose un'ampia e articolata *Relatio, sive allegationes de Conceptione Beatae Virginis pro sua opinione de sanctificatione Virginis Mariae post contractionem originalis maculae*⁵¹. Sempre in quell'anno un canonico di Toledo, Giovanni da Segovia, fu incaricato dal cardinale Aleman di difendere l'opinione immacolatista riprendendo ed ampliando le 16 *allegationes* del francescano. Ne nacque un voluminoso trattato dal titolo *Septem allegationes et totidem avisamenta pro informatione Patrum Concilii Basileensis*⁵². Sempre su richiesta del cardinale nel 1437 il domenicano Giovanni da Torquemada, maestro del sacro palazzo, venne incaricato di esplicitare le argomentazioni contrarie alla pia sentenza, lavoro che dette vita ad un altrettanto poderoso volume intitolato *Tractatus de veritate conceptionis beatissimae Virginis pro facenda relatione coram patribus concilii Basileae*⁵³. Questi due tomi rappresentano sicuramente i più ampi trattati dedicati all'Immacolata nella disputa di quei secoli.

⁵¹ Il testo resta ancora inedito ed è conservato nella Biblioteca Vaticana, cod. vat. ott. Lat. 232, fol. 54v-122r.

⁵² La ristampa anastatica realizzata a Bruxelles nel 1965, di 541 pagine, riprende il lavoro pubblicato da Alva et Astorga sempre a Bruxelles nel 1664.

⁵³ Il testo è stato ripubblicato in fotoanastatica a Bruxelles nel 1966, con 807 pagine.

Non si tratterà qui di riprendere nel dettaglio i due volumi⁵⁴, ma quanto di evidenziare solo alcuni passaggi della discussione tra i due teologi, e in particolare si vorrà sottolineare un elemento da considerare nuovo nella discussione condotta fino ad allora, e cioè la questione dei principi ermeneutici da utilizzare nella chiarificazione della domanda teologica sulla relazione di Maria con il peccato originale.

3.1.1 Giovanni de Segovia

Tre possono essere considerati i passaggi principali dell'ampia e articolata proposta del canonico in favore dell'Immacolata.

Il primo elemento da notare è il grande valore liturgico della festa dedicata alla natività di Maria quale principio ermeneutico per chiarificare la relazione di Maria con il peccato originale. Il teologo spagnolo organizza il suo argomento su di una doppia constatazione: da una parte non si hanno testi biblici precisi e sicuri che affermino la macolatezza di Maria⁵⁵, mentre vi è una celebrazione ininterrotta del suo concepimento da considerare punto di riferimento sicuro per il discernimento di fede sul mistero di Maria. Infatti se questa festa fosse stato un errore contro la fede, la chiesa avrebbe errato per secoli⁵⁶. Dunque, come primo principio ermeneutico base per la chiarificazione del dato di fede su Maria è posto il senso liturgico con cui la Chiesa ha sempre onorato il concepimento di Maria quale evento speciale di una predilezione di Dio per la madre di suo Figlio.

A questo si aggiunge un secondo principio ermeneutico da tener presente per superare l'accusa di «*novitas*» rivolta all'Immacolata Concezione di Maria. Nello spiegare i tre passaggi del famoso asserto secondo cui «*Maria potuit praeservari ab originali peccato, decuit praeservari, debuit praeservari, ergo Deus fecit*»⁵⁷, Giovanni di Segovia introduce l'argomento del progresso della fede cattolica, partendo dal ruolo della Chiesa di aprire quanto è ancora racchiuso nelle Scritture⁵⁸. In tale lavoro di interpretazio-

⁵⁴ Per una tale analisi cf. P. MARANESI, *L'inizio delle dispute*, 320-330.

⁵⁵ Neanche il testo di Paolo in cui si afferma *Omnes in Adam peccaverunt* è sufficiente per una tale deduzione in quanto allora si giungerebbe ad equiparare Maria «*ad animam Ante-Christi, vel mahometi, aut Judae praeditoris*» (IOANNES DE SEGOVIA, *Septem allegationes*, I, 18a).

⁵⁶ Il canonico spagnolo imbastisce un sillogismo stringente: «*Si igitur contraria positio est articulus de necessitate fidei, sedes Apostolica et generalia Concilia, cum hactenus non restiterint, approbantur hunc errorem. Ex quo manifeste videtur sequi ecclesiam a pluribus iam centenariis annorum continue permansisse in errore fidei; quod dicere stultissimum foret*» (*Ivi*, 21a).

⁵⁷ Cf. *ivi*, 31-70.

⁵⁸ «*Quod ille etiam dicatur esse litteralis sensus Sacrae Scripturae, quem Spiritus sanctus pronuntiat per os ipsius Ecclesiae, itaque si ecclesia ex intentione fundans se, inducit auctoritatem Sacrae Scripturae ad aliquid probandum, ille ad quem inducitur, dicitur esse sensus auctoritatis istius*» (*ivi*, 55).

ne la Chiesa realizza un disvelamento di quanto contenuto sotto il velo del testo, infatti lo Spirito santo ha detto molto di più di quanto emerge nel senso letterale e quel di più è individuabile solo dalla Chiesa. Ed essa ha la possibilità di compiere un cammino di crescita nella verità, in quanto che, guidata dallo Spirito santo, l'autore della Scrittura, potrà purgare, illuminare e perfezionare la verità della fede⁵⁹.

Non vi è dunque una «*novitas*» assoluta nella fede sulla Immacolata Concezione, ma un disvelamento di quanto già presente nella Scrittura e progressivamente compreso dal senso di fede della Chiesa e già affermato dal senso liturgico.

Al momento biblico si aggiunge l'importante argomentazione cristologica, di origine francescana: l'incarnazione del Figlio di Dio non fu determinata dal peccato dell'uomo, ma «*ut completa esset perfectio universi*»⁶⁰. Tale piano di amore eterno, che fin da sempre ha posto nell'incarnazione del Figlio l'evento risolutivo di un atto di amore creativo, un evento ultimo nell'accadere, ma primo nell'essere stato voluto, include in sé anche la figura della vergine Maria, la creatura prevista fin dall'inizio insieme al Verbo incarnato⁶¹.

Per il Canonico di Segovia il concilio doveva occuparsi con urgenza di questo tema non per dare soddisfazione ad un'esigenza di tipo devozionale della gente o di qualche teologo, ma perché ne andava di qualcosa di essenziale per la fede della Chiesa: «*in ista materia non tam de pietate, sed de necessitate Fidei, et tamquam necessaria omnibus fidelibus ad salutem*»⁶².

3.1.2 Giovanni di Torquemada

La risposta teologica fornita dal domenicano spagnolo Giovanni di Torquemada nel dimostrare la generazione di Maria sotto la legge del peccato originale è altrettanto ampia e sistematica. Di questo lavoro, nel quale il domenicano riprende tutti i grandi temi della trattatistica contro la pia opinione, vorrei soprattutto soffermarmi sulla questione metodologica della lettura interpretativa della Sacra Scrittura risolvendo la quale si può rispondere alla domanda se «*magis pium sit credere Beatissimam virginem in originali peccato fore conceptam, quam quod non, utpote (ut dicunt) doctrinae veritatis magis consonam, et universalis humanae redemptionis pieta-*

⁵⁹ «*Ecclesia igitur potest purgari, illuminari e perfici novas veritates, intelligendo et antiquas virtutes de novo plenius ac perfectius cognoscendo*» (ivi, 56b).

⁶⁰ Ivi, 63b.

⁶¹ «*Cum beatissima Virgo substantialiter pertineat ad hoc opus incarnationis, quia est electa a Deo, ut sit Mater unigeniti Filii sui, ergo dicitur vel simul cum illo a Deo intenta et ordinata, vel saltem propinquius et priusquam omnia alia*» (ivi, 64b).

⁶² Ivi, 387b.

ti magis innixam»⁶³. L'argomentazione del Torquemada è in qualche modo parallela, ma opposta a quella già vista, del canonico di Segovia: anche in essa infatti il domenicano pone in campo l'autorità della Chiesa per affermare invece l'inamovibilità della fede cattolica.

Se è vero che la Scrittura è il fondamento assoluto di ogni verità cattolica⁶⁴, vi sono delle luci poste nel firmamento della Chiesa che servono ad illuminare la Scrittura⁶⁵. Esse sono necessarie per poter aprire i molteplici sensi della Scrittura e poter cogliere appieno lo spirito del testo, infatti: «*Argumentationis virtus non ex cortice literae, sed ex spiritu sumenda est*»⁶⁶. E il testo biblico per la sua pluriformità può essere spesso letto in diverse direzioni, nelle quali l'interprete spesso si lascia guidare più dai suoi desideri che dal vero senso del testo⁶⁷. Una tale operazione sarebbe estremamente pericolosa, perché si piegherebbe la scrittura a vantaggio di novità che non sono attestate dalla tradizione⁶⁸.

La chiave di volta risolutiva dell'indagare la fede risiede nelle autorità che confermano la Scrittura. Ne consegue che non vi può essere contraddizione e diversità tra la Scrittura e i padri. Né è possibile argomentare affermando che la verità sulla concezione di Maria sia stata celata ai santi padri per essere invece manifestata solo adesso⁶⁹. Ma tenendo presente la chiara condanna della festa della concezione di Maria da parte di san Bernardo, occorre allora constatare una contraddizione tra i padri e le novità teologiche sull'immacolata, un'opposizione che vieta di ritenere l'Immacolata Concezione una pia sentenza⁷⁰.

⁶³ *De veritate conceptionis*, I 1, 5a.

⁶⁴ «*Sacra ergo scriptura est prima, quae in omni iudicio, si certum et catholicum habendum est, principaliter et maxime consideranda et ponderanda est*» (ivi, I 1, 7b).

⁶⁵ «*Ubi iuxta Glossam, Sancti doctores veluti luminaria dicuntur a Deo in ecclesia instituti, quorum doctrina corpus illuminetur ecclesiae, et veritatis luminari omnis tenebra fugetur erroris*» (ivi, I 5, 16a).

⁶⁶ *Ivi*, I 6, 18a.

⁶⁷ «*Sunt enim multa verba in scripturis divinis quae possunt trahi ad eum sensum quem sibi unusquisque sponte praesumit; sed non oportet*» (ivi, I 6, 19a).

⁶⁸ «*Plene periculosissimum est fidelibus, contemptis sanctorum et veterum patrum expositionibus, novellas quasdam scripturarum expositiones et interpretationes accipere quas non commendat famosa veterum traditio, imo communiter contradicit, nec universalis ecclesiae certa et approbans habet auctoritas*» (ivi).

⁶⁹ Cf. *ivi*, I 7, 21a.

⁷⁰ «*Cum enim a Spiritu sancto veritatis magistero contraria rivelata esse non possunt, oportet dicere, aut sanctos patres et antiquos doctores in tanta numerositate de hac materia loquentes et dicentes Virginem benedictam originali peccato in conceptione sua obnoxiam stetisse, errasse, quod de tot et talibus sapientissimis in ecclesia luminaribus iudicare esset praesumptuosum, aut quosdam modernos et novos doctores doctrinam contrariam dogmatizantes, non ex revelatione divina fuisse locutos*» (ivi, 21b).

3.2 *Il testo conciliare*

3.2.1 *La sua formulazione*

La presa di posizione da parte del concilio a risposta delle argomentazioni apportate dalle due parti nel 1436-7 arriverà due anni dopo, nel 1439 quando nella XXXVI sessione dei suoi lavori promulgherà una definizione dogmatica in favore dell'Immacolata Concezione di Maria.

Del testo⁷¹ non occorre fare una dettagliata descrizione ed analisi⁷², ma solo delle brevi sottolineature che ne evidenzino i passaggi più significativi della formulazione dogmatica.

Il primo elemento da notare, che si ritrova nel primo paragrafo del testo, è la diretta connessione posta tra culto mariano, cioè devozione a Maria, e onore tributato a Cristo. Si è visto che nella corrente avversa all'Immacolata l'obbiezione al titolo della pia sentenza era fondata anche sulle conseguenze negative che ne derivavano per l'unicità redentiva di Cristo: esaltare Maria significava in qualche modo abbassare il Cristo. Il testo iniziale della definizione conciliare vuole ribaltare tale ipotesi. Le affermazioni onorifiche su Maria e in particolare la sua natura immacolata non solo non tolgono l'assolutezza di Cristo, ma la evidenziano e l'accrescono⁷³. Dunque, nel testo di apertura viene posta una stretta relazione teologica tra cristologia e mariologia.

Il secondo paragrafo del testo è dedicato al riassunto delle due posizioni teologiche sull'immacolata. Il documento conciliare, dunque, nasce come soluzione di una disputa che stava togliendo la pace alla Chiesa. Della prima corrente è posta in evidenza l'opinione secondo la quale la persona di Maria sia stata, almeno per un momento, sotto il peccato originale⁷⁴, così da renderla solidale alla sorte di tutti gli uomini assoggettati al peccato e bisognosi della redenzione di Cristo. Al centro dunque della soluzione vi è l'elemento redentivo dell'opera di Cristo e il bisogno radicale di tutti gli uomini, e dunque anche di Maria, di partecipare alla sua salvezza. Della seconda corrente, quella favorevole all'Immacolata, è ripresa l'impostazione di Giovanni di Segovia che poneva una predesti-

⁷¹ Cf. J.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, XXIX, Firenze 1796, 182-183.

⁷² A questo proposito si rinvia allo studio di S. MEO, *La dottrina e il culto dell'Immacolata Concezione nel decreto del concilio di Basilea (1439)*, in *De cultu Mariano*, 108-115.

⁷³ «*Nam quidquid de dignitate et sublimitate Virginis matris educitur in lucem, hoc non dubium est ad laudem et honorem Filii sui pertinere. Et qui honorificant gratiam et sanctitatem Matris, honorificant et elucidant gloriosum nomen Filii eius, qui ipsam sanctificavit et replevit gratia*» (MANSI, *Sacrorum Conciliorum*, 182).

⁷⁴ «*Quibusdam dicentibus ipsam virginem et eius animam per aliquod tempus aut instans temporis subiacuisse actualiter originali culpae*» (ivi, 183).

nazione eterna di Maria in diretta connessione alla predestinazione eterna dell'incarnazione: «*a principio creationis suae Deum ipsam diligendo gratiam eidem contulisse*». La grazia eterna, l'amore di Dio per l'umanità, giunta al suo compimento nell'incarnazione, insieme alla venuta del Figlio ha voluto da sempre un tempio puro che lo accogliesse nel tempo⁷⁵.

Terzo e centrale ambito del documento è la dichiarazione dogmatica sulla natura immacolata del concepimento di Maria esente dal peccato originale. Due considerazioni vanno fatte sul testo. Il primo aspetto riguarda la formulazione della verità mariana: «*praeveniente et operante divini numinis gratia singulari, numquam actualiter subiacuisse originali peccato; sed immunem semper fuisse ab omni originali et actuali culpa, sanctamque et immaculatam*»; se da una parte nella formula teologica adottata dal concilio si afferma esplicitamente lo stato immacolato di Maria, dall'altra, però, non si determina come tale stato di Maria sia relazionato all'opera redentrice di Cristo. Si parla infatti di grazia «*praeveniente et operante*» senza specificare se essa abbia una natura esplicitamente cristologica, cioè senza stabilire in quale dipendenza sia con l'evento di Cristo salvatore e unico principio universale di ogni atto salvifico nel quale deve essere inclusa anche Maria. La formulazione, in questo senso, sarebbe imprecisa e insufficiente⁷⁶. La seconda considerazione concerne l'obbiettivo teologico di fondo della definizione che innanzitutto vuole rispondere alla domanda se l'Immacolata Concezione sia o no una «sentenza pia». In questa prospettiva la definizione dell'Immacolata è riconosciuta «pia» e, di conseguenza, non contraria a quattro ambiti fondamentali del dato di fede: al culto ecclesiastico, alla fede cattolica, alla retta ragione e alla sacra Scrittura. Il testo conciliare dunque non introduce una nuova formulazione dogmatica, ma dichiara cattolica quella già in uso nel linguaggio teologico.

È in quest'ultimo contesto che si inserisce il passaggio finale della dichiarazione conciliare riguardante la festa liturgica celebrata l'8 dicembre in favore del concepimento di Maria. La festa non è introdotta dal concilio, ma, a conseguenza della definizione sopra data, si rinnova il permesso della sua celebrazione e la si estende a tutta la Chiesa⁷⁷. La veri-

⁷⁵ «*Aliis autem e converso dicentibus a principio creationis suae Deum ipsam diligendo gratiam eidem contulisse per quam a macula originali illam beatissimam personam liberans et prae-servans, sublimiori sanctificationis genere redemit cum fundaret eam Altissimus ipse, et ipsam fabricaret Filius Dei Patris ut esset mater eius in terris*» (ivi).

⁷⁶ È la stessa osservazione fatta da S. MEO, *La dottrina*, 113.

⁷⁷ «*Renovantes praeterae institutionem de celebranda sancta eius Conceptione, quae tam per Romanam, quam per alias Ecclesias sexto Idus Decembris antiqua et laudabili consuetudine celebratur*» (MANSI, *Sacrorum Conciliorum*, 183).

fica e la conseguenza della natura cattolica della definizione mariana si aveva nella festa liturgica la quale costituisce in qualche modo il punto di arrivo della coscienza di fede e della sua manifestazione ed enunciazione⁷⁸. In qualche modo nel testo conciliare la «*lex credendi*» e la «*lex orandi*» giungono ad una prima importante convergenza.

3.2.2 La sua validità dogmatica

Come si è già ricordato sopra, il decreto in favore dell'Immacolata Concezione venne promulgato da quella parte di padri conciliari restati a Basilea e scomunicati dal Papa Eugenio IV spostatosi a Ferrara. Quale valore dogmatico deve essere assegnato al testo mariano? La purezza dogmatica della definizione sembrerebbe inficiata dall'impurità della sorgente da cui sgorgava.

La risposta alla domanda è data da Giovanni di Torrecremata, il quale alla fine del suo trattato, datato 30 giugno 1437, aggiunge un *postscriptum* di due anni più tardi, nel quale esprime una radicale condanna del decreto conciliare⁷⁹: «*vacua et invalida sit determinatio quam in materia praefata conceptionis B. Virginis factam, quidam aiunt, post recessum meum Basilae*»⁸⁰. Infatti il decreto in favore dell'Immacolata, nato senza un reale confronto teologico tra le due opinioni, oltre a giungere ad un'affermazione dogmatica «*facta manifeste contra apertissima sanctorum patrum Ecclesiae testimonia, et contra doctrinam expressam principalium doctorum, tam divini juris quam humani*»⁸¹, è da ritenere del tutto privo di autorità dogmatica, in quanto emanato a) quando già il concilio era diventato acefalo, mancante cioè dei delegati e dei cardinali e del papa; b) non dalla Chiesa universale ma da una «*congregationem Sathanae sive ecclesiam malignantium*»; c) dopo che erano stati scomunicati quelli restati a Basilea⁸².

4. IL PAPA MARIANO E FRANCESCO SISTO IV (+ 1484)

4.1 Le dispute: la pretesa della verità

La natura teologicamente non obbligatoria del decreto di Basilea lasciò di conseguenza aperta la porta alla discussione tra le due correnti teologiche, i cui scontri non diminuirono né per frequenza né per intensità.

⁷⁸ Per l'aspetto liturgico-culturale nelle decisioni conciliari cf. C. Pozzo, *Culto mariano y «definicion» de la inmaculada en el concilio de Basilea*, in *De cultu mariano*, 87-97.

⁷⁹ Cf. IOANNES DE TURRECREMATA, *Tractatus de veritate*, 780-1.

⁸⁰ *Ivi.*

⁸¹ *Ivi.*

⁸² Cf. *ivi.*

Emblematico della durezza del dibattito tra le parti è un testo anonimo del 1475 intitolato *Della verità della Concezione* il quale si rivolge ai francescani con parole di assoluta durezza: «O prodigio stupefacente che alcuni moderni, i quali vanno a piedi nudi, pieni di vento e vuoti di sapienza, abbiano così facilmente afferrato ciò che gli antichi dottori, illustri per la loro santità e per il loro genio non hanno capito! Avvolti nelle tenebre dell'ignoranza, essi sdegnano di apprendere quale fosse intorno a questa questione il sentimento degli Apostoli, degli Evangelisti e dei santi dottori, illuminati dalla grazia divina: sviati e deliranti, essi non si accorgono che negare il peccato originale in Maria è lo stesso che negare la redenzione di lei»⁸³.

Il decreto di Basilea non costituiva dunque nessun valore per la parte avversa all'opinione sull'Immacolata, tanto che i favorevoli erano accusati di eresia ed empietà poiché sostenevano un'opinione favorita da un concilio scismatico, e contraria alla lunga tradizione della Chiesa attestata nei padri e nei teologi. Un autore di grande rilievo in questo clima di dibattito fu il domenicano Vincenzo Bandelli, divenuto più tardi anche generale dell'Ordine, il quale pubblicò due volumetti, il primo del 1475 dal titolo *Libellus recollectorius*, il secondo del 1481 intitolato *Tractatus de veritate conceptionis beatæ Mariæ Virginis*⁸⁴, dove volle raccogliere tutte le testimonianze dei padri e dei teologi contro l'Immacolata, per concludere che questa opinione era una sentenza assurda, empia, eretica e diabolica⁸⁵. La natura compilatoria è ancora più evidente nel secondo testo, dove il domenicano riunisce la testimonianza di ben 260 brevi sentenze patristiche e di teologi scolastici tutte schierate contro il titolo mariano; alla raccolta il padre Bandelli premette quattro brevi capitoli teologici sul peccato originale per concludere la necessità teologica della maculatezza di Maria anch'essa infettata dalla legge universale del peccato di Adamo⁸⁶.

La parte favorevole all'Immacolata sembrerebbe abbia risposto o si sia mossa soprattutto a livello liturgico, favorendo in particolare la diffusio-

⁸³ Il testo è riportato da P. PAUWELS, *I francescani*, 130, senza dire però da dove trae la citazione.

⁸⁴ Venezia 1554, non numerate.

⁸⁵ L'affermazione è ancora del PAUWELS, *I francescani*, 140.

⁸⁶ Riportiamo solo la conclusione della parte introduttiva dell'opuscolo: «*Ex quibus clare patet quid importet hoc quod dicimus Beatam Virginem fuisse conceptam in peccato originali, per quod nihil aliud intelligimus, nisi quod quando anima rationalis ei infusa fuit, caruit iustitia originali, quae sibi debebantur si Adam non peccasset. Sed quia sponte ipse deliquit eam sibi, et Beatæ Virgini, et omnibus aliis ab ipso seminaliter propagandis abstulit, sicut sancti asseruere doctores*» (*Tractatus de veritate*, 17).

ne della devozione mariana dell'Immacolata⁸⁷. Due testi si possono qui ricordare. Il primo costituito dall'ufficio *Immaculatae conceptionis virginis* del canonico Leonardo da Nogarolis⁸⁸. Nel testo introduttivo all'ufficio l'autore esorta il papa ad approvare il testo liturgico con parole accorate: «*iam tempus est Pater Beatissime, ipsam audi pie, benigneque te clamantem. Quid vereris?*»⁸⁹, infatti non c'è motivo di temere che l'onorare Maria sia a discapito del Figlio: «*Non deprimimus igitur Filium si matrem extollimus, quia ipsi a Filio omnia concedimus*»⁹⁰. E perché dubitare di concedere questo titolo a Maria quando anche gli infedeli sono giunti a tale verità: «*Inimicus Christiani nominis Mahomet in Alcorano originalem maculam a Christi matre excludit*»⁹¹. Nel testo liturgico proposto dal canonico il titolo mariano dell'immacolata è dato ormai come verità acquisita; infatti, in sintonia con l'antifona di apertura del «*Tota pulchra est Maria et originalis macula non est in te*»⁹², Maria è proclamata e invocata come immacolata: «*Immaculata conceptio est hodie Sanctae Mariae Virginis*», titolo ribadito nella preghiera iniziale: «*Deus qui per immaculatam Virginis conceptionem dignum Filio tuo habitaculum praeparasti, concede quaesumus...*»⁹³. Il titolo è utilizzato dunque come un dato acquisito.

Altrettanta chiarezza e precisione ricorre nel secondo testo liturgico composto dal francescano Bernardino de Bustis, un ufficio in onore di Maria concesso non solo all'Ordine dei minori, ma anche agli altri ordini e ai chierici secolari⁹⁴. L'orazione iniziale costituisce un testo emblematico, dove si chiede la protezione di Maria a chi crede nella sua Immacolata Concezione: «*Deus qui immaculata Virginem Mariam, ut digna Filii tui Mater existeret, ab omni labe peccati in Conceptione sua praeservasti, tribue quaesimus, ut qui eius innocentiae puritatem veraciter credimus, ipsam pro nobis apud te semper intercedere sentiamus*»⁹⁵.

Dunque alla disputa teologica si affianca l'elemento liturgico della celebrazione della festa, la quale sembrerebbe costituire la risposta della coscienza di fede nei confronti del mistero mariano.

⁸⁷ Su questo si tenga presente T. SZABÓ, *Le festività mariane nei breviari manoscritti francescani*, 160-165.

⁸⁸ Per il testo cf. PETRUS DE ALVA ET ASTORGA, *Armamentarium*, 49-70.

⁸⁹ *Ivi*, 51.

⁹⁰ *Ivi*, 52.

⁹¹ *Ivi*, 54.

⁹² *Ivi*, 55.

⁹³ *Ivi*, 56.

⁹⁴ Per il testo cf. *ivi*, 71-105.

⁹⁵ *Ivi*, 72.

4.2 Le bolle papali di Sisto IV: il rispetto tra le due opinioni

La grande devozione avuta dal papa francescano Sisto IV alla Madonna non si rese visibile soltanto nella dedicazione all'Immacolata Concezione della *Cappella sistina* fatta da lui edificare in Vaticano, ma soprattutto nelle tre bolle scritte per difendere il titolo mariano. Questi documenti si immettono all'interno dei due ambiti sopra incontrati, cioè quello liturgico-celebrativo e quello dogmatico-polemista, dando alla questione una risposta per così dire mediana, dove se da una parte si respinge una soluzione dogmatica definitiva ed univoca sul mistero mariano, dall'altra si favorisce il culto di Maria onorato con il titolo di Immacolata.

La prima bolla è del 27 febbraio 1476, *Cum praeclsa*⁹⁶, e con essa il papa approva l'ufficio liturgico di Leonardo di Nogarolis. Nel testo pontificio Maria è definita senza esitazione *Immaculata Virgo*⁹⁷; e i fedeli che rendono lodi e grazie «*de ipsius Immaculatae Virginis Mariae conceptione*» potranno attingere alle indulgenze e alla remissione dei peccati. Nello stabilire lo stesso valore assolutorio all'ufficio in onore della Vergine Maria composto dal maestro Leonardo, la bolla di fatto stabilisce che il giorno della festa, cioè l'8 dicembre, si recita l'«*Officium conceptionis eiusdem Virginis gloriosae*» e non l'«*Officium sanctificationis*».

Le altre due bolle sono rivolte invece alle dispute teologiche che con violenza dividevano le due fazioni. L'obbiettivo dei due testi pontifici tuttavia non era di stabilire quale fosse la verità sul mistero della concezione di Maria, ma più semplicemente di interrompere le violente accuse di eresia che le due opinioni sull'Immacolata si rivolgevano reciprocamente.

Nella prima bolla, *Grave nimis*⁹⁸, emanata nel 1481, il papa vuole affrontare e condannare due affermazioni, la prima dogmatica, la seconda liturgica, nelle quali si riteneva eretica l'opinione favorevole all'Immacolata e si affermava che la festa celebrasse la «*solam spiritualem conceptionem, seu sanctificationem eiusdem Virginis Mariae*». Coloro che affermano e predicavano queste idee, pubblicando anche dei libri a loro sostegno, vanno ritenuti un pericolo per la Chiesa, infatti «*ex quorum praedicationibus et assertionibus non levia scandala in partibus illis in mentibus Christi fidelium sunt exorta*»⁹⁹. Al centro dell'iniziativa pontificia vi erano i testi del domenicano Vincenzo Bandelli con le sue accuse di eresia rivolte all'opinione pro

⁹⁶ Per il testo cf. *ivi*, 46-48.

⁹⁷ «*Sui unigeniti habitaculum Sancti Spiritus praeparatione constituit, ex qua carnem nostrae mortalitatis pro redemptione populi sui assumeret, et Immaculata Virgo post partum nihilminus remaneret*» (*ivi*, 46).

⁹⁸ Per il testo, cf. *ivi*, 106-9.

⁹⁹ *Ivi*, 106.

immacolata. La soluzione avanzata dal papa nella bolla, sotto pena di scomunica, però non era tanto di condannare l'opinione contraria all'immacolata affermando la verità dogmatica della definizione della preservazione di Maria dal contagio del peccato originale, ma quanto di vietare la discussione tra i due gruppi e le conseguenti mutue accuse di eresia¹⁰⁰. Sisto IV assunse e ordinò la soluzione del silenzio e del rispetto reciproco perché la questione non era stata risolta dalla Chiesa.

Quest'ultimo elemento venne soprattutto accentuato nella seconda bolla nella quale il papa, solo due anni dopo, il 4 settembre del 1483, riprende non solo lo stesso titolo *Grave nimis*, ma anche in gran parte la stessa formulazione della precedente, che era stata giudicata priva di forza giuridica in quanto non inserita nel *Corpus juris*. In essa oltre a ribadire la condanna contro le accuse di eresia che i due gruppi reciprocamente si lanciavano, il papa esortava rispetto reciproco dandone il motivo di fondo: esse avevano mutua cittadinanza e paralleli diritti «*cum id nondum sit a Romana Ecclesia et apostolica sede decisum*»¹⁰¹. Nessuna delle due poteva arrogarsi il diritto della verità, ma ambedue dovevano essere definite «*opiniones*» fino a quando la Chiesa non avesse proclamato quale delle due corrispondesse alla verità della fede.

La soluzione dunque trovata dal papa era mantenere ferma la natura di questione teologica aperta: le due opinioni restavano paritarie e ambedue legittime. Nello stesso tempo si dava la possibilità a livello liturgico di esprimere la fede nell'Immacolata concedendo uffici e liturgie che ne celebravano le lodi. L'incertezza teologica era in qualche modo supplita dalla liturgia che depondeva a favore dell'Immacolata.

Il concilio di Trento non vuole affrontare la questione mariana; nel decreto sul peccato originale espressamente esclude dalla trattazione la domanda sull'immacolata concezione di Maria, ma rimanda semplicemente alle bolle di Sisto IV¹⁰² come soluzione sospesa rinviandola ad un tempo in cui la Chiesa avrebbe avuto la serenità e la forza di proclamare come verità di fede quanto già celebrava nella liturgia.

¹⁰⁰ Cf. *ivi*, 107

¹⁰¹ *Ivi*, 111.

¹⁰² «*Declarat tamen hec ipsa sancta Synodus, non esse suae intentionis comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, Beatam et Immaculatam Virginem Mariam Dei Genitricem: sed observandas esse constitutiones foelicis recordationis Sixti Papae Quarti sub poenis in eius constitutionibus contentis, quas innovat*» (DS 1512).

5. BREVE CONCLUSIONE

In sintesi si potrebbe osservare che nei primi tre secoli di storia del dogma mariano esista una specie di spaccatura nella coscienza di fede della Chiesa tra il momento dogmatico sull'Immacolata e la sua celebrazione liturgica, una spaccatura cioè tra la «*lex credendi*» e la «*lex celebrandi*» nella Chiesa. A livello dogmatico, dopo un tentativo di definizione effettuato dal concilio di Basilea, i documenti pontifici hanno concordemente ripetuto che le due opinioni sulla concezione «maculata» o «immacolata» di Maria erano ambedue legittime perché non vi era stata una presa di posizione precisa e definitiva, né sembrava giunto ancora il momento per una tale chiarezza dogmatica. A livello liturgico invece il permesso e il favore accordato alla festa della concezione di Maria, onorata sempre con il titolo di immacolata, rivelano un'implicita adesione di tipo devozionale e celebrativo al mistero mariano. Dunque, nei tre secoli da noi presi in esame si è notato una specie di divergenza tra dogma e liturgia: mentre la Chiesa ha sempre limitato o impedito le dispute teologiche sul mistero dell'Immacolata Concezione, non ha mai condannato l'adesione liturgico-celebrativa dei cristiani e dei devoti. Ad una riflessione teologica bloccata e sospesa dall'incapacità di giungere ad una definizione precisa e unitaria, rispondeva la coscienza liturgica che ha sempre onorato Maria con il titolo di Immacolata. Ad una mancanza di riconoscimento teologico-razionale, suppliva l'adesione di fede dei cristiani che in qualche modo preparavano e anticipavano quanto affermerà la Chiesa solo tre secoli più tardi.