

La maternità divina di Maria nei concili ecumenici di Efeso e Calcedonia

(Sabati mariani: 5 marzo 2011, Basilica di s. Maria in Via Lata, Via del Corso 306 - ROMA)

1) Introduzione

La Costituzione dogmatica *Dei Verbum* al n. 8 afferma che la «la Chiesa nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede». Ora la Chiesa ha sempre creduto che Maria, come madre di Cristo, ci immette nel mistero divino ed ha un profondo legame col Figlio, persona allo stesso tempo divina e umana. Essa la contempla come figura materna e solidale con tutta l'umanità, inserita nella storia della salvezza, come colei che ha accettato di essere madre del salvatore, come modello di fede e di obbedienza, testimone privilegiata della vita del Figlio e sua "perfetta discepola".

La Chiesa ha considerato Maria come sicura garanzia che il Figlio, - che da lei aveva assunto la natura umana -, era allo stesso tempo Dio, generato eternamente dal Padre: dunque ella poteva essere chiamata e venerata come "Madre di Dio", in quanto ha dato l'umanità ad una persona divina.

La tradizione della Chiesa, animata dallo Spirito, ha approfondito ed esplicitato il dato biblico; lo ha espresso anche con categorie e concetti teologici adeguati al tempo, progredendo nella comprensione della verità nel corso della storia. Pur nelle legittime divergenze di scuola e di impostazioni filosofiche, la Chiesa ha interpretato la Scrittura in modo da introdurre i fedeli «a tutta intera la verità e in essi fa risiedere la parola di Cristo in tutta la sua ricchezza» (cf Col 3,16 e *Dei Verbum* 8).

Nel passaggio dal dato biblico alla tradizione patristica, si chiarisce maggiormente per mezzo del dogma, l'annuncio cristiano, reinterpreandolo - in modo autentico - in nuovi ambienti e in nuove situazioni, inculturando correttamente la fede e allo stesso tempo confutando le eresie che sorgevano.

In particolare i concili ecumenici hanno fissato i simboli di fede ed hanno indicato un percorso sicuro nello sviluppo della dottrina cristiana, soprattutto in riferimento alla cristologia (e conseguentemente alla mariologia).

Le definizioni dogmatiche dei primi concili ecumenici sono fondate e saldamente ancorate alla Sacra Scrittura, ed essendo espresse in un linguaggio umano e in un particolare ambiente storico e teologico, necessitano di una adeguata metodologia di interpretazione (ermeneutica), dal punto di vista sia linguistico sia storico.

Dal punto di vista linguistico esse ripresentano il messaggio biblico, espresso in modo piuttosto evocativo e narrativo, in una enunciazione teologica, proposta in modo tecnico dogmatico: sono dunque «un autoritativo appello alla fede nel mistero espresso dalla formula».¹

Dal punto di vista storico, esse sono inserite in un continuo processo di assimilazione alla verità, attuata in modi, categorie e luoghi diversi lungo il corso della storia. È necessario dunque tenere conto di una legittima diversità nel comprendere e nell'esprimere la stessa verità, che deve essere fedele alla parola di Dio, accettata dalla comunità ecclesiale e conforme alla missione della Chiesa.

Infine occorre tenere presenti alcuni principi ermeneutici fondamentali. Anzitutto sono necessarie una diligente analisi storico-filologica per capire il significato esatto della formula conciliare; la collocazione nell'ambiente in cui è sorta l'eresia, a cui in modo speci-

¹ Cf A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Dehoniane, Bologna 1988, 154 [ed. ampliata 1999].

fico vuole rispondere la definizione conciliare e infine la comprensione più profonda del mistero, non solo nella prospettiva del passato, ma anche nella proiezione verso il futuro: si colgono così le virtualità e gli sviluppi del mistero e della verità divina che si incarna continuamente in nuovi contesti esistenziali.

I dogmi dunque «sono un momento d'incontro fra il divino e l'umano, proclamano avvenimenti di salvezza, rimandano all'amore di Dio e ai suoi interventi nella storia umana. (...) sono al servizio della fede autentica, aprono al mistero di Dio, promuovono un processo di ulteriori riflessioni e stimolano la pietà e la devozione della comunità cristiana».²

2. Importanza del dogma della maternità divina di Maria

Il concilio Vaticano II nella costituzione dogmatica *Lumen Gentium* 53, afferma che «la Vergine Maria (...) è riconosciuta e onorata come vera Madre di Dio e del Redentore. Redenta in modo eminente in vista dei meriti del Figlio suo e a lui unita da uno stretto e indissolubile vincolo, è insignita del sommo ufficio e dignità di madre del Figlio di Dio, ed è perciò figlia prediletta del Padre e tempio dello Spirito Santo; per il quale dono di grazia eccezionale precede di gran lunga tutte le altre creature, celesti e terrestri».

Il titolo di "madre di Dio" (in greco "*Theotokos*", in latino "*Dei genitrix*") è il titolo più importante e il principio fondamentale della mariologia.³ Esso è ovviamente congiunto al dogma cristologico dell'unione ipostatica: nella persona divina di Cristo sono strettamente unite la natura umana e la natura divina. Maria è Madre di Dio non in quanto dia origine alla divinità, ma in quanto il termine della generazione è il Figlio di Dio.

La maternità, in quanto tale non è riferita alla natura, ma alla persona: ogni madre partorisce una persona, non una natura. Quindi se Maria partorisce la persona divina del Verbo che assume la natura umana, può essere veramente detta "Madre di Dio",⁴ perché il Figlio di Dio ha assunto da lei il corpo umano.

3. La maternità divina nei Padri della Chiesa prima del concilio di Efeso

Per comprendere la maternità divina, occorre riflettere sui dati biblici che collegavano il ruolo di Maria con la persona divina di Gesù Cristo. Uno dei brani più espressivi era quello di Paolo: «quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna» (Gal 4,4): dunque il Figlio di Dio, che ha già in sé la divinità, assume anche l'umanità nascendo da una donna; con l'incarnazione egli è allo stesso tempo Dio e uomo. Inoltre anche i vangeli evidenziano che il Figlio concepito da Maria è anche una persona divina: è il Figlio dell'Altissimo (cf Lc 1,32); è il santo, chiamato Figlio di Dio (cf Lc 1,35); è il Signore ("*Kyrios*" divino: cf Lc 1,43); è l'Emanuele, il Dio con noi (cf Mt 1,23); è colui che salva il popolo dai peccati (cf Mt 1,21): un'azione che è propria di Dio. Maria quindi è la "nuova tenda" che accoglie il santo dei Santi (cf il parallelismo tra Lc 1,35 ed Es 40, 34-35), la "nuova arca" (cf Lc 1,39-44.56), la "Madre del Signore" (cf Lc 1,43).

Fondandosi dunque su questi e altri dati biblici, i Padri hanno gradualmente evidenziato la maternità divina di Maria, fissandola poi solennemente nel dogma ad Efeso nel 431.

² Mi permetto di rimandare a M. MARITANO, *Maria nel cuore della parola custodita dalla Tradizione vivente della Chiesa: i dogmi "mariani"*, in E. TONIOLO (a cura di), *Maria nel cuore della parola di Dio donata, accolta, trasmessa*. («Fine d'anno con Maria» 29) [= Atti del 29° convegno mariano "Fine d'anno con Maria", Teresianum, Roma 28-30 dicembre 2008], Ed. Centro di Cultura Mariana «Maria madre della Chiesa», Roma 2009, 147.

³ Cf. M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, Eupress FTL, Lugano 2008, trad. ital., 103-108 e 122.

⁴ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theol.* III, q. 35 a. 4, cf anche ID., *Compendium Theologiae*, cap. 222.

La maternità di Maria era sottolineata dai Padri della Chiesa che contrastavano gli eretici doceti e gnostici, che negavano la vera umanità di Cristo. Per i doceti, Cristo non sarebbe veramente nato da Maria, avrebbe assunto solo una carne apparente e sarebbe morto solo in apparenza. Per gli gnostici (soprattutto Apelle e Valentino), Cristo sarebbe passato attraverso il grembo di Maria come l'acqua in un canale, senza assumere vera carne dalla madre, ma portando con sé un corpo celeste.⁵

Contro i doceti, tra i primi Padri, Ignazio di Antiochia († c. 110),⁶ presenta Maria come vera madre del Cristo, avendolo concepito e dato alla luce, e afferma realisticamente che «il Cristo fu portato in grembo da Maria secondo l'economia di Dio, da seme di David, ma da Spirito santo»⁷ e quindi il Signore «realmente è della stirpe di David secondo la carne, figlio di Dio secondo volontà e potenza di Dio, che realmente è stato generato da vergine».⁸ Cristo è nato sia «da Maria» sia da «Dio»,⁹ dunque è vero Dio e vero uomo.

Contro gli gnostici Ireneo († c. 200),¹⁰ dichiara che «sbagliano coloro che dicono che il Cristo non ha ricevuto nulla dalla Vergine»,¹¹ inoltre ribadisce: «Gesù, nato da Maria, era

⁵ M. TARDIEU, «Comme à travers un tuyau». *Quelques remarques sur le mythe valentinien de la chair céleste du Christ*, in B. BARC (ed.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi* (Québec, 22-25 août 1978) (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section Études 1) Presses de l'Université Laval, Québec/Louvain 1981, 151-177.

⁶ Tra gli studi sul pensiero mariano di Ignazio, cf A.M. CECCHIN, *Maria nell'«economia di Dio» secondo Ignazio di Antiochia*, in «*Marianum*» 14 (1952) 373-383; A. GILA - G. GRINZA, *La Vergine nelle lettere di s. Ignazio di Antiochia*, Centro di studi mariologico-ecumenici s. Maria di Superga-Torino, Torino 1968; J.A. DE ALDAMA, *María en la patrística de los siglos I y II*, (Biblioteca de Autores Cristianos 300), Ed. Católica, Madrid passim; G. ROCCA, *La perpetua Verginità di Maria nelle lettere di S. Ignazio di Antiochia*, in «*Ephemerides Mariologicae*» 25 (1975) 397-414; F. BERGAMELLI, *Maria nelle lettere di Ignazio di Antiochia*, in F. BERGAMELLI - M. CIMOSA (edd.), *Virgo Fidelis*. Miscellanea di studi mariani in onore di Don D. Bertetto, LAS, Roma 1988, 145-174; ID., «*La verginità di Maria*» nelle lettere di Ignazio di Antiochia, in «*Salesianum*» 50 (1988) 307-320 [pubblicato anche in E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica XXI*, Peeters, Leuven 1989, 32-41]; ID., *Caratteristiche e originalità della confessione di fede mariana in Ignazio di Antiochia*, in S. FELICI (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, LAS, Roma 1989, 65-78; G. SÖLL, *Ignatius von Antiochien*, in R. BAÜMER - L. SCHEFFCZYK (hrsg.), *Marienlexikon* 3 (1991) 148; F. BERGAMELLI, *La verginità di Maria nelle lettere di Ignazio di Antiochia*, in «*Theotokos*» 9 (2001) 311-327.

⁷ Cf IGNAZIO, *Ephes.* 18,2 (Sources Chrétiennes [= Sch] 10^{bis}) Cerf, Paris 1945 [2007⁴] 72-74.

⁸ IGNAZIO, *Smyrn.* 1,1 (Sch 10^{bis}, 132).

⁹ Cf ID., *Ephes.* 7,2 (Sch 10^{bis}, 64).

¹⁰ Per alcuni tra i tanti studi sul pensiero mariano di Ireneo, cf G. JOUASSARD, «*Le Premier-né de la Vierge*» chez Saint Irénée et Saint Hippolyte, in *Revue des Sciences Religieuses* 12 (1932) 509-532; ID., *La théologie mariale de Saint Irénée*, in AA.VV., *L'Immaculée Conception. Congrès Mariales Nationaux*. VII Congrès, Lyon 1954; ID., *Amorces chez saint Irénée pour la doctrine de la maternité spirituelle de la Sainte Vierge*, in *Nouvelle Revue Mariale* 2 (1955) 217-232; D. UNGER, *S. Irenaei Lugdunensis episcopi doctrina de Maria Virgine Matre, socia Iesu Christi Filii sui, ad opus recapitulationis*, in AA.VV., *Maria et Ecclesia ad Christi Redemptionem*. IV. *Acta Congressus Internationalis Mariologici-Mariani, in civitate Lourdes Anno MCMLVIII celebrati*, PAMI, Romae 1959, 67-140; J. PLAGNIEUX, *La doctrine mariale de S. Irénée*, in *Revue des Sciences Religieuses* 44 (1969) 179-189; A. ORBE, *Errores de los ebionitas (Análisis de Ireneo, Adversus haereses V,1,3)*, in *Marianum* 41 (1979) 147-170; L. MENVIELLE, *Marie, mère de vie. Approches du mystère marial à partir d'Irénée de Lyon*, Ed. Du Carmel, Paris 1986; A. ORBE, *La "recirculación" de la Virgen María en San Ireneo (Adv. Haer. II,22,4,71)*, in S. FELICI (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, 101-120; ID., *La Virgen María, abogada de la virgen Eva (En torno a S. Ireneo, Adv. haer. V,19,1)*, in *Gregorianum* 63 (1982) 453-506; G. BAVAUD, *Saint Irénée, docteur de l'Immaculée Conception de Marie*, in I. CALA-BUIG (ed.), *Virgo Liber Verbi*. Miscellanea di studi in onore di p. G.M. Besutti, Ed. Marianum, Roma 1991, 121-131; A. VICIANO, *Irenäus von Lyon*, in *Marienlexikon* 3 (1991) 313-314; J.M. CANAL, *María, nueva Eva en Justino, Ireneo, Tertuliano y Agustín*, in *Ephemerides Mariologicae* 45 (1996) 41-60; A. LANGELLA, *María e l'Antico Testamento in Giustino e Ireneo*, in *Asprenas* 44 (1997) 195-218; F.R. POLANCO, *La Mariologia di Sant'Ireneo*, in *Theotokos* 9 (2001) 359-400; M.C. STEENBERG, *The Role of Mary as Co-recapitulator in St. Irenaeus of Lyons*, in *Vigiliae Christianae* 58 (2004) 117-137.

¹¹ Cf IRENEO, *Adv. haer.* III,22,1 (Sch 211) Cerf, Paris 2002, 430.

Cristo, il Figlio di Dio in persona».¹² Più tardi Cirillo di Gerusalemme († c. 387) rafforza l'idea di Ireneo: l'incarnazione del Verbo «non avvenne in modo apparente o fantastico, ma in modo reale. Non passò attraverso la Vergine, come si passerebbe attraverso un canale, ma prese veramente carne da lei e da lei fu veramente allattato, mangiando realmente come noi e come noi realmente bevendo».¹³

Anche in uno schema di anafora liturgica tramandataci da Ippolito agli inizi del III secolo, Maria è ricordata come madre di Cristo, Verbo di Dio. Recita l'anafora, rivolgendosi a Dio Padre: «Lo [= il Verbo] hai mandato dal cielo nel grembo di una vergine. Dimorando nel seno, prese carne e si mostrò a te come Figlio, nato da Spirito Santo e da vergine».¹⁴ Anche in un altro passo Ippolito dirà che Maria plasma nel suo seno, «come primogenito uomo... il Verbo primogenito di Dio».¹⁵

Il grande esegeta e teologo alessandrino Origene († c. 254),¹⁶ secondo lo storico Socrate, avrebbe esposto i motivi per cui Maria era detta *Theotokos*,¹⁷ ma purtroppo il passo non ci è stato tramandato nella traduzione latina di Rufino (*Comm. in Rom.* I). Certamente egli riconosce che Maria è madre del «il figlio di Dio fatto carne»,¹⁸ sia perché, come donna, con «un parto divino», «ha partorito Cristo».¹⁹

¹² ID., *Adv. haer.*, III,16,4 (SCh 211, 302); cf anche *ibid.* III,12,7 e III,16,2.5 e *Demotr.* 36 e 40.

¹³ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catech.* 4,9 (Patrologia Graeca [PG] 33, 465B-468A). Cf anche *ibid.* 10,19 (PG 33, 685A) per il titolo *Theotokos*.

¹⁴ Cf IPPOLITO, *Trad. Apost.* 4 (SCh 11) Cerf, Paris 1968 [2007²] 48-50.

¹⁵ IPPOLITO, *Su Elcana ed Anna*, framm. 2, ed. H. ACHELIS, *Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften* (Griechischen Christlichen Schriftsteller [= GCS] I,2) Akademie Verlag, Leipzig 1897, 121.

¹⁶ Per la mariologia di Origene, tra i molti studi, in ordine cronologico, segnalò: C. VAGAGGINI, *Maria nelle opere di Origene* (Orientalia Christiana Analecta CXXXI), Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1942, 175-220; H. CROUZEL, *La théologie mariale d'Origène*, in *Origène. Homélie sur Luc*, edd. H. CROUZEL - F. FOURNIER - P. PÉRICHON (SCh 87), Cerf, Paris 1962 [SCh 87^{bis}, 1998²], *Introduction*, 11-64, [trad. ital.: *La mariologia di Origene*, Edizioni Patristiche, Milano 1968]; H. CROUZEL, *Marie modèle du spirituel et de l'apôtre selon Origène*, in *Bulletin des Études Mariales* 19 (1962) 9-25; E. PERETTO, *La lettura origeniana di Lc 2,41-52*, in *Marianum* 37 (1975) 336-337; ID., *Origene: l'esegesi biblica nelle Omelie XV. XVI. XVII sul Vangelo di Luca*, in *Marianum* 39 (1977) 397-411; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani* (Academia Mariana Salesiana 15), LAS, Roma 1981, 87-91; I. GARGANO, *Maria madre e vergine in alcuni spunti di Origene*, in *Parola Spirito e Vita* 6 (1986) 198-210; E. TONIOLO, s.v. *Padri della Chiesa. I.10. Origene*, in S. DE FIORES - S. MEO (a cura di), *Nuovo Dizionario di Mariologia* [= *NDM*], Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1986, [1996⁴] 947-949; F. COCCHINI, *Maria in Origene. Osservazioni storico-dottrinali*, in S. FELICI (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, (Biblioteca di Scienze Religiose 88), LAS, Roma 1989, 133-140; E. PERETTO, *Mariologia patristica*, in A. QUACQUARELLI (a cura di), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Città Nuova, Roma 1989, 718-721; L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei Padri* (Alma Mater 5), Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1991, 70-81; W. GESSEL, s.v. *Origenes*, in *Marienlexikon* 5 (1993) 22-23; E. NORELLI, *La tradizione sulla nascita di Gesù nell'Alethes Logos di Celso*, in L. PERRONE (ed.), *Discorsi di verità. Paganesimo, Giudaismo e Cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1998, 133-166; C. GIANOTTO, s.v. *Maria*, in A. MONACI CASTAGNO (ed.), *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma 2000, 263-266; E. PERETTO, *Percorsi mariologici, Percorsi mariologici nell'antica letteratura cristiana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, 36-40; R. SCOGNAMIGLIO, *La fisionomia «teologica» di Maria. Maternità e verginità*, in *Theotokos* 10 (2002) 53-69.

¹⁷ Lo storico Socrate, evidenziando l'errore di Nestorio che rifiuta a Maria il titolo *Theotokos*, afferma che in Cristo «non ci sono due esseri, ma un essere solo», poi continua: «Ragionando in questo modo gli antichi non hanno esitato a chiamare Maria *Theotókos*... Anche Origene, nel primo volume delle sue interpretazioni sulla lettera ai Romani dell'apostolo, ha esaminato ampiamente come ella è detta *Theotókos*»: *Storia ecclesiastica* 7,32,17 (SCh 506) Cerf, Paris 2006, 118. Lo stesso titolo *Theotókos* compare anche in un altro frammento origeniano: *Selec. in Deut.* 22,23 (PG 12, 813C).

¹⁸ Cf ID., *Hom. Lc.* fragm. 36 [= fragm. 56 Rauer] (SCh 87², 488).

¹⁹ Cf ID., *Hom. Lc.*, fragm. 20 [= fragm. 32 Rauer] (SCh 87², 478).

La più antica preghiera mariana, il *Sub tuum presidium*,²⁰ a noi tramandata da un papiro egiziano, scritto in greco tra la metà e la fine del III secolo, invoca Maria come *Theotokos* (in latino tradotto poi con *Dei Genitrix*): il devoto popolo cristiano riconosce dunque la maternità divina e, confidando in questa peculiare prerogativa di Maria, esprime tutta la sua fiducia di essere protetto nell'ora del pericolo.

Il termine *Theotokos* era utilizzato anche nell'ambiente alessandrino²¹ già fin dal II secolo per indicare la "madre divina" (*meter theion*), come colei che aveva dato la divinità agli dei. I cristiani invece, pur utilizzando tale titolo (*Theotokos*), non lo intendevano ovviamente in tale senso, ma come colei che ha dato la natura umana ad una persona divina.

Nel 320 troviamo un'importante e incontestabile testimonianza del titolo *Theotokos* negli scritti di Alessandro vescovo di Alessandria, che - confutando l'eresia ariana - in una lettera scrive ad un altro vescovo (Alessandro di Costantinopoli): «Il nostro Signore Gesù Cristo ha ricevuto veramente e non in apparenza un corpo dalla *Theotokos* Maria»: ²² sembra dunque che sia un titolo usuale nella chiesa alessandrina (si vedano delle tracce anche in Pierio e Pietro Alessandrino²³) e sarà ripreso nel 324/5 dal sinodo di Antiochia contro Ario: «Il Figlio di Dio, il Verbo, è nato dalla *Theotokos* Maria e si è fatto carne». ²⁴

²⁰ Il papiro (di proprietà della John Ryland Library) fu scoperto nel 1917 da C. Roberts ed edito nel 1938. Sul testo cf F. MERCENIER, *L'Antienne mariale grecque la plus ancienne*, in *Le Muséon* 52 (1939) 229-233; ID., *La plus ancienne prière à la Vierge*, in *Les questions liturgiques et paroissiales* 25 (1940) 33-36; O. STEGMÜLLER, *Sub Tuum praesidium. Bemerkungen zur ältesten Überlieferung*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 74 (1952) 76-82; I. CECCHETTI, «*Sub tuum praesidium*», in *Enciclopedia Cattolica*, XI, Città del Vaticano 1953, 1468-1472; G. GIAMBERARDINI, *Il Sub tuum praesidium e il titolo Theotokos nella tradizione egiziana*, in *Marianum* 31 (1969) 324-362; ID., *Il culto mariano in Egitto*. Vol. I. *Sec. I-VI*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1975², 69-122, particolarmente pp. 96ss; R. IACOANGELI, «*Sub tuum praesidium*». *La più antica preghiera mariana: filologia e fede*, in S. FELICI (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, 207-240; A.M. TRIACCA, «*Sub tuum praesidium*»: *nella «lex orandi» un'anticipata presenza della «lex credendi»*. *La «teotologia» precede la «mariologia»?*, in S. FELICI (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, 183-205; T. MAAS-EWERD, *Sub tuum praesidium*, in *Marienlexikon* 6 (1994) 327s.; S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori. Storia culturale della mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 138s. Un'eco di questa supplica è presente nel *Psalmus responsorius* del IV secolo: cf E. PERETTO, «*Psalmus responsorius*». *Un inno alla Vergine Maria in un papiro del IV secolo*, in *Marianum* 29 (1967) 255-265, il quale commenta quest'inno pubblicato da R. ROCA-PUIG, *Himne a la Verge Maria: "Psalmus Responsorius" - Papir Llatí del segle IV*, Asociacion De Bibliofilos De Barcelona, Barcelona 1965.

²¹ Cf G. GIAMBERARDINI, *Il culto mariano in Egitto*, 111-112; E. TONIOLO, *Theotokos*, in E.G. FARRUGIA (ed.), *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2000, 766-767; E. PERETTO, *Theotokos*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. III, ed. Marietti, Genova/Milano 2008, 5346-47. Cf anche R. LAURENTIN, *Court traité sur la Vierge Marie*, P. Lethielleux, Paris 1959, 170-171: Note annexe 3. *Les origines du titre de "Theotokos"*; G.W.H. LAMPE (ed.), *Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1961, s.v. *Theotokos*. È significativo il rimprovero fatto da Giuliano l'Apostata ai cristiani verso il 360 e citato da CIRILLO ALESSANDRINO, *Adv. Iulianum VIII*: «Voi non cessate di chiamare Maria *Theotókon*» (PG 76, 901C); e ancora: «Come fate a chiamare *Theotókon* la Vergine?» (*ibid.*, 924D).

²² ALESSANDRO DI ALESSANDRIA, *Ep. ad Alex. Const.* 12 (PG 18, 568CD), citato da TEODORETO DI CIRRO, *Hist. Eccl.* I,4,54 (SCh 501) Cerf, Paris 2006, 184.

²³ Per Pierio e Pietro Alessandrino cf. in H.-G. OPITZ, *Athanasius Werke*. III,1. *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318-328*, De Gruyter, Berlin 1934, 28. Per studi sull'argomento, cf J. MANZANO, *Algunas consideraciones sobre el culto mariano antes del Concilio de Efeso*, in AA.VV., *De primordiis cultus mariani. Acta congressus mariologici-mariani in Lusitania anno 1967 celebrati*. Vol. II. *De fundamentis scripturistics et dogmatico-liturgicis cultus mariani*, PAMI, Romae 1970, 295-326; M. STAROWIEYSKI, *Le titre "Theotokos" avant le concile d'Ephése*, in E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica XIX*, Peeters, Leuven 1989, 236-242, [egli afferma a p. 238 che prima del concilio di Efeso del 431, si trovano circa una settantina di testi ove compare il titolo *Theotokos* dato a Maria]; L.F. MATEO SECO, *Envió Dios a su hijo, nacido de mujer» (Gálatas 4,4-5 en el pensamiento patristico anterior al Concilio de Efeso)*, in *Scripta Theologica* 32 (2000) 13-46; ID.,

Il concilio ecumenico di Nicea del 325 contro gli ariani che negavano al divinità di Cristo richiama implicitamente la funzione materna di Maria dichiarando che «[Gesù Cristo, figlio di Dio] per noi uomini e per la nostra salvezza è disceso, si è incarnato, si è fatto uomo...».²⁵

Altri Padri tra Nicea ed Efeso approfondiscono il ruolo di Maria nel piano di salvezza, in quanto madre di Cristo. Atanasio richiama una dozzina di volte il titolo *Theotokos* (più in senso devozionale che teologico) e dichiara che nessun cristiano può dubitare che «il Signore nato da Maria è Figlio di Dio per sostanza e natura».²⁶ Sono soprattutto i Padri cappadoci che fanno risaltare l'importanza e il valore della maternità divina di Maria nel contesto trinitario e cristologico.

Per Basilio di Cesarea († 379),²⁷ Maria è «madre di Dio» (*theotókos*²⁸), e ha dato al Figlio una «carne portatrice di Dio».²⁹ Per Gregorio di Nazianzo († 390),³⁰ il titolo *Theoto-*

Der Titel "Gottesmutter" in der Theologie der Kirchenväter vor dem Konzil von Ephesus, in *Sedes Sapientiae* 8 (2004) 5-36 (übersetzt von J. Stöhr).

²⁴ Cf in L. ABRAMOVSKI, *Die Synode von Antiochien 324/25 und ihre Symbol*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 86 (1975) 357; cf anche *ivi* pp. 356-366; e in H.-G. OPITZ, *Athanasius Werke*. III,1,1, De Gruyter, Berlin-Leipzig 1935, pag. 39; cf anche G.L. MÜLLER, s.v. *Gottesmutter*, in *Marienlexikon* 2 (1989) 684.

²⁵ Cf il testo in G. ALBERIGO et alii (edd.), *Concilliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio critica*. I. *The oecumenical Councils from Nicaea I to Nicaea II (325-787)* [= COGD, I], Brepols, Turnhout 2006, 19. Cf anche varie testimonianze su questo simbolo di fede in G.L. DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, Herder, Roma 1967. Cf. anche I. ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople*, (Histoire des conciles œcuméniques 1), I, Éditions de l'Orante, Paris 1963, 69-92 [trad. ital.: *Nicea e Costantinopoli*, (Storia dei Concili Ecumenici 1) Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994]; J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds*, Longmans, London rist. 1979 [2006], 205-230; L.H. WESTRA, *The Apostle's Creed: Origin History and Some Early Commentaries*, Brepols, Turnhout 2002.

²⁶ ATANASIO, *Ep. ad Epict.* 2 (PG 26, 1053B); cf anche l'ed. critica di G. LUDWIG, *Athanasii Epistula ad Epictetum*, Typis H. Pohle, Jenae 1991, 5¹¹⁻¹³).

²⁷ Sul pensiero mariologico di Basilio cf. G. SÖLL, *Die Mariologie der Kappadozier im Lichte der Dogmengeschichte*, in *Theologische Quartalschrift* 131 (1951) 163-188, 288-319, 426-457; S. FEDNYIAK, *Mariologia apud Patres Orientales (Basilius M., Gregorium Naz., Gregorium Nys.)*, apud Curiam gen. Ord. Basiliani, Romae 1958; W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung*, Reinhardt, München / Basel 1963, 90-95; H.C. GRAEF, *Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung*, Herder, Freiburg im Br. 1964, 64-69; Th. KOEHLER, *Maria nei primi secoli* (Collana mariana Fons signatus 10), Centro Mariano Chaminade, Vercelli 1971, 58-63; *I grandi vescovi di Cappadocia nel IV secolo*; R. WEIJENBORG, *Autour de quelques textes de Saint Basile*, in *Ephemerides mariologicae* 25 (1975) 381-395; L. GAMBERO, *La Madonna negli scritti di Basilio di Cesarea*, in *Mater Ecclesiae* 15 (1979) 37-45; G. GHARIB, *Basilio "devoto" di Maria?*, in *Mater Ecclesiae* 15 (1979) 32-36; L. GAMBERO, *L'Omelia sulla generazione di Cristo di Basilio di Cesarea. Il posto della Vergine Maria*, in *Marian Library Studies* 13-14 (1981-1982) 1-220; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 418 [s.v. nell'indice: *Basilio (San)*]; L. GAMBERO, *Cristo e sua Madre nel pensiero di Basilio di Cesarea*, in *Marianum* 44 (1982) 9-47; M. O'CARROLL, *Theotokos. A Theological Encyclopedia, of the Blessed Virgin Mary*, Glazier, Wilmington [Del] 1983, 71; E. PERETTO, *Mariologia Patristica*. VI. *I Cappadoci*, in A. QUACQUARELLI (ed.), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, 728-732; G. SÖLL, *Basilios v. Caesarea*, in *Marienlexikon* 1 (1988) 387-388; E. TONIOLO, *Padri della Chiesa*. II.1e. *I padri cappadoci*, in *NDM*, 954; L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei Padri*, 152-163; G. SÖLL, *Aspetti catechetici della mariologia dei Cappadoci*, in S. FELICI (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena)*, LAS, Roma 1991, 15-26; A. NACHEF, *Mary, Virgin Mother in the Thought of St. Basil the Great, Gregory Nazianzen, and Gregory of Nyssa*, International Marian Research Institute, Dayton 1997; E. PERETTO, *Percorsi mariologici*, 52-57; L. GAMBERO, *La Madre di Dio nella cristologia di Basilio di Cesarea*, in *Theotokos* 11 (2003) 41-72; F. TRISOGLIO, *La nascita di Cristo e la profezia di Simeone in Basilio di Cesarea*, *ibid.* 73-89.

Per una bibliografia su Basilio, cf. P.J. FEDWICK, *Bibliography*, in Id. (ed.), *Basil of Caesarea. Christian, humanist, ascetic. A sixteenth-hundredth anniversary Symposium*. Vol. II, Toronto 1981, 627-699; Id., *The most recent (1977-1981) Bibliography of Basil of Caesarea*, in AA.VV., *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia*. Atti del Congresso internazionale (Messina 3-6 dic. 1979). Vol. I, Messina 1983, 3-19; M. GIRARDI, *Basilio di Cesarea e Origene: un cinquantennio di ricerca in Italia*, in *Adamantius* 5 (1999) 135-146.

kos è indubitabile criterio di ortodossia, dichiarando che credere alla divina maternità è indispensabile per accedere alla divinità:

«Se qualcuno non crede che santa Maria è Madre di Dio [*Theotókos*], si separa dalla divinità. Se qualcuno asserisce che Cristo è soltanto passato attraverso la Vergine, come attraverso un canale,³¹ ma nega che egli sia stato plasmato dentro di lei in modo divino, perché senza intervento d'uomo, e in modo umano, ossia secondo le leggi della concezione, è ugualmente ateo».³²

Per Gregorio di Nissa († 392),³³ Maria, è veramente a buon diritto *Theotókos*,³⁴ essendo «la carne che diventa dimora dello Spirito».³⁵

²⁸ BASILIO DI CESAREA, *Hom. in sanctam Christi generationem* 5 (PG 31, 1468B).

²⁹ ID., *Ep.* 261,2, ed. Y. COURTONNE, *Saint Basile. Lettres*. III, Les Belles Lettres, Paris 1966, 116; cf. anche ID., *De Spiritu Sancto* 5,12 (Sch 17^{bis}), Cerf, Paris 2002, 282-284.

³⁰ Per la dottrina mariana di Gregorio di Nazianzo, cf. G. SÖLL, *Die Mariologie der Kappadozier*, 163-188, 288-319, 426-457; S. FEDYNIK, *Mariologia apud Patres Orientales (Basilium M., Gregorium Naz., Gregorium Nys.)*, cit.; H.C. GRAEF, *Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung*, 64-69; M. CANDAL, *La Virgen Santísima "prepurificada" en su Anunciación*, in *Orientalia Christiana Periodica* 31 (1965) 241-276 [in riferimento al Nazianzeno pp. 246-256]; Th. KOEHLER, *Maria nei primi secoli*, 58-63; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 423 [s.v. nell'indice: *Gregorio Nazianzeno*]; M. O'CARROLL, *Theotokos. A Theological Encyclopedia*, 160; E. PERETTO, *Mariologia Patristica*. VI. *I Cappadoci*, in A. QUACQUARELLI (ed.), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, 728-732; L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei Padri*, 174-183; G. SÖLL, *Gregor von Nazianz*, in *Marienlexikon* 3 (1991) 17; G. SÖLL, *Aspetti catechetici della mariologia dei Cappadoci*, 15-26; E. TONIOLO, *Padri della Chiesa*. II.1e. *I Padri Cappadoci*, in *NDM*, 954-955; A. NACHEF, *Mary, Virgin Mother in the Thought of St. Basil the Great, Gregory Nazianzen, and Gregory of Nyssa*, cit.; E. PERETTO, *Percorsi mariologici*, 52-57; F. TRISOLIO, *La Madre di Dio in Gregorio di Nazianzo*, in *Theotokos* 11 (2003) 91-124.

³¹ Così affermavano ad es. gli gnostici valentiniani: cf. in IRENEO, *Adv. haer.* I,7,2 (Sch 264) Cerf, Paris, 1079, 102; cf. anche *ivi* III,11,3 e 16,1 (Sch 211), 146-148 e 286-290. Per altre citazioni e per il significato di questa immagine, cf. il sopracitato M. TARDIEU, «*Comme à travers un tuyau*». 151-177.

³² GREGORIO DI NAZIANZO, *Ep.* 101,16 [ad Cleodonium] (Sch 208) Cerf, Paris, 1974, 42.

³³ Per il pensiero mariano in Gregorio di Nissa cf. G. SÖLL, *Die Mariologie der Kappadozier* 163-188, 288-319, 426-457; S. FEDYNIK, *Mariologia apud Patres Orientales (Basilium M., Gregorium Naz., Gregorium Nys.)*, cit.; M. GORDILLO, *La virginidad transcendente de Maria Madre de Dios en San Gregorio de Nisa y en la antigua tradición de la Iglesia*, in *Estudios Marianos* 21 (1960) 117-155; W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung*; 90-95; H.C. GRAEF, *Maria. Eine Geschichte*, 64-69; L.F. MATEO-SECO, *La mariologia en S. Gregorio de Nisa*, in *Scripta Theologica* 10 (1978) 409-464; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, 423 [Gregorio di Nissa: s.v. dell'indice]; M. O'CARROLL, *Theotokos. A Theological Encyclopedia*, 160-162; M. STAROWIEYSKI, *La plus ancienne description d'une Mariophanie par Grégoire de Nyse*, in *Vox Patrum* 8 (1988) 735-746; E. PERETTO, *Mariologia Patristica*. VI. *I Cappadoci*, in A. QUACQUARELLI (ed.), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, 728-732; L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei Padri*, 164-173; G. SÖLL, *Gregor von Nyssa*, in *Marienlexikon* 3 (1991) 17-18; G. SÖLL, *Aspetti catechetici della mariologia dei Cappadoci*, 15-26; E. TONIOLO, *Padri della Chiesa*. II.1e. *I padri cappadoci*, in *NDM*, 955; A. NACHEF, *Mary, Virgin Mother*, cit.; E. PERETTO, *Percorsi mariologici*, 52-57; E. GIANNARELLI, *Gregorio di Nissa: filii mariani*, in *Theotokos* 11 (2003) 125-143.

Per una bibliografia su Gregorio di Nissa cf. M. ALTENBURGER - F. MANN, *Bibliographie zu Gregor von Nyssa. Editionen-Übersetzungen-Literatur*, Brill, Leiden, 1988; precedentemente cf. anche E. MOUTSOULAS, *Gregorios o Nyssas: Bios - Syggrammata - Didaskalia* [in greco], Athenis 1970; M.M. BERGADA, *Contribución bibliográfica para el estudio de Gregorio de Nisa*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires 1970.

³⁴ Gregorio di Nissa usa quattro volte questo termine: cf. *Hom. in Nativitate Domini* (PG 46, 1136C); *Ep.* 3,24, ed. W. JAEGER, *Gregorii Nysseni Opera* 8,2: *Epistulae* (ed. G. Pasquali), Brill, Leiden, 1959², 26 [= PG 46, 1024A]; *De Virginitate* XIV,1 e XIX (Sch 119), Cerf, Paris 1966, 434 e 486). In *Vita s. Gregorii Thaumaturgi* (PG 46, 912C), scritta dallo stesso Gregorio Nisseno, l'espressione «madre del Signore» potrebbe essere equivalente a «madre di Dio».

³⁵ GREGORIO DI NISSA, *Hom. in Nativitate Domini* (PG 46, 1141A).

Il **concilio ecumenico Costantinopolitano I**³⁶ del 380/1, che ha definito la divinità dello Spirito Santo, richiama la maternità di Maria nel simbolo di fede:

[Cristo] per noi uomini e per la nostra salvezza è disceso dal cielo, si è incarnato dallo Spirito Santo e dalla Vergine Maria e si è fatto uomo.³⁷

La frase esprime in modo essenziale l'apporto dato da Maria alla incarnazione in quanto madre di Cristo, con l'intervento dello Spirito Santo. Il Figlio di Dio si è inserito nella storia prendendo carne umana da Maria, che quindi è vera madre di Dio. A questa salvezza collabora la Trinità: il Padre manda il Figlio, il Figlio è concepito per opera dello Spirito Santo, che scende su Maria, la quale a sua volta coopera, offrendo a Dio il suo ruolo di madre per l'incarnazione del Figlio di Dio.

In Occidente Ambrogio definisce Maria «Madre di Dio (*Mater Dei*)»³⁸ e spiega che «Maria ha generato Dio».³⁹ Il termine *Dei genitrix* si trova per la prima volta nel poeta latino Prudenzio († 405).⁴⁰

4. La maternità divina di Maria nel concilio di Efeso (431)

Particolare importanza per la definizione solenne della maternità divina di Maria riveste il concilio ecumenico di Efeso nel 431.⁴¹

³⁶ Su questo concilio cf I. ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople*, 137-242; A.M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II ökumenischen Konzils* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 15), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965; T.F. TORRANCE (ed.), *The Incarnation. Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creed. A. D. 381*, Handsel Press, Edinburgh 1981; AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, 2 voll., Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983; R. STAATS, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996 [2000²]; A. AMATO, *Gesù il Signore*, 177-193; V. DRECOLL, *Wie nizänisch ist das Nicaeno-Constantinopolitanum?*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 107 (1996) 1-18.

Per la mariologia cf S. MEO, *La maternità salvifica di Maria: sviluppo e precisazioni dottrinali nei concili ecumenici*, in AA. VV., *Il Salvatore e la Vergine Madre*, Ed. Marianum, Roma 1981, 179-226, particolarmente pp. 181-189; L. GAMBERO, *Riferimenti mariologici*, 30-33.

³⁷ *COGD*, I, p. 57; cfr anche per un commento I. ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople*, 182-205; S. MEO, *La maternità salvifica di Maria*, 181-189.

³⁸ AMBROGIO, *De virginibus* II,2,7 (Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensi Opera [= SAEMO] 14/1, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova, Milano-Roma 1989) 168, e *Hexaemeron* V,20, 65 (SAEMO 1, 316). Il vescovo milanese è il primo in Occidente ad attribuire a Maria il titolo di "Mater Dei", seguendo ATANASIO, *Ep. ad virginibus* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 159) Burbecq, Louvain 1955, 59: "Marie, qui engendra Dieu".

³⁹ AMBROGIO, *De virginibus* II,2,13 (SAEMO 14/1, p. 176) ed *Exp. in Luc.* 10, 130 (SAEMO 12, 486). Cf anche *De virginibus* II,2,13 (SAEMO 14/1, p. 172-174): «[Maria] fu degna di generare il figlio di Dio».

⁴⁰ PRUDENZIO, *Psychomachia* 384 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 61) Tempsky, Vindobonae-Lipsiae 1926, 187.

⁴¹ Sul concilio di Efeso cf P.-Th. CAMELOT, *Ephèse et Calcédoine* (Histoire des conciles oecuméniques 2) Ed. de l'Orante, Paris 1962, 11-75 [trad. ital.: *Efeso e Calcedonia* (Storia dei Concili Ecumenici 2), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997]; I. ORTIZ DE URBINA, *Il dogma di Efeso*, in *Revue des Etudes Byzantines* 11 (1963) 233-240; L.I. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso. Storia dogma critica*, Vita e Pensiero, Milano 1974; K. BAUS - E. EWIG, *L'epoca dei concili*, Jaca Book, Milano 1977, 103-122; A.-J. FESTUGIERE, *Ephèse et Chalcédoine. Actes des Conciles*, Beauchesne, Paris 1982; A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. I/2. Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, Paideia, Brescia 1982, 817-881; B. SESSBOUÉ, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione del concilio di Calcedonia*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1987, pp. 107-131; R. TEJA, *La "tragedia" di Efeso (431). Herejia y poder en la antigüedad tardía*, Ed. Universidade Cantabria, Santander 1995; A. AMATO, *Gesù il Signore*, pp. 195-209; E. KHALIFÉ, *La personne et la doctrine de Nestorius jugées au concile d'Éphèse*, in *Istina* 43 (1998) 214-220; B. MAR SORO, *La condamnation de Nestorius au concile d'Éphèse*, in *ibid.*, 179-213; Ch. FRAISSE-COUÉ, *Il dibattito teologico nell'età di Teodosio II: Nestorio*, in J.M. MAYEUR, Ch. e L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD (edd.), *Storia*

Alla fine del IV secolo/inizio del V il titolo *Theotokos* (Madre di Dio) attribuito a Maria era largamente diffuso, soprattutto in ambiente alessandrino ed era patrimonio comune della fede cristiana. Suscitò quindi uno "scandalo ecumenico" (come disse Cirillo) il fatto che Nestorio, patriarca di Costantinopoli dal 428, mettesse in dubbio e si opponesse a questo titolo: i fedeli infatti dimostravano un fervido culto e una profonda venerazione per Maria *Theotokos*, un appellativo mariano presente allora non solo nella pietà popolare, ma anche nella liturgia e nel linguaggio teologico.

Il motivo profondo andava ricercato nella diversa impostazione e tradizione cristologica dell'ambiente alessandrino rispetto a quello antiocheno, da cui appunto proveniva Nestorio.

La cristologia antiochena, che aveva i suoi rappresentanti più noti in Diodoro di Tarso, Teodoro di Mospuestia, (Giovanni Crisostomo), Teodoreto di Cirro e Nestorio, era definibile come la cristologia del *Logos-anthropos* (o anche del *Logos assumens* e dell'*homo assumptus*) e rilevava in Cristo la presenza di due soggetti distinti, il Logos e l'uomo, strettamente associati «per congiunzione». Questa cristologia intendeva affermare tre concetti basilari: 1) l'assoluta distinzione della natura umana rispetto a quella divina; 2) l'integrità e l'autonomia della natura umana, nei confronti di quella divina, ambedue perfette in se stesse; 3) l'unicità della persona di Cristo, ove le due nature erano congiunte nel *prosopon* (parola che indica la figura, l'aspetto esterno). In conclusione la cristologia antiochena era preoccupata eccessivamente della dimensione umana di Cristo e accentuava la distinzione tra il Dio-Logos e l'uomo-Gesù. Era dunque una cristologia "divisiva", che difficilmente riusciva a spiegare l'unione delle due nature nell'unica persona di Cristo e lo scambio degli attributi umani e divini in Cristo, per cui si può dire che lo stesso Cristo ha patito ed è morto in quanto uomo e che faceva miracoli ed risuscitato in quanto Dio.

Per Nestorio, di conseguenza anche Maria non poteva essere qualificata come *Theotokos* (Madre di Dio), perché Maria aveva generato la natura umana e non divina in Cristo; e ribadiva ancora che questo titolo non era né scritturistico (cioè non era presente nella Bibbia) né patristico (non era stato definito da un concilio ecumenico). Maria poteva essere definita *antropotokos* (madre dell'uomo) o tutt'al più *Christotokos* (madre di Cristo). Ecco il suo famoso testo del 25 dicembre 428 che ha provocato l'intervento di Cirillo.

«Maria è dunque "*theotókos*", cioè puerpera, genitrice di Dio, oppure è "*anthropotókos*", cioè genitrice dell'uomo? Ha dunque una madre Dio? Ma allora sono irreprensibili gli Elleni quando attribuiscono delle madri agli dei (...). Ebbene, no, mio caro, Maria non generò la divinità! No, la creatura non generò Colui che è increato. Il padre non generò dalla Vergine Dio Verbo sì che Egli cominciasse a vivere in quel momento. La creatura non partorì il Creatore, ma invece partorì l'uomo organo della divinità. Lo Spirito santo non ha cre-

del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura. Vol. II. La nascita di una cristianità, 468-518, particolarmente pp. 485-510: Il Concilio di Efeso. In relazione alla figura di Cirillo, cf anche J. A. MCGUCKIN, St. Cyril of Alexandria, the christological controversy: its history, theology and texts, (Supplements to Vigiliae Christianae 20), Brill, Leiden 1994.

Per i risvolti più propriamente mariani cf. S. MEO, *La «Theotokos» al concilio ecumenico di Efeso*, Ed. Marianum, Roma 1979; ID., *La maternità salvifica di Maria: sviluppo e precisazioni dottrinali nei concili ecumenici*, in AA.VV., *Il Salvatore e la Vergine Madre*, 189-203; A. POOS, *La Theotokos ad Efeso, Calcedonia e nel Vaticano II* (Dissertazioni dottorali. Pontificia Università Lateranense-Teologia), Roma 1981; R. CANTALAMESSA, *La Theotokos segno della retta fede cristologica alla luce dei Concili di Efeso e Calcedonia*, in *Theotokos* 3 (1995) 385-403; L.F. MATEO SECO, *La Maternidad Divina de María. La lección de Efeso*, in *Estudios Marianos* 64 (1998) 269-291; L. GAMBERO, *Riferimenti mariologici*, 33-45.

ato Dio Verbo, ma ha fabbricato un tempio a Dio Verbo dalla vergine, perché lo abitasse». ⁴²

La cristologia alessandrina, sostenuta soprattutto da Cirillo, vescovo di Alessandria († 444), utilizzava lo schema cristologico *Logos-sarx* (= *Logos-carne*, richiamandosi a Gv 1,14: «il Logos si è fatto carne» e intendendo per *sarx* la natura umana completa). Tale cristologia dava l'assoluta preminenza al Logos, che è il vero centro di azione in Cristo, per cui la natura umana rimane quasi uno strumento passivo. Quindi, a differenza della scuola antiochena, che accentuava troppo l'autonomia della natura umana, Cirillo ritiene che unico e vero protagonista è sempre il Logos e afferma un solo principio di operazione: la natura divina. Nell'incarnazione, unione tra le due nature, quella umana e quella divina, Cirillo rileva fortemente l'unità del soggetto: il Verbo incarnato, dunque il Verbo in quanto unito alla carne. Le due nature - mantenendo ciascuna le proprie caratteristiche - convergono in una vera unità (non in una congiunzione o relazione estrinseca) nella persona divina del Figlio di Dio al momento dell'incarnazione. L'unione si realizza nella persona (in greco *hypostasis*) di Cristo: è dunque una "unione ipostatica". Quindi era possibile lo scambio di attributi (in latino *communicatio idiomatum*), per cui si può predicare della divinità ciò che è proprio dell'umanità e viceversa. È possibile cioè dire che il Verbo, in quanto incarnato, è nato da una donna e che ha patito ed è morto, anche se a nascere, a patire e morire è stata solo l'umanità. Maria, secondo questa impostazione teologica, poteva essere definita "Madre di Dio" in quanto ha dato la natura umana ad una persona divina, ha generato un corpo a cui si è unito il Logos.

In base dunque alla "communicatio idiomatum", Cirillo nella seconda lettera a Nestorio, spiega come si possa correttamente parlare di Maria come della "Madre di Dio" (*Theotókos*): «Perciò (i santi padri) hanno avuto il coraggio di definire madre di Dio la santa Vergine, non perché la natura del Logos, cioè la sua divinità, abbia cominciato ad esistere dalla santa vergine, ma in quanto è stato generato da lei il santo corpo razionalmente animato, unitosi al quale secondo l'ipostasi, diciamo che il Logos è stato generato secondo la carne». ⁴³

Nel Cristo vi è un unico Figlio (allo stesso tempo figlio di Dio e figlio di Maria) e poiché il Cristo è persona, Maria - che è madre della persona - è giustamente detta "Madre di Dio" [in greco: "*Theotókos*"].

Per ridare pace e tranquillità alla Chiesa, turbata dalle controversie tra Nestorio e Cirillo, l'imperatore Teodosio II convocò un concilio ad Efeso nel 431. Lo svolgimento del concilio fu piuttosto turbolento, per cui non si riuscì a realizzare un dialogo sereno e uno scambio di opinioni fra le due parti, ma alla fine i padri conciliari, nella maggioranza favorevoli a Cirillo, approvarono la sua impostazione cristologica unitaria: le due nature, rimanendo integre e perfette, si uniscono nell'ipostasi o persona del Logos divino; quindi è possibile lo scambio degli attributi e particolarmente Maria può essere definita *Theotokos*. I padri conciliari, furono sostenuti anche dai rappresentanti del Papa, che approvarono le definizioni dogmatiche e confermarono le decisioni prese contro Nestorio.

Riguardo alla maternità divina di Maria, il concilio dichiarava: «[i santi Padri] hanno avuto il coraggio di definire Madre di Dio la santa Vergine, non perché la natura del Logos, cioè la sua divinità, abbia cominciato ad esistere dalla santa Vergine, ma in quanto è stato

⁴² In *Acta Conciliorum Oecumenicorum* [= *ACO*], a cura di E. SCHWARTZ, t. I,5, De Gruyter, Berolini et Lipsiae 1924-1926, p. 30,3-13, tr. it. in L.I. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, p. 71-72.

⁴³ In *ACO*, t. I,1,1, p. 28,18-22, tr. it. M. SIMONETTI (a cura di), *Il Cristo*. Vol. II, p. 361.

generato da lei il santo corpo razionalmente animato, unitosi al quale secondo l'ipostasi, diciamo che il Logos è stato generato secondo la carne». ⁴⁴

Il concilio di Efeso ebbe poi un completamento in seguito ad un accordo tra Cirillo e Giovanni di Antiochia († 441/442) nella cosiddetta "formula di unione" del 433. Essa lasciava trasparire un maggiore equilibrio tra la cristologia alessandrina e quella antiochena e ribadiva il titolo *Theotokos* dato alla santa Vergine e anticipa quasi la formula del concilio di Calcedonia, svoltosi una ventina di anni dopo nel 451:

«Professiamo perciò il Signore nostro Gesù Cristo, il Figlio di Dio, l'Unigenito, Dio perfetto e uomo perfetto per anima razionale e corpo, nato dal Padre prima dei tempi secondo la divinità, e negli ultimi giorni egli stesso per noi e per la nostra salvezza nato da Maria vergine secondo l'umanità, consustanziale al Padre secondo la divinità e consustanziale (*homoousios*) con noi secondo l'umanità. Infatti è avvenuta l'unione (*hénosis*) di due nature. Perciò professiamo un solo Cristo, un solo Figlio, un solo Signore. Secondo questo concetto dell'unione senza confusione, professiamo la santa vergine Madre di Dio (*Theotókos*), perché il Dio Logos si è incarnato e si è fatto uomo e per questo concepimento ha unito a sé il tempio che ha assunto da lei. Quanto alle espressioni che gli evangelisti e gli apostoli riferiscono al Signore, sappiamo che quegli uomini che parlavano di Dio alcune le hanno considerate in comune, riferendole all'unico *prósopon*, altre invece le hanno divise, riferendole alle due nature, e ci hanno trasmesso quelle degne di Dio secondo la divinità di Cristo e quelle umili secondo la sua umanità. ⁴⁵

Definendo dunque Maria "Madre di Dio" (*Theotokos*), i padri conciliari erano aderenti al dato biblico e interpretavano più esattamente l'evento dell'incarnazione in una prospettiva unitaria e non divisiva: lo stesso ed unico Cristo, generato dal Padre come Dio, si è incarnato nel seno della Vergine Maria come uomo. Maria è dunque vera madre di Dio, non perché ha generato un Dio, ma perché ha partorito come uomo un figlio, che è allo stesso tempo anche Dio.

Proclamando Maria *Theotokos*, il concilio non ha solo confermato una devozione popolare, ma le ha dato anche il fondamento biblico-dogmatico, in quanto Maria è inserita nel mistero del Verbo incarnato. Inoltre il concilio stimolò anche il culto mariano, favorì la costruzione di chiese dedicate a Maria, come a Roma la splendida basilica di S. Maria Maggiore, adornata di magnifici mosaici, fatti eseguire da papa Sisto III (432-440) poco dopo a conclusione del concilio di Efeso. ⁴⁶

⁴⁴ *Seconda lettera di Cirillo a Nestorio*, in *ACO*, I,1,1, pp. 26,20-28,22; trad. ital. in M. SIMONETTI, *Il Cristo*. II, 357-361; cf anche A.-J. FESTUGIERE, *Ephèse*, 49-51, doc. 4,3-7.

⁴⁵ *COGD*, I, 113-114; cf anche *ACO*, II,4, pp. 8,27-9,8; trad. ital. in M. SIMONETTI, *Il Cristo*. II, 387 (dal testo di A. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostolisch-katholischen Kirche*, Morgenstern, Breslau 1897³ [1842, rist. Hildesheim 1962]).

⁴⁶ Cf L. GAMBERO nella parte introduttiva ad AA.VV., *Testi mariani del primo millennio*, Città Nuova, Roma 1990, 27. Per la liturgia cf D. DIMITRIJEVIĆ, *Die Entwicklung der liturgischen Verherung der Mutter Gottes nach dem Ephesinum bis zum 12 Jarhundert*, in AA. VV., *De cultu mariano saeculis VI-XI. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in Croatia anno 1971 celebrati*. Vol. IV, PAMI, Romae 1972, 81-120; M. GARRIDO BONAÑO, *La virgen Maria en los himnos litúgicos de sus fiestas (siglos VI-XI)*, in *ibid.* 157-202. Sono di grande interesse anche gli splendidi mosaici della Basilica di Santa Maggiore, realizzati pochi anni dopo il concilio di Efeso per ordine di papa Sisto III (432-440): cf. G. WILPERT, *La proclamazione efesina e i mosaici della basilica di s. Maria Maggiore*, in *Analecta Sacra Tarraconensia* 7 (1931) 197-213; P. AMATO, voce *Arte/Iconologia*, in *NDM*, 127-129: *I Mosaici di S. Maria Maggiore*; cf anche V. SAXER, *Sainte-Marie-Majeure: une basilique de Rome dans l'histoire de la ville et de son église (V^e-XIII^e siècle)*, (Collection de École française de Rome 283), École française de Rome, Rome 2001.

5. La maternità divina di Maria nel concilio di Calcedonia (451)

Il ventennio successivo al concilio di Efeso servì a precisare meglio il linguaggio e a spiegare più adeguatamente le modalità dell'unione delle due nature. Ci si chiede: che cosa diventa la natura umana in conseguenza dell'unione ipostatica? Tale natura rimane oppure è assorbita dalla natura divina? Gli eretici monofisiti, capeggiati da Eutiche (378-454), archimandrita (il superiore) di un monastero di Costantinopoli, affermavano che in Cristo prima dell'incarnazione vi erano due nature, ma dopo l'incarnazione, ne sussisteva una sola: quella divina, da cui il termine greco "monofisiti": una sola natura. Essi asserivano che la natura umana nei confronti di quella divina è come una goccia di miele, che, se cade in mare, è assorbita e dispersa, così l'umanità è assorbita dalla divinità: si accentua quindi la dimensione divina a scapito di quella umana.

A tale eresia si oppongono sia Flaviano, patriarca di Costantinopoli, sia soprattutto il papa Leone I, che invia una lettera a Flaviano: in essa il papa afferma che il Verbo ha una duplice natura (umana e divina): ambedue rimangono integre e confluiscono nell'unità della persona. Egli riafferma inoltre la *communicatio idiomatum*, per cui, pur nella distinzione ciò che appartiene alla divinità si può predicare dell'umanità e viceversa.

Il concilio, convocato ad Efeso dall'imperatore Teodosio II nel 449, fu manovrato pesantemente da Dioscoro, vescovo di Alessandria, favorevole ai monofisiti, e dai sostenitori di Eutiche con un programma prestabilito per soffocare ogni opposizione e approvò il monofisismo, ma il papa non lo riconobbe come ecumenico, anzi lo definì *latrocinium ephesinum* (conciliabolo di ladroni).

Due anni dopo, cambiata la situazione e con un nuovo imperatore (soprattutto grazie all'imperatrice Pulcheria) vien convocato il concilio di Calcedonia nel 451, una tra le più importanti assemblee svoltesi nella storia della Chiesa antica sia per il numero dei partecipanti (oltre 450) sia per le definizioni dogmatiche.

I Padri conciliari condannano l'eresia monofisita e dichiarano che in Cristo, dopo l'incarnazione sussistono le due nature che sono unite nell'unica persona di Cristo e mantengono integre le loro caratteristiche e proprietà. Cristo è dunque «perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità», e allo stesso tempo è «vero Dio e vero uomo». I padri conciliari distinsero la doppia nascita del Figlio da Dio e da Maria: «generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità, e in questi ultimi tempi per noi e per la nostra salvezza da Maria la vergine e madre di Dio (*Theotokos*) secondo l'umanità».⁴⁷ La definizione dogmatica termina riaffermando che essa è in linea sia con la Sacra Scrittura sia con la tradizione dei padri. Il dogma dunque precisa e incultura la fede ecclesiale, derivandola sia dalla Parola di Dio, sia dalla tradizione.

In relazione alla maternità divina il concilio dichiara che Cristo «è generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità, e in questi ultimi tempi per noi e per la nostra salvezza da Maria la vergine e madre di Dio (*Theotokos*) secondo l'umanità»⁴⁸.

Il concilio sottolineando la realtà storica di Cristo e difendendone l'integrità della natura umana, faceva comprendere anche la maternità di Maria: ella, generando il Cristo, ne garantiva la concreta umanità, perché la stessa persona del Verbo, conservando la sua divinità, assumeva la natura umana completa (corpo, anima e spirito). Il concilio dunque sanciva di nuovo e solennemente il titolo *Theotokos* come patrimonio di fede della Chiesa, illuminava il dato biblico della figura di Cristo e di Maria: quando la persona divina del Ver-

⁴⁷ Cf il testo greco in *COGD*, I, 136-137 e in *ACO*, II,1,2 pp. 129,23-130,3; cf A. AMATO, *Gesù il Signore*, 222.

⁴⁸ Cf il testo greco in *COGD*, I, 136-137 e in *ACO*, II,1,2 pp. 129,23-130,3; cf A. AMATO, *Gesù il Signore*, 222.

bo assume la natura umana, Maria partorisce una persona che è lo stesso figlio di Dio e quindi può essere definita Madre di Dio.

Una lucida chiarificazione ed un importante approfondimento della maternità divina di Maria saranno poi esposte da s. Tommaso d'Aquino († 1274): la maternità, in quanto tale, riguarda la persona: la madre infatti non genera una natura, ma una persona secondo la natura in cui la persona è concepita. Quando la persona divina del Verbo assume la natura umana, è chiaro che Maria partorisce una persona che è lo stesso figlio di Dio: dunque può essere definita «Madre di Dio».⁴⁹

6. Conclusioni

La maternità divina di Maria ci aiuta a comprendere anche la persona stessa di Gesù, che è allo stesso tempo Dio e uomo, è il Verbo incarnato: Cristo che nell'eternità ha vissuto il dialogo interpersonale con Dio Padre, incarnandosi in Maria ha inaugurato il dialogo interpersonale con l'uomo, ha posto la sua tenda in mezzo a noi (cf Gv. 1,14).

Con l'incarnazione si realizza il massimo punto di incontro tra Dio e l'uomo e questo avviene grazie alla disponibilità materna di Maria. La maternità divina di Maria risale al piano di eterno di Dio: Ella è stata predestinata e predisposta da Dio per svolgere il suo ruolo di madre di Dio.

Inoltre la maternità divina è stata preparata dalla santità personale di Maria: ella ha accettato la volontà di Dio, si è dichiarata "serva" del Signore (cf Lc 1,38), è divenuta la più perfetta discepola di Cristo.

In vista della sua altissima missione, Maria è stata preservata dal peccato originale. Poiché la sua maternità divina ha comportato la discesa dello Spirito Santo su di lei (cf Lc 1,26-38) Maria è stata trasformata ed è arrivata ad un altissimo grado di purezza e santità. La sua persona è interamente consacrata a Cristo per sempre e svolge anche un ruolo attivo come la nuova Eva accanto a Cristo, nuovo Adamo.

Infine la maternità verginale segna anche l'inizio della maternità spirituale di Maria per tutta la Chiesa. Questa maternità spirituale è confermata ai piedi della croce, quando Gesù dà Maria come madre a Giovanni, tipo del discepolo fedele.

La maternità divina pone Maria al di sopra di ogni creatura, come colei che è piena di grazia (Lc 1,28), con la più profonda relazione personale che una creatura possa avere col creatore. La costituisce in un rapporto speciale con la ss. Trinità come «figlia prediletta del Padre», «madre del Figlio di Dio» e «tempio dello Spirito Santo».⁵⁰ Maria realizza così la sua vocazione suprema come creatura,⁵¹ e diventa modello esemplare per ogni cristiano che spiritualmente può generare il Cristo nella sua vita.

⁴⁹ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* III, q. 35 a. 4. Cf anche M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, 131.

⁵⁰ Cf CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* 65

⁵¹ Su queste varie idee (espresse anche come titoli di paragrafi), cf M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, 136-146