

MATERNITÀ DIVINA E VERGINITÀ PERPETUA DI MARIA NEL MAGISTERO DELLA CHIESA DAL 392 AL 649

(Capua, 20-05-92)

I. - INTRODUZIONE

Dall'anno 392 (Concilio di Capua) all'anno 649 (Concilio Lateranense I) – data che potremmo prolungare in continuità di tematiche al 681 (Concilio Costantinopolitano III, ecumenico VI) –, possiamo dire che il magistero della Chiesa ha espresso la sua più feconda attività ecclesiale in tutti i settori e in tutte le aree geografiche.

Il magistero ecclesiastico, nel senso più vasto della parola, era considerato di estrema importanza in questo periodo; e tale fu davvero, non solo per dettare norme pratiche da tutti accolte e seguite, oppure linee dottrinali che tutti avrebbero dovuto accogliere e credere, ma anche per l'unità sociale indivisa della comunità cristiana dal momento in cui Costantino fece del cristianesimo la religione di stato. Per molti secoli, con alterne vicende, si incrociarono e si fusero gli interessi religiosi con quelli politici, questi ultimi dettati sovente dalla preoccupazione degli imperatori di mantenere stabile mediante l'unità della fede anche l'unità dei popoli – così diversi per lingua e cultura – che costituivano l'unico impero cristiano d'Oriente e d'Occidente. Per questo gli imperatori furono quasi sempre al centro delle controversie teologiche, perché non degenerassero in divisioni etniche e politiche. Essi stessi convocarono e spesso guidarono i Concili ecumenici e i principali concili plenari dell'impero.

Le singole chiese, da parte loro, erano preoccupate soprattutto di mantenere l'unità della fede e di costituire il proprio ordinamento giuridico e liturgico. A questo scopo si riunivano con frequenza concili locali e regionali, presieduti o approvati dai rispettivi metropolitani: le loro decisioni venivano ordinariamente comunicate per ratifica ai maggiori esponenti delle rispettive autorità ecclesiali, cioè ai patriarchi di Roma, di Antiochia, di Alessandria, di Costantinopoli.

Appartengono al periodo da noi considerato (392-649) i tre maggiori concili ecumenici: Efesino (431), Calcedonese (451), Costantinopolitano II (553), cui si può aggiungere, come accennavo, il Costantinopolitano III (680-681).

Inoltre, si registra in questi secoli una lunga serie di Concili particolari o regionali, tanto orientali quanto occidentali, anche fuori dei confini dell'impero: oltre quattrocento concili, celebrati di solito nei maggiori centri della cristianità*(1).

Si nota in essi un'attenzione primaria alla disciplina ecclesiastica e liturgica, al *jus condendum*, che a mano a mano diventa *jus conditum*. In tema dommatico si rileva una diversificazione di orientamenti secondo la diversità delle correnti teologiche: posizioni antidonatiste e antipelagiane, per esempio, in Africa, antiariane in Spagna, antiorigeniste-anticalcedonesi-antimonofisite in Oriente, ecc.

Questo è il contesto nel quale si colloca anche il Concilio di Capua del 392, in parte disciplinare, in parte dommatico, con l'attenzione rivolta in questo campo all'errore del vescovo Bonoso*(2) sulla perpetua verginità di Maria.

Il tema della perpetua verginità di Maria non era nuovo (basti ricordare le tesi gnostiche, i racconti apocrifi, la posizione rigida di Tertulliano contro la *virginitas in partu*), ma era diventato scottante nel IV secolo, quando il dilagare del monachesimo oscurò o pose in seconda considerazione un po' dovunque la vita matrimoniale. In contrapposizione a questa linea spirituale monastica, che vedeva in Maria il prototipo della verginità, si posero in Occidente Elvidio e Gioviniano, seguiti in parte dal vesco-

vo Bonoso. Essi affermavano la verginità di Maria *ante partum*, ma negavano la verginità *in partu* e *post partum* (per usare una terminologia corrente), tanto per sostenere – come Tertulliano – la realtà della carne di Cristo, quanto perché la stessa Madre del Signore potesse essere considerata egualmente come modello spirituale sia dei vergini – nel suo periodo verginale di vita «fino a che non partorì un figlio» (Mt 1, 25) – sia degli sposati – nel suo comportamento santo di sposa e di madre di famiglia, dopo il parto del Signore –.

Elvidio, Gioviniano e Bonoso furono apertamente confutati e condannati da singoli Padri, come Ambrogio e Girolamo, e da Concili locali: i Concili di Roma, di Milano e di Capua. Però la controversia sulla perpetua verginità di Maria rimase entro l'area occidentale e non ebbe seguito in Oriente, anche perché proprio in quegli anni divenne urgente e primaria in Oriente l'elaborazione di una cristologia che si contrapponesse alle tesi monofisite di Apollinare il quale, sostituendo nel Cristo l'anima razionale con la stessa sussistente persona del Logos, mentre dichiarava che «dopo l'unione c'era una sola natura incarnata del Verbo di Dio» (μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη), poneva in serio pericolo l'opera del Salvatore e la salvezza umana: infatti, ciò che non è assunto, non è redento.

La controversia cristologica dilagò letteralmente in Oriente. Si posero innanzitutto a confronto e a confutazione di Apollinare gli stessi Padri Cappadoci, che pure lo stimavano come uomo di Dio, e tra essi segnatamente Gregorio di Nissa; vennero poi a confronto tra loro le due grandi scuole teologiche di Alessandria e di Antiochia nel modo di intendere l'unione delle due nature nell'unico soggetto, il Signore nostro Gesù Cristo; quindi, dopo i Concili di Efeso e di Calcedonia, ai quali parteciparono attivamente i pontefici di Roma mediante i loro legati, quando ormai le parti erano diventate tra loro irriducibili, si frantumò anche l'unità delle Chiese d'Oriente, schierate pro o contro Calcedonia.

Dal secolo V al secolo VII, fino cioè all'invasione degli Arabi, che assoggettarono alla loro giurisdizione le chiese anticalcedonesi, fu intensa l'attività degli imperatori per trovare una via di conciliazione fra la dottrina ufficiale di Calcedonia sulle due perfette nature sussistenti nell'unica ipostasi o *prosopon* del Figlio di Dio e le posizioni monofisite che rivendicavano, attribuendone la dottrina a Cirillo di Alessandria, l'unica persona e l'unica natura del Verbo, intesa come unico principio di operazione. Di qui, il compromesso per accettare sì due nature, ma affermare un'unica volontà e un'unica operazione del Verbo. Sono i punti che vengono discussi nei Concili ecumenici Costantinopolitano II e Costantinopolitano III, e parimenti nel concilio Lateranense I del 649, sotto la presidenza del papa Martino I.

La verginità di Maria passò così in second'ordine, e fu chiamata in causa solo come prova della dottrina cristologica, quale corollario della divina maternità.

Ma ritorniamo indietro un istante. I Concili di Roma-Milano-Capua del 390-392, illuminati dalla dottrina di Ambrogio, con a monte il pensiero di Atanasio, Epifanio e Padri Cappadoci in Oriente, di Girolamo ed altri in Occidente, hanno chiuso teoricamente una vertenza teologica: il tema della perpetua verginità di Maria infatti non sarà più ripreso con lo stesso intelletto d'amore, e quasi passione di verità. Ildefonso di Toledo, tre secoli dopo, scrivendo il suo trattato sulla perpetua verginità di Maria, non farà che riprendere in modo accademico e con ampollosità retorica gli argomenti di Girolamo e di Ambrogio, chiamando sul banco degli imputati per confutarli gli stessi personaggi: Elvidio, Gioviniano, e il tipico giudeo contestatore della verginità di Maria*(3).

Questi tre Concili (Roma-Milano-Capua) non chiusero solo una vertenza; dettero e danno tuttora una importantissima chiave di lettura del mistero di Maria. Perché al centro delle loro dispute non era la funzione della Vergine, ma la sua persona: una

persona pienamente umana, coinvolta nel progetto salvifico di Dio, toccata e avvolta dalla grazia di Dio. Non si trattava infatti soltanto di salvaguardare una «verginità fino alla fine» (per usare una frase di Origene)*⁽⁴⁾, cioè una verginità fisica intatta, ma di mettere in luce la SempreverGINE Madre di Dio.

Essi rimangono ancora attuali per il procedimento globale adottato nel controbattere la negazione della verginità perenne di Maria e provarla con un metodo che chiamerei «radicale», riconducendo cioè l'argomentazione alla radice: partendo infatti dal «sensus fidei», da una istintiva percezione del popolo di Dio (pastori e fedeli) sull'intimo nesso che lega la persona intera di Maria – anima, corpo, cuore e potenze – al mistero del Dio-Salvatore spontaneamente nato da lei (ma non senza di lei) per salvare tutti, posero a base delle loro argomentazioni il sentimento di orrore che prova l'animo dei pastori e dei fedeli davanti all'affermazione di Elvidio-Gioviniano-Bonoso, che quel corpo sacro e consacrato dalla divina Presenza che servì a donare al mondo l'Emmanuele, abbia poi generato altre creature; e che colei che fu scelta come aula celeste del mistero divino si sia poi concessa (anche se lecitamente secondo i canoni umani) all'amplesso di un uomo. Il senso del sacro e della consacrazione, il sigillo della benedizione dello Spirito sceso sopra di lei, non permettono a chi rettamente pensa e ragiona di accettare il contrario, salvo prove apodittiche, le quali mancano.

Ne emergono invece altre, a conferma della verginità della Madre e del suo significato nella *historia salutis*: innanzitutto, il «consensus Patrum», che concordemente attestano (basti richiamare la convinzione di Atanasio e di Basilio, sulla scia di Origene)*⁽⁵⁾ che santa Maria fu sempre-verGINE, e per questo tutti (non solo i vergini) guardano a lei come alla primizia della verginità, e spontaneamente aggiungono al suo nome anagrafico quello di «verGINE», quale titolo che in modo unico e singolare le appartiene, come argomenta Epifanio: «Quando mai qualcuno ha osato pronunciare il nome di santa Maria senza subito aggiungere, se interrogato [meglio.: senza esserne interrogato], il titolo di “verGINE”?... Tutti i giusti infatti hanno ricevuto ciascuno degli appellativi corrispondenti e adatti alla loro dignità... Così la santa Maria ricevette il nome di “verGINE”; nome che mai sarà cambiato»*⁽⁶⁾.

Dal «consensus Patrum» si risale a un argomento non ancora forse sufficientemente utilizzato: la consonanza di fede di tutta la cristianità, espressa dalla «professio fidei» che tutti emettono nel loro battesimo e che rimane il supporto indiscusso e indiscutibile della verità apostolica. Lo attesta espressamente la lettera che Ambrogio inviò a Siricio sulla causa di Gioviniano trattata a Milano: «Se non si crede ai Sacerdoti – cioè ai Padri – si creda almeno agli oracoli degli angeli che dicono che nulla è impossibile a Dio, *si creda al simbolo di fede, che la Chiesa di Roma conserva e custodisce intemerato*»*⁽⁷⁾. Per entrare nello spazio privilegiato delle divine Scritture, da cui tutto deriva e nel quale ogni verità si legge e si ricomprende, viene data come chiave di verità per tutti e sempre il simbolo apostolico, che Roma gelosamente conserva: entriamo nel tesoro delle Scritture solo guidati per mano dalla professione di fede di tutta la Chiesa.

Ora, l'antico simbolo di Roma, professato in tutta l'area occidentale, alla pari del simbolo costantinopolitano in Oriente, pone nel cuore della professione di fede sul Figlio di Dio incarnato e redentore la Vergine Maria: «nato da Spirito Santo e da Maria Vergine»; o meglio, come suona nel greco, «generato da Spirito Santo e Maria, la Vergine»: «τὸν γεννηθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου».

Esaminiamo un istante da vicino sia il simbolo romano antico, che Ambrogio chiama «simbolo degli Apostoli», sia il simbolo ecclesiale-dommatico di Nicea e di Costantinopoli.

SIMBOLI DI FEDE, TESTI DI RIFERIMENTO COSTANTE

| Simbolo romano antico | Simbolo niceno | Simbolo costantinopolitano |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Io credo in Dio PADRE onnipotente, | Crediamo in un solo Dio PADRE, onnipotente, creatore di tutte le cose visibili e invisibili. | Crediamo in un solo Dio PADRE, onnipotente, creatore del cielo e della terra, di tutti gli esseri visibili e invisibili. |
| e in Gesù Cristo, suo unico FIGLIO, nostro Signore, | E in un solo Signore Gesù Cristo, il FIGLIO di Dio, generato Unigenito dal Padre, cioè dalla sostanza del Padre, Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero, generato, non creato, consustanziale al Padre, per mezzo del quale sono state create tutte le cose in cielo e in terra. | E in un solo Signore Gesù Cristo, il FIGLIO di Dio, l'Unigenito, generato dal Padre prima di tutti i secoli, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero, generato, non creato, consustanziale al Padre, per mezzo del quale sono state create tutte le cose. |
| <i>che è nato da(llo) Spirito Santo e da Maria (la) Vergine,</i> | <i>Egli per noi, gli uomini, e per la nostra salvezza è disceso e si è incarnato, si è fatto uomo,</i> | <i>Egli per noi, gli uomini, e per la nostra salvezza è disceso dai cieli, si è incarnato da Spirito Santo e Maria, la Vergine, e si è fatto uomo.</i> |
| fu crocifisso sotto Poncio Pilato e fu sepolto, il terzo giorno risuscitò dai morti, ascese al cielo... | ha patito ed è risorto il terzo giorno, è risalito al cielo e verrà a giudicare i vivi e i morti. | E fu crocifisso per noi sotto Poncio Pilato, morì e fu sepolto. Il terzo giorno è risuscitato dai morti, è salito al cielo... |
| E nello SPIRITO SANTO... | E nello SPIRITO SANTO. | Crediamo nello SPIRITO SANTO... |

L'antico simbolo romano. Il simbolo romano antico, redatto non in forma interrogativa battesimale (come il simbolo trasmesso dalla *Traditio apostolica* di Ippolito), ma in forma dichiarativa della fede, è ampiamente testimoniato nell'area occidentale, ed è in uso fino ad oggi.

L'importanza di questo simbolo non è solo per l'Occidente latino, ma anche per alcuni momenti di confronto con le formule simboliche orientali. Questo simbolo romano fu infatti il testo-base dell'elaborazione cristologica di Leone Magno nella sua Lettera o *Tomus* a Flaviano di Costantinopoli, letta e applaudita al Concilio di Calcedonia. La formula mariologica trasmessa dalle varie tradizioni occidentali (Roma, Aquileia, Milano, Ravenna, Africa, Spagna...) ha delle lezioni varianti nell'indicare il rapporto tra Maria e lo Spirito Santo in ordine alla «generazione» di Cristo. Va dapprima notato che l'antichissimo termine greco «γεννηθέντα» (generato) viene tradotto in latino con «natus» (nato). Ovviamente non si tratta del momento del parto, ma di tutto il processo della generazione umana del Signore da Maria, a partire dal suo concepimento. Anzi, è più propriamente nell'ottica del simbolo il concepimento che il parto, il quale ne è la normale conseguenza. Le lezioni varianti riguardano l'azione dello Spirito Santo in Maria: dico «lo Spirito Santo» con l'articolo determinativo, che in latino non esiste: per cui più propriamente, a confronto coi testi greci paralleli, si dovrebbe parlare di «Spirito Santo» senza nessun articolo: espressione suscettibile di una pluralità di interpretazioni, come dimostra l'esegesi dei Padri. Le formule più ricorrenti sono: a. «de Spiritu Sancto et Maria virgine»; b. «de Spiritu Sancto ex Maria virgine»; c. «ex Spiritu Sancto et ex virgine Maria».

Queste clausole mettono in forte rilievo la radicale provenienza di Gesù Cristo

unico Figlio di Dio dalla Vergine Maria secondo la carne assunta, e ugualmente l'azione dello Spirito Santo, Spirito divino operante l'incarnazione. Viene in tal modo confessato il primitivo e permanente nucleo di fede mariologica: la Madre vera del Figlio di Dio, la Vergine che (lo) Spirito Santo ha reso feconda.

Il «simbolo dommatico» di Nicea (325) e di Costantinopoli (381). Questo simbolo «dommatico» trinitario, tanto nella redazione nicena del 325, che esplicitamente non nomina né la Vergine Madre né lo Spirito Santo, quanto nella redazione costantinopolitana del 381, che esplicitamente fa menzione tanto dello Spirito Santo come di Maria, ebbe un'importanza storica per valorizzare la persona e la funzione della Vergine nell'opera della salvezza e nella professione di fede. Per meglio capire il suo valore perenne propongo in breve alcuni rilievi sia sull'espressione del Niceno «si è incarnato e si è fatto uomo», sia sulla formula «fu generato da Spirito Santo e [da] Maria la Vergine si è fatto uomo: σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα» del Concilio Costantinopolitano I.

a) *S'incarnò, si fece uomo.* Va immediatamente notato che il soggetto del discorso è «il solo Signore Gesù Cristo Figlio di Dio», nel momento in cui «discende» per noi uomini e per la nostra salvezza, e assume la nostra carne (σαρκωθέντα), la nostra natura umana (ἐνανθρωπήσαντα). Nella tradizione biblico-patristica che culmina a Nicea, e nell'ottica della salvezza proposta da tutti i Padri della Chiesa e dai Concili, non vi può essere altra carne e altra natura umana diversa da quella che noi abbiamo: poiché, secondo un antico assioma, «ciò che non viene assunto, non è salvato». Il Figlio di Dio fa dunque sua l'integrità della nostra «carne», nel senso giovanneo e paolino del termine, con la connotazione della sua debolezza, fragilità, mortalità; e l'integrità della nostra natura umana (anima, corpo, sensi e potenze), col suo processo evolutivo dal concepimento alla morte. Appunto perché la natura umana non viene da altro ceppo o da altra più nobile materia — come opinavano gli gnostici, che ritenevano il corpo di Cristo formato misteriosamente da materie celesti e passato attraverso il grembo di Maria senza nulla assumere da lei — Maria è nel cuore di questo «farsi carne» e «farsi uomo» del Figlio di Dio. E vi è in quanto donna, con le funzioni generative che le sono proprie. Non si tratta infatti di una nuova creazione, perché colui che scende dai cieli viene a redimere e salvare l'antica creazione decaduta in Adamo; e viene a restaurarla tanto nella sua entità costitutiva, quanto nel suo processo evolutivo. Assume quindi la carne dal ceppo connaturale, che è la madre; si fa uomo simile a tutti nel grembo materno da cui tutti nascono alla vita. Pur essendo Figlio di Dio non ricusa il processo generativo comune ad ogni uomo.

Benché non espressamente nominata, Maria è chiaramente sottintesa nella professione nicena come vera madre e unica fonte umana della carne del Verbo. Così del resto l'hanno interpretata tutti gli autori del periodo pre-efesino e post-efesino, e lo stesso Concilio di Efeso.

b) *S'incarnò da Spirito Santo e [da] Maria la Vergine, e si fece uomo.* È questa la professione esplicita del simbolo costantinopolitano, che incorpora la formula di simboli più antichi, ma caricandola di nuove prospettive mariologiche. Il testo di Mt 1, 18.20: «Si trovò incinta per opera di Spirito Santo... Quel che è generato in lei viene da Spirito Santo», ebbe nei simboli la sua formulazione dogmatica e il suo complemento: «da Spirito Santo e Maria, la Vergine» con l'articolo determinativo, quindi in forma appositiva.

La necessità di professare non solo la realtà umana del Cristo, ma anche il modo verginale del suo concepimento non fu dettata dall'apologia con i giudei e con i pagani, o dalla difesa contro la gnosi, ma dalla verità dei fatti narrati storicamente dai

Vangeli: «Tutto questo infatti avvenne – continua Mt 1, 22-23 – perché si adempisse quanto era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: “Ecco, la vergine concepirà e partorirà un figlio che sarà chiamato Emmanuele” (cf. Is 7, 14)». La primitiva tradizione cristiana, specialmente con Giustino e Ireneo, fece di questa profezia uno dei cardini per dimostrare la continuità tra l’Antico e il Nuovo Testamento, e il compimento del piano salvifico del Padre.

Su questa linea anzi, oltrepassando la storia di Israele, i Padri istituirono il celebre confronto antitetico fra la vergine Eva e Maria «la Vergine», rilevando un contrappunto direttamente voluto da Dio ed esigito dallo stesso piano salvifico: in modo che la disubbidienza di Eva ancor vergine fosse sciolta dall’obbedienza della Vergine Maria, e la morte introdotta da Eva trovasse la sua soluzione nella Vita generata da Maria. Così, prima della «funzione» generatrice propria della donna, i Padri posero l’accento sulla libera fede a Dio di Maria, come persona chiamata a riparare l’incredulità di Eva.

Sul finire del IV secolo, dominato da un’immensa fioritura monastica maschile e femminile, questa Vergine non fu considerata soltanto nella luce profetica indicata misteriosamente da Isaia e nella sua risposta di fede al momento dell’annunciazione; per i Padri e le comunità cristiane del tempo del Concilio Costantinopolitano I (381), «Maria, la Vergine» è una creatura che ha percorso le strade della verginità santa: verginità di corpo e di spirito, verginità di fede, di ubbidienza, di responsabile accoglienza, di ascolto costante della Parola di Dio, di amore fattivo verso i fratelli, interamente orientata ai voleri del Padre. Essa è «la Vergine» di corpo e di spirito, strumento di Dio per ridare la vita al mondo.

Questa è la Vergine del simbolo di Costantinopoli: «la Vergine», con l’articolo: non solo per mostrare che unicamente lei cooperò all’Incarnazione – come dicevano con Ireneo i primi Padri –, ma più ancora per sottolineare in qual modo vi aveva contribuito: con la pienezza del dono di sé, libero e cosciente, in intima e personale collaborazione con lo Spirito di Dio.

«*Da Spirito Santo*», senza articolo, riguarda infatti tutta la divinità in atto, Padre Figlio e Spirito, se lo si considera in rapporto con l’inizio storico di Cristo; ma riguarda in particolare l’azione dello Spirito Santo, che è santità e santificatore, se la frase si ricollega direttamente a Maria, come nel testo greco: «s’incarnò da Spirito Santo e Maria la Vergine». Qualunque sia infatti la prospettiva dei simboli che precedettero il simbolo costantinopolitano, i Padri del 381 non potevano che guardare coi loro occhi, e nelle precise contingenze pneumatologiche del momento: perché infatti avrebbero introdotto un’esplicitazione sull’incarnazione ad opera dello Spirito in «Maria la Vergine», se non in quanto anch’essa illuminava la dottrina che allora veniva chiarificata e professata: l’uguaglianza di natura e di operazioni dello Spirito Santo col Padre e col Figlio? Ora, affermare che il Verbo si era incarnato «da Spirito Santo» implicava non un qualunque intervento divino, ma un intervento efficiente e insieme santificante: sia per il Cristo, sia per la Madre-Vergine.

Il rapporto con lo Spirito Santo, che è santità per essenza (*τὸ ἅγιον*), nel momento stesso in cui inizia la presenza incarnata del Verbo di Dio, cioè nel primissimo istante del suo concepimento umano, colloca quest’evento agli inizi della nuova storia: tutta la Chiesa ne sarà illuminata, perché anch’essa, feconda da Spirito Santo – commenteranno i Padri – è vergine come Maria; ogni anima ne trarrà incitamento a portare a maturità e pienezza la gravidanza personale del Verbo, infuso in noi nel battesimo dalla presenza dello stesso Spirito di santità.

Ecco la chiave che ci introduce nel mistero della verginità e della maternità di Maria: una verginità diacronicamente perpetua (prima-durante-dopo il parto, per

usare una terminologia diventata corrente); una verginità sincronicamente totale (di corpo e di spirito, di corpo, di cuore, di mente, per usare un'altrettanto nota terminologia).

Col ricorso a questo «nucleo» del kerygma apostolico, fulcro dell'apologia cristiana dei primi secoli, cardine di ogni ulteriore progresso dommatico, il magistero dei Concili e dei Papi poté convalidare la vera maternità divina di Maria e la sua verginale partecipazione al progetto divino, inclusi gli aspetti della sua verginità che appartengono più al Creatore che alla creatura, più al Signore della natura che alle leggi naturali: voglio dire la verginità nel parto.

Guidati da questi criteri percorriamo brevemente le tappe magisteriali, con l'attenzione rivolta prevalentemente alla verginità di Maria.

II. – IL PERCORSO DEL MAGISTERO DAL 392 AL 649

1. Prima tappa: Efeso 431

I testi fondamentali di Efeso – le lettere di Cirillo e di Nestorio – riguardano direttamente il modo di intendere l'unione delle nature in Cristo, e conseguentemente la liceità di chiamare la Vergine Maria «Theotokos» in senso vero, secondo Cirillo, in senso puramente accomodatizio, secondo Nestorio. Ambedue, nelle loro argomentazioni, si fondano sul simbolo Niceno e poi su testi delle Scritture.

a) Testi fondamentali

1) *Dalla seconda lettera di Cirillo a Nestorio* (approvata unanimemente dai Padri conciliari):

«6. Perciò professeremo *un solo Cristo e Signore*, non nel senso che adoriamo l'uomo insieme col Logos, per non insinuare l'idea della separazione col dire "insieme", ma nel senso che adoriamo *uno solo e lo stesso*, perché non è estraneo al Logos il suo corpo, col quale siede accanto a suo Padre, non quasi che gli seggano accanto due figli, bensì uno solo unito con la propria carne. Se invece respingiamo l'unione *secondo l'ipostasi* come inconcepibile e ripugnante, cadiamo nell'affermazione di due figli...

7... Infatti la Scrittura non ha detto che il Logos ha unito a sé un prosopon di uomo, ma che si è fatto carne (Gv 1,14). E il fatto che il Logos è diventato carne non significa altro se non che egli ha partecipato come noi della carne e del sangue e ha fatto suo corpo il nostro ed è *nato come uomo da una donna*, senza perdere il suo esser Dio ed essere stato generato da Dio Padre, ma continuando ad essere ciò che era anche nell'assunzione della carne.

Questo annuncia dovunque la dottrina della retta fede; così troveremo che *hanno pensato i santi Padri. Perciò hanno avuto il coraggio di dire Theotokos la santa Vergine* (θεοτόκον εἰπεῖν τὴν ἁγίαν παρθένον), non perché la natura del Logos, cioè la sua divinità, abbia cominciato ad esistere dalla santa Vergine (ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου) 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...»*(8).

2) *Dalla lettera di Nestorio a Cirillo* (unanimemente condannata dai Padri):

«5. Molto potrei aggiungere su questo argomento, e per prima cosa che *quei santi Padri* al fine dell'economia *hanno ricordato non la generazione, ma l'incarnazione...*

6... Io ho approvato la divisione delle nature sulla base delle nozioni di umanità e divinità e la loro congiunzione in un solo prosopon, e che non si dica che il Dio Logos ha bisogno di una seconda nascita da donna, e che si affermi che la divinità non può subire passione...

7... Dovunque nelle sacre Scritture, quando si ricorda l'economia del Signore, ci viene tramandata nascita e passione non della divinità, ma dell'umanità di Cristo, così che secondo una più precisa denominazione la santa Vergine dovrebbe essere chiamata «Christotokos», non «Theotokos» (...ὡς καλεῖσθαι κατὰ ἀκριβεστέραν προσηγορίαν τὴν ἁγίαν παρθένον χριστοτόκον, οὐ θεοτόκον)* (9)

Maria è comunemente chiamata, tanto da Cirillo quanto da Nestorio, «la santa Vergine». Non c'è dunque alcuna discussione sul nucleo fondamentale: sul fatto che sia diventata verginalmente la Madre del Signore. La terminologia usata nelle due lettere dommatiche (di Cirillo e di Nestorio) come l'intera documentazione di Efeso, testimonia questo modo consueto di chiamare la Madre del Signore: «la santa Maria» (ἡ ἁγία Μαρία), «la santa Vergine» (ἡ ἁγία παρθένοϛ). Sarebbe interessante ritrovare le radici bibliche e tradizionali di questa denominazione mariana, che trova normale riscontro nei Padri di Efeso di qualunque tendenza, anche antiochena. Potrei ipotizzare una derivazione paolina: quando infatti l'Apostolo parla del comportamento di una vergine, quindi di uno stile verginale di vita, scrive: «La donna non sposata, come la vergine, si preoccupa delle cose del Signore, per essere santa nel corpo e nello spirito» (1 Cor 7, 34). Su questa linea infatti è l'interpretazione di Atanasio, il quale osa dire: «Probabilmente Paolo conobbe la vita di Maria, se è vero che da lei prese il modello per stendere la dottrina della verginità [e cita il testo di 1 Cor 7, 25 ss.]. Penso che anche voi avete compreso che ciò fu detto a ragion veduta, soprattutto se ricordate ciò che abbiamo detto, cioè che la verginità sta al di sopra della natura umana e in Maria apparve la sua immagine»*(10). Si tratta ovviamente non di una verginità corporale soltanto, ma di una verginità integrale di vita, cioè di una vera e propria santità evangelica e verginale. Il titolo «la santa Vergine» indica dunque l'ottica con la quale tutto l'Oriente, almeno a partire dagli inizi del secolo terzo, guarda Maria: la Vergine che mai perse la sua verginità, che la visse in esemplare santità.

Tuttavia, la documentazione di Efeso non si esaurisce in queste due lettere dottrinali, e neppure nei dodici anatematismi di Cirillo che il Concilio Lateranense I pare ritenesse quasi la definizione dommatica di Efeso*(11). Il primo di essi suona così: «Se uno non professa che l'Emmanuele è realmente Dio e perciò la santa Vergine è Madre di Dio [καὶ διὰ τοῦτο θεοτόκον τὴν ἁγίαν παρθένοϛ](infatti ha generato secondo la carne il Logos nato da Dio che si è fatto carne), sia anatema»*(12). Accanto alle lettere di Cirillo e di Nestorio, che costituiscono il testo fondante della dichiarazione dommatica di Efeso, altri testi furono letti o pronunciati e quindi inclusi negli Atti conciliari come prova a favore della cristologia alessandrina e della divina maternità. Tra questi meritano un rilievo particolare: l'Omelia di Proclo sulla Madre di Dio, l'Omelia sul Natale di Teodoto di Ancira (due Padri di grande autorità nel Concilio efesino), e la celebre omelia contro Nestorio di Cirillo, «quando i sette ambasciatori dei Cirilliani ritornarono al Sinodo riunito nella chiesa di santa Maria».

b) Testi ausiliari, inclusi negli Atti di Efeso

1) Dall'Omelia di Proclo sulla Madre di Dio:

«2. Nacque pertanto da donna un Dio, ma non puro Dio, e un uomo, ma non semplice uomo; e nascendo costituì porta di salvezza quella che un tempo era stata ingresso al peccato...

Εἰ μὴ παρθένος ἔμεινεν ἡ μήτηρ, ψιλὸς ἄνθρωπος ὁ τεχθεὶς καὶ οὐ παράδοξος ὁ τόκος· εἰ δὲ καὶ μετὰ τόκον ἔμεινεν παρθένος, ἐκεῖνος ἀφράστως ἐγεννήθη, ὁ καὶ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων ἀκωλύτως εἰσελθῶν...

Se dunque la Madre non fosse rimasta vergine, un semplice uomo sarebbe il suo Nato, e non mirabile il suo parto; ma *se dopo il parto rimase vergine, come non sarà Egli anche Dio*, e indicibile il mistero? *Senza corruzione nacque colui che a porte chiuse entrò nel cenacolo* e non ne fu impedito...

4... Non predichiamo un uomo deificato, ma confessiamo un Dio incarnato. Costituì Madre sua la propria serva, lui che per essenza non ha madre e per l'incarnazione sulla terra è senza padre...

10. O grande mistero! Ammiro i prodigi e proclamo la divinità; vedo le passioni e non rinnego l'umanità.

Ἐμμανουὴλ, φύσεως μὲν πύλας ἀνεῴχεν ὡς ἄνθρωπος· παρθενίας δὲ κλειθρα οὐ διέβρηξεν ὡς Θεός· ἀλλ' οὕτως ἐκ μήτρας προῆλθεν, ὡς δι' ἀκοῆς εἰσῆλθεν· οὕτως ἐτέχθη, ὡς συνελήφθη. Ἀπαθῶς εἰσῆλθεν, ἀφράστως ἐξῆλθε, κατὰ τὸν προφήτην...

L'Emmanuele dunque aprì le porte della natura, come uomo; ma come Dio non ruppe i sigilli verginali: in tal modo uscì dall'utero come per l'udito vi era entrato; così fu partorito, come concepito; senza passione entrò, senza corruzione uscì, secondo il profeta Ezechiele che

dice: «...questa porta starà chiusa; non si aprirà; nessuno entri per essa, ma solo il Signore Dio d'Israele: Egli entrerà ed uscirà e la porta starà chiusa» (Ez 44, 1-2). Ecco dunque manifestamente mostrata la santa Madre di Dio Maria...»*(13).

2) Dall'Omelia sul Natale di Teodoto di Ancira:

«1. ... Splendido e singolare è l'oggetto della presente festività: splendido perché apportò agli uomini una comune salvezza; singolare, perché vinse le leggi della natura.

Φύσις μὲν γὰρ τὴν τεκοῦσαν οὐκ οἶδεν οὐκέτι παρθένον· ἡ δὲ χάρις καὶ τίκτουςαν ἔδειξε, καὶ παρθένον ἐφύλαξε· καὶ μητέρα ἐποίησε, καὶ παρθενίαν οὐκ ἔβλαψε...

La natura infatti non conosce una partoriente che resti vergine: ma la grazia fece la partoriente e conservò la vergine; fece la madre e non danneggiò la verginità...

Hai visto come fu mirabile il mistero che lasciò da parte la legge di natura? Hai visto questa cosa sopra la natura, operata per la sola potenza di Dio? Hai visto il Verbo partorito al di sopra di ogni verbo?

Che il generato infatti sia il Verbo di Dio è manifesto da ciò, che non sciolse la verginità. Colei che genera una semplice carne, cessa d'essere vergine; ma il Verbo di Dio, nato dalla carne, custodisce la verginità, mostrandosi Verbo. E quando dico «Verbo», intendo il Verbo sostanziale e sussistente, non quello che si proferisce con la bocca.

2. ... Il Dio Verbo era infatti prima dei secoli, coeterno al Genitore; quando però volle per gli uomini diventare uomo, non per mutazione della natura divina, ma per miracolo e volere di Dio, scelse il parto quale principio del farsi uomo: perciò come uomo fu partorito e come Verbo custodì la verginità (ὡς ἄνθρωπος τίκτεται, καὶ ὡς Λόγος παρθενίαν ἐφύλαξεν). Come infatti la nostra parola partorita non corrompe la mente, così la sostanziale e sussistente Parola di Dio, che assunse il parto, non corrompe la verginità...

3. ... Dai gentili è reputato stoltezza il mistero di Cristo... Quando pertanto un gentile ode che il Salvatore entrò a porte chiuse [nel cenacolo], attraversando questo corpo spesso, che ha bisogno di posto, ride perché non crede al miracolo, ma ricerca la ragione del fatto. E *udendo che una vergine ha partorito ed è rimasta vergine, ritiene stoltezza la dottrina, perché non ha imparato a credere alla potenza miracolosa di Dio...**(14).

È in questi testi che compare il tema della verginità di Maria *in partu*, quale primo prodigio del Verbo incarnato, quale testimonianza tanto della sua divinità quanto dell'unione di ambedue le nature nell'unica persona divina: ambedue le nature compiono l'operazione che a ciascuna appartiene: veramente infatti il Dio Verbo nasce come uomo dal grembo, ma divinamente lo conserva intatto.

Anzi, il parto verginale viene rapportato – quasi per conferma – al verginale concepimento, operato da potenza divina lasciando intatta la Madre, perché compiuto non nella concupiscenza della carne, ma nell'ascolto di fede; e viene ugualmente rapportato a una manifestazione pasquale della divinità di Cristo nella sua vera umanità: il suo entrare nel cenacolo a porte chiuse.

Tale dottrina espressa al Concilio di Efeso in termini precisi tanto da Proclo di Costantinopoli quanto da Teodoto di Ancira non è nuova: propone un tema già apertamente utilizzato, con gli stessi argomenti e col ricorso identico ad Ezechiele 44, 1-2 (la porta chiusa) dai Padri orientali e occidentali del IV secolo: basti ricordare, in concomitanza col Concilio di Capua, l'opera di Ambrogio del 392: *De institutione virginis*, dove, dopo aver affermato con molti argomenti che Maria è la primizia della verginità ed è rimasta sempre vergine (nn. 32-50), mostra che la sua verginità non venne meno partorendo il Signore, e cita a conferma il testo di Ezechiele (nn. 52-58)*(15).

3) *L'omelia di Cirillo contro Nestorio* (Omelia IV nell'edizione del Migne)

Φαιδρὸν ὄρω τὸ σύστημα, τῶν ἁγίων πάντων
συνεληλυθότων προθύμως, κεκλημένων ὑπὸ τῆς
ἀγίας καὶ θεοτόκου Μαρίας τῆς ἀειπαρθένου...

Vedo brillare l'assemblea, essendo convenuti con
zelo tutti i santi, invitati dalla santa Madre di Dio
Maria, la SempreverGINE...

Gioia a te da parte nostra, Maria Madre di Dio, augusto tesoro della terra abitata, lampada inestinguibile, corona della verginità, scettro dell'ortodossia, tempio indissolubile...

Qual è l'uomo capace di celebrare la gloriosissima Maria? Una matrice verginale (ἡ μήτρα ἡ παρθενική)...

Ci sia concesso di venerare e adorare l'Unità divina e diventare obbedienti all'imperatore amato da Dio ed essere sottomessi ai principati e alle potestà e temere e venerare l'indivisa Trinità,

ὕμνοῦντας τὴν ἀειπαρθένον Μαρίαν, δηλονότι
τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν καὶ τὸν ταύτης υἱὸν καὶ
νυμφίον ἄσπιλον, ὃτι αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς
αἰῶνας τῶν αἰῶνων. Ἀμήν .

inneggiando la SempreverGINE Maria, cioè la
santa chiesa e il suo Figlio e Sposo immacolato,
al quale sia gloria nei secoli dei secoli. Amen
*(16).

In questo celebre discorso, che costituisce una fonte ispiratrice anche dell'inno Akathistos alla Madre di Dio, Cirillo si rivolge alla santa Theotokos mostrandola radice di tutta l'azione salvifica del Figlio, in quanto tutto ciò che Egli ha operato come Dio a nostro favore trova nella santa umanità da lei assunta il fondamento inalienabile, il sacramento della sua azione divina. E' in questo stupendo contesto laudativo, che apre e chiude l'arringa contro Nestorio, che per due volte Cirillo chiama Maria «la SempreverGINE», con l'articolo determinativo: la prima volta in forma appositiva: «la santa Madre di Dio Maria, la SempreverGINE»; la seconda volta in forma discorsiva: «la SempreverGINE Maria». Ciò dimostra che il linguaggio corrente a quel tempo anche in Oriente non dubitava di sostituire il termine «la Vergine» da tutti usato per indicare Maria, col termine «la SempreverGINE», altrettanto indicativo della sua verginità integra e perpetua.

2. Seconda tappa: il «tomus Leonis» (449)

La lettera dommatica di Leone I a Flaviano di Costantinopoli, applaudita nel Concilio di Calcedonia, costituisce per la tradizione del magistero soprattutto occidentale un punto essenziale e costante di riferimento: basandosi sul simbolo di Roma (non va dimenticato che fu proprio il Concilio di Calcedonia a promulgare il simbolo costantinopolitano, riconoscendogli autorità di fede cattolica) e sulle testimonianze delle Scritture, Leone propone contro Eutiche una cristologia diofisita perfetta: due perfette nature, unite nell'unica persona divina, mantenendo ciascuna integre e inconfuse le proprietà e le operazioni. Commentando l'articolo del simbolo romano: «*natus de Spiritu Sancto et Maria virgine*», non solo ne deduce che il Figlio di Dio, generato eternamente dal Padre nella sua divinità, si assoggetta a una nuova nascita nella carne per salvare l'uomo, ma ne sottolinea il modo: non nasce da concupiscenza, che generando trasmette la colpa, ma «da Spirito Santo e dalla Vergine Maria»: per potenza divina è concepito da quella creatura la cui verginità inviolata non conosce concupiscenza nel concepimento, e resta integra nel parto.

«2. Se [Eutiche] non sapeva che cosa pensare dell'incarnazione del Verbo di Dio e non voleva affaticarsi alle prese con l'ampiezza delle sacre *Scritture* per procurarsi lumi d'intelligenza, almeno avrebbe dovuto accogliere con sollecito ascolto quella comune e indivisa *professione di fede*, per cui tutti i fedeli affermano di credere in Dio Padre onnipotente e in Gesù Cristo suo unico Figlio, nostro Signore, che è nato dallo Spirito Santo e da Maria Vergine. Queste tre proposizioni distruggono le macchinazioni di quasi tutti gli eretici...

Questo unigenito e sempiterno Figlio del sempiterno Padre è nato dallo Spirito Santo e da Maria Vergine. Questa nascita temporale nulla ha tolto e nulla ha dato a quella nascita divina e sempiterna, ma tutta ha mirato a restaurare l'uomo che era stato ingannato...

Conceptus quippe est de Spiritu sancto intra uterum matris virginis, quae illum ita salva virginitate edidit, quemadmodum salva virginitate concepit...

Perciò fu concepito dallo Spirito Santo nel seno della madre vergine, che lo ha generato restando integra la sua verginità, così come era restata integra quando lo aveva concepito...

3. Poiché dunque restano integre le proprietà di ambedue le nature e sostanze e confluiscono in una sola persona, dalla Maestà è stata assunta l'umiltà... Perciò nell'integra e perfetta natura di un vero uomo è nato il vero Dio, completo nelle sue proprietà e completo nelle nostre (totus in suis, totus in nostris)...Perciò colui che essendo nella forma di Dio ha creato l'uomo, questo stesso si è fatto uomo nella forma di schiavo...

4. Ingreditur ergo haec mundi infima Filius Dei, de caelesti sede descendens et a paterna gloria non recedens, novo ordine, nova nativitate generatus. Novo ordine, quia invisibilis in suis factus est in nostris, incomprehensibilis voluit comprehendere, ante tempora manens esse coepit ex tempore... Nova autem nativitate generatus, quia inviolata virginitas concupiscentiam nescivit, carnis materiam ministravit. Assumpta est de matre Domini natura non culpa; nec in Domino Iesu Christo ex utero virginis genito, quia nativitas est mirabilis, ideo nostri est natura dissimilis...

4. Viene perciò in questa infima parte del mondo il Figlio di Dio, discendendo dalla sede celeste ma senza allontanarsi dalla gloria del Padre, generato in modo nuovo e con nascita nuova. In modo nuovo, perché invisibile nelle sue proprietà si è reso visibile nelle nostre, incomprensibile si è fatto conoscere, esistendo da prima dei tempi ha cominciato ad esistere nel tempo... È stato generato con nuova nascita, perché la verginità inviolata non ha conosciuto la concupiscenza, ma ha fornito solo la materia della carne. Dalla madre il Signore ha assunto la natura, non la colpa, e nel Signore Gesù Cristo nato dal seno della Vergine, non perché la nascita è mirabile per questo la natura è dissimile dalla nostra...

Chi è vero Dio, questi stesso è vero uomo... Infatti entrambe le forme, una con la partecipazione dell'altra, operano ciò che è proprio di ognuna, in quanto, cioè, il Verbo opera ciò che è proprio del Verbo e la carne fa ciò che è della carne. Uno dei due risplende di miracoli, l'altra soccombe alle ingiurie... Uno solo e lo stesso è realmente Figlio di Dio e realmente Figlio dell'uomo...

5. Perciò in forza dell'unità di persona da intendere nell'una e nell'altra natura si legge che il Figlio dell'uomo è disceso dal cielo, mentre il Figlio di Dio ha assunto la carne da quella Vergine dalla quale è nato... Dopo la risurrezione [...] entrava dai discepoli attraverso le porte chiuse... e d'altra parte egli stesso indicava la ferita al fianco, i fori dei chiodi e tutti i segni della passione ancora recente... In tal modo faceva conoscere che in lui rimanevano distinte, nella loro individualità, le proprietà della natura divina e di quella umana...»*(17).

Il parto verginale nel testo di Leone diventa quasi necessaria conseguenza del verginale concepimento: *«ita salva virginitate edidit, quemadmodum salva virginitate concepit»*, appunto perché colui che è concepito e partorito è il Figlio unico di Dio, il quale – come in altri momenti della sua vita prepasquale e postpasquale – con la sua divinità opera ciò che appartiene e manifesta la divinità, con la sua umanità compie ciò che è proprio della carne. E tuttavia il testo di Leone Magno risente fortemente della teologia agostiniana sul peccato originale, a quel tempo così accesa e controversa: il modo con cui il Figlio eterno è concepito dalla Vergine Madre – modo verginale ed unico, che supera tutte le leggi della natura – fa sì che, mentre assume trasmessa dalla Vergine la realtà integrale della carne, non erediti da Adamo la trasmissione della colpa. Così la verginità di Maria, feconda per opera dello Spirito Santo, diventa il necessario presupposto perché il Signore possa farsi uomo in tutto simile a noi, fuorché nel peccato. D'altra parte, la sottolineatura diofisita delle distinte proprietà ed operazioni nell'unico Figlio Gesù Cristo nostro Signore, accomuna la teologia di Leone con quella contemporanea dell'Oriente, espressa ad Efeso: e la verginità di Maria diventa il «segno» dell'unione di ambedue le nature nell'unico Figlio, il quale attraverso ambedue opera ciò che a ciascuna è proprio: in quanto è Dio, conserva integra nascendo la verginità fisica della Madre; in quanto si è fatto uomo, realmente nasce da lei come uomo. Il parallelo con ciò che Cristo fece dopo la Risurrezione, entrando a porte chiuse nel cenacolo, dimostra (come nei testi di Proclo e di altri omileti greci) non una diversità delle proprietà naturali tra prima e dopo la risurrezione, ma l'identità della persona, alla quale sono soggette tutte le cose, anche le leggi della natura. Così tanto il parto verginale quanto l'apparire del Cristo risorto ai discepoli nel cenacolo sono prova dell'unione ipostatica delle nature nell'unico Figlio.

3. La definizione di Calcedonia (451).

La definizione di Calcedonia, nel tentativo non riuscito di risolvere l'accesa controversia tra diofisiti e monofisiti, antiocheni ed alessandrini esasperati, spostò il discorso sul «Figlio» quale termine di convergenza, e sulla sua generazione quale modo dell'essere perfetto Dio e perfetto uomo: due generazioni, due nature, una sola ipostasi, un solo prosopon.

«Seguendo perciò i santi Padri insegniamo a professare tutti concordemente un solo e stesso Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, lo stesso perfetto nella divinità e perfetto e nell'umanità [...]

πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ...

generato dal Padre prima dei tempi secondo la divinità, e negli ultimi giorni egli stesso per noi e per la nostra salvezza [generato] da Maria, la Vergine, la Theotokos, secondo l'umanità, un solo e lo stesso Cristo, Figlio, Signore, Unigenito,

che si fa conoscere in due nature senza confusione, senza mutamento, senza divisione, senza separazione. Poiché assolutamente non è stata eliminata la differenza delle nature a causa dell'unione, ma invece sono state preservate le proprietà dell'una e dell'altra natura e sono confluite in un solo prosopon e in una sola ipostasi...»*(18).

Voglio solo rilevare che nella generazione del Figlio eterno dalla Madre scompare la menzione dello Spirito Santo, mentre prende forte rilievo la persona della Madre: «per noi e per la nostra salvezza generato egli stesso da Maria, la Vergine, la Theotokos, secondo l'umanità». La duplice congiunzione appositiva al nome di Maria (la Vergine, la Theotokos) fa risaltare ciò che la dottrina dei Padri ormai concordemente attesta: la sua singolare dignità accanto alla sua radicale verginità. Il Concilio non va oltre; ma pone nel cuore di una definizione dommatica di supremo valore il punto generatore di una nuova lettura della persona e funzione di Maria, anche in tema di verginità.

4. Da Calcedonia al Concilio Costantinopolitano II

Papa ORMISDA, scrivendo il 26 marzo 521 all'imperatore Giustino una professione di fede, ripete la posizione ormai classica sulla verginità di Maria nel parto quale conferma della divinità del Figlio che nasce. Dice, tra l'altro:

10. ... ut qui ante tempora erat Filius Dei, fieret Filius hominis et nasceretur ex tempore hominis more, matris vulvam natus aperiens et virginitatem matris deitatis virtute non solvens.

11. Dignum plane Deo nascente mysterium, ut servaret partum sine corruptione, qui conceptum fecit esse sine semine, servans quod ex Patre erat, et repraesentans quod ex matre suscepit...*(19).

10. ... Colui che prima dei tempi era Figlio di Dio, si fece Figlio dell'uomo e nacque nel tempo al modo umano, nascendo aprì l'utero della Madre e non sciolse in forza della divinità la verginità della Madre.

11. Infatti era davvero un mistero degno del Dio che nasceva, che salvaguardasse il parto senza corruzione Colui che aveva operato il concepimento senza seme, custodendo ciò che aveva dal Padre e mostrando ciò che aveva assunto dalla madre....

Invece, nella lettera del papa GIOVANNI II ai senatori di Costantinopoli (marzo 534), intesa a risolvere questioni cristologiche sulla comunicazione degli idiomi, troviamo ampliata la titolatura di Maria, secondo un uso liturgico già corrente, ma che qui sembra ancora rifarsi alla professione del simbolo di fede e alla definizione di Calcedonia.

Gloriosam vero sanctam semper virginem Mariam et proprie et veraciter Dei genitricem matremque Dei Verbi ex ea incarnati ab hominibus catholicis confiteri recte docemus. Proprie namque et veraciter idem ipse ultimis temporibus incarnatus ex sancta et gloriosa Virgine matre nasci dignatus est(20).*

Insegniamo che si deve professare da tutti i fedeli cattolici che *la gloriosa, santa, sempreverGINE Maria è propriamente e veramente Genitrice di Dio e Madre del Verbo di Dio* da lei incarnato. Infatti propriamente e veramente egli stesso negli ultimi tempi si è incarnato e si è degnato di nascere dalla santa e gloriosa Vergine Madre.

Maria viene espressamente chiamata «sempreverGINE», ma accanto ad altri titoli che ne ampliano il significato: «gloriosa, santa, sempreverGINE». Non è solo il sostitutivo di «verGINE» con «sempreverGINE», come ad esempio aveva fatto Epifanio in una redazione ampliata del simbolo*(21) e lo stesso Cirillo nell'Omelia IV tenuta ad Efeso; qui il titolo di sempreverGINE, con gli aggettivi di «santa e gloriosa», costituisce il ritratto di Maria, in rapporto strettissimo con la sua funzione di Madre di Dio.

5. Il Concilio Costantinopolitano II, ecumenico V (553)

Il Concilio Costantinopolitano II fu convocato e presieduto dall'imperatore Giustustiniano con lo scopo di comporre l'antica e sempre nuova controversia tra nestoriani e monofisiti. Furono al centro delle condanne tre personaggi della scuola antiochena di grande rilievo: Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto di Ciro e Iba di Edessa. Per questo il concilio fu soprannominato dei «tre Capitoli». Nei 14 anatematismi viene riaffermata la dottrina della divina maternità di Maria. In questo momento storico la persona di Maria è intensamente avvolta da una profonda venerazione, che la contorna di aggettivazioni ed attributi diventati ormai tradizionali nell'omiletica e nella liturgia:

Anatematismo 2:

«Se uno non professa che del Dio Logos due sono le nascite, una prima dei tempi dal Padre in modo intemporale e incorporale, l'altra quando negli ultimi giorni egli è disceso dal cielo, ha preso carne *dalla santa gloriosa Madre di Dio e sempreverGINE Maria* (ἐκ τῆς ἁγίας ἐνδόξου θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας) ed è nato da lei, un tale sia anatema».

Anatematismo 6:

«Se uno dice che *la santa gloriosa sempreverGINE Maria è Madre di Dio in modo improprio e non realmente* (οὐκ ἀληθῶς θεοτόκου λέγει τὴν ἁγίαν ἐνδοξον ἀειπαρθένου Μαρτίαν) o per elevazione, quasi che da lei sia stato generato solo un uomo e non il Dio Logos incarnato e, secondo costui, la nascita dell'uomo è stata innalzata fino al Dio Logos, in quanto questo coesiste con l'uomo creato; e se questo tale calunnia il santo Concilio di Calcedonia, quasi che abbia definito la Vergine Madre di Dio secondo questa empia concezione escogitata da Teodoro; e se qualcuno la definisce Madre dell'uomo e Madre di Cristo, quasi che Cristo non sia Dio, e invece non professa che essa è Madre di Dio in modo proprio e reale, perché il Logos Dio, generato dal Padre prima dei tempi, negli ultimi giorni ha preso carne da lei, e non ammette che anche il santo Concilio di Calcedonia l'ha dichiarata Madre di Dio secondo questa retta concezione, un tale sia anatema».

Anatematismo 14:

«Chi difende la lettera che si dice essere stata scritta da Ibas al persiano Maris, nella quale si nega che il Dio Verbo, incarnatosi *dalla santa Madre di Dio e SempreverGINE Maria* (ἐκ τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας σαρκωθέντα), si sia fatto uomo...: un tale sia anatema»*(22).

In tal modo il Concilio Costantinopolitano II assume ufficialmente nei suoi anatematismi, quale corrente e normale maniera di chiamare la Vergine, le identiche espressioni usate in lingua latina da papa Giovanni II. Questo ampliamento di prospettiva sulla figura della Vergine-Madre è in rapporto indubbio, esplicitamente affermato nella «Sentenza» che precede gli anatematismi, col simbolo niceno-costantinopolitano e con la definizione calcedonese, ma ambedue arricchiti e quasi ripensati: «egli è disceso dal cielo, e si è incarnato dalla santa gloriosa Madre di Dio e sempreverGINE Maria», dove il titolo «sempreverGINE» è congiunto col titolo «Theotokos», in modo da proporre un'immagine unitaria di Maria, di altissima bellezza e dignità, senza giustapposizioni articolate (mancano infatti le forme appositive usate nei simboli e a Calcedonia, quali: «la Vergine», «la SempreverGINE», «la Theotokos»), in una visione globale della sua persona chiamata ad essere la fonte dell'umanità del Figlio di Dio. Qui dunque verginità e maternità quasi si fondono insieme; e la santità e la gloria che da esse promana avvolgono persona e funzione della Vergine Madre.

5. Il Concilio Lateranense I (649)

Questo Concilio romano ebbe un'importanza eccezionale, per il momento storico-teologico in cui fu celebrato, per la posizione assunta senza equivoci contro ogni forma di compromesso dommatico allora corrente in Oriente e propugnato in modo

analogo, tanto dagli imperatori quanto dai patroarchi di Costantinopoli con documenti ufficiali che tentavano di conciliare il diofisismo di Calcedonia con il monoteletismo e il monoenergismo, in vista di una conciliazione con i monofisiti, che prevalevano ormai in molte parti dell'impero bizantino: voglio dire l'*Ektthesis* di Eraclio, pubblicata nel 638 su consiglio del patriarca Sergio di Costantinopoli, e il *typos* dell'imperatore Costante II, a lui consigliato dal patriarca Paolo. Ambedue i documenti riguardano espressamente la cristologia, e solo in maniera indiretta ed inclusiva la Vergine Maria. Erano un tentativo, subito fallito, di affermare e negare insieme: affermare nel Cristo le due distinte nature, negare le due distinte volontà e operazioni, quasi che – pur restando diverse e distinte le due nature, la umana e la divina – ne scaturisse una sola volontà e una sola operazione, cioè una sola fonte operativa delle azioni e passioni del Verbo incarnato. Roma, tenacemente ancorata a Calcedonia e alla dottrina precisa di Leone Magno, reagì con vigore a queste nuove proposte di compromesso. Il Concilio Lateranense I, indetto da papa Martino e da lui presieduto nell'ottobre del 649, gli procurò persecuzioni, esilio e morte. Il Concilio si svolse in cinque Sessioni, chiamate in modo singolare «*Secretarii*», forse perché le sessioni si tennero non nell'aula della Basilica lateranense, ma nei locali adiacenti (la sagrestia, o *secretaria*). Vi parteciparono molti Vescovi dell'area occidentale. Gli Atti furono stilati in forma bilingue: latino e greco, per darne immediata notizia all'imperatore e a tutte le Chiese. Fu considerato e tuttora si considera, per il valore dei contenuti e la prassi formale seguita, un «quasi Concilio ecumenico», tanto che l'Accademia Bavara delle Scienze ne ha dato recentemente l'edizione critica fra gli «*Acta Conciliorum Oecumenicorum*» (ACO) *(23).

Benché si abbiano degli eccellenti studi sull'argomento *(24), in tema mariano sarebbe da ristudiare tutta la documentazione oggi criticamente disponibile. Nello spazio ristretto di questa relazione, ometto i diversi riferimenti mariani che ricorrono nel susseguirsi dei discorsi e degli interventi in Concilio, e mi limito a riportare, della quinta ed ultima sessione, che si concluse con una professione di fede calcedonese e con una serie di 20 anatematismi *(25), le esplicitazioni che riguardano più direttamente la Vergine Maria (canoni 2, 3 e 4).

Canone 2:

Ἐἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ κατα τοὺς ἁγίους πατέρας κυρίως καὶ ἀληθῶς αὐτὸν τὸν ἕνα τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου καὶ προσκυνητῆς τριάδος θεὸν λόγον κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παναγίας ἀειπαρθένου καὶ ἐνανθρώπησαντα... εἴη κατακριτός.

«Si quis secundum sanctos patres non confitetur proprie et secundum veritatem ipsum unum sanctae et consubstantialis et venerandae trinitatis deum verbum et caelo descendisse et incarnatum ex spiritu sancto et Maria semper virgine et hominem factum... condemnatus sit».

«Se qualcuno non confessa secondo i santi Padri che in modo proprio e secondo verità lo stesso Dio Verbo, uno della santa consostanziale e veneranda Trinità, è disceso dal cielo e si è incarnato dallo Spirito Santo e da Maria semprevergine e si è fatto uomo... sia condannato».

Canone 3:

Ἐἴ τις οὐκ ὁμολογεῖ κατα τοὺς ἁγίους πατέρας κυρίως καὶ ἀληθῶς θεοτόκον τὴν ἁγίαν ἀειπαρθένον ἄχραντον Μαρίαν, ὡς αὐτὸν κυρίως καὶ ἀληθῶς τὸν ἐκ θεοῦ πατρὸς γεννήσαντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων θεὸν λόγον, ἐπέσχάτων τῶν αἰώνων ἀσπόρως συλλαβοῦσαν ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ ἀφθόρως γεννήσασαν, ἀλύτου μεινάσης αὐτῆς καὶ μετὰ τόκον τῆς παρθενίας, εἶη κατάκριτος.

«Si quis secundum sanctos patres non confitetur proprie et secundum veritatem dei genetricem sanctam semperque virginem et immaculatam Mariam, utpote ipsum deum verbum specialiter et veraciter qui a deo patre ante omnia saecula natus est in ultimis saeculorum absque semine conceptam ex spiritu sancto et et incorruptibiliter eam genuisse, indissolubile permanente et post partum eiusdem virginitate, condemnatus sit».

«Se uno non confessa secondo i santi Padri che la santa e semprevergine e illibata Maria è in modo proprio e secondo verità Genitrice di Dio, in quanto in modo proprio e vero lo stesso Dio Verbo che è nato da Dio Padre prima di tutti i secoli ella alla fine dei tempi lo ha concepito senza seme dallo Spirito Santo e in modo incorrotto lo ha generato, restando indissolubile anche dopo il parto la sua verginità, sia condannato».

Canone 4:

Ἐἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ κατὰ τοὺς ἁγίους πατέρας κυρίως καὶ ἀληθῶς τοῦ αὐτοῦ καὶ ἑνὸς κυρίου ἡμῶν καὶ θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τὰς δύο γεννήσεις ὑπάρχειν, τὴν τε πρὸ αἰώνων ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἀσωμάτως καὶ αἰδίως, καὶ τὴν ἐκ τῆς ἁγίας ἀειπαρθένου Μαρίας σαρκικῶς ἐπέσχάτων τῶν αἰώνων... εἶη κατάκριτος.

«Si quis secundum sanctos patres non confitetur proprie et secundum veritatem ipsius et unius domini nostri et dei Iesu Christi duas natiuitates, tam ante saecula ex deo et patre incorporaliter et sempiternaliter quamque de sancta semper virgine dei genitrice Maria corporaliter in ultima saeculorum... condemnatus sit».

«Se uno non confessa secondo i santi Padri che in modo vero e proprio sono due le nascite dell'unico e medesimo Signore nostro e Dio Gesù Cristo, una da Dio Padre prima dei secoli in maniera incorporea ed eterna, l'altra negli ultimi tempi in maniera corporea dalla santa semprevergine Genitrice di Dio Maria... sia condannato».

Tutto il testo dommatico del Concilio Lateranense I segue in maniera programmatica la definizione di Calcedonia, la quale viene ufficialmente introdotta come simbolo di fede prima degli anatematismi. In particolare il canone terzo, che riprende in parte un anatematismo del concilio Costantinopolitano II, vi aggiunge con forte sottolineatura (e per capire ciò bisognerebbe aver presente tutto il contesto dommatico al quale il concilio volle rispondere) l'asserzione della *virginitas ante e in partu*: «lo ha concepito senza seme dallo Spirito Santo e in modo incorrotto lo ha generato, restando indissolubile anche dopo il parto la sua verginità». Testo e contesto del Concilio richiamano lo stretto nesso che intercorre fra concepimento vero ma verginale, e quindi senza seme, e parto vero ma incorrotto, e quindi restando sempre integra, anzi indissolubile, la verginità della Madre anche dopo il parto: si tratta infatti di una vera generazione corporale, con tutte le note della quantità estensiva della materia, ma insieme di un parto verginale, operato dalla potenza di colui che nacque Dio in carne umana. E tuttavia, nei testi di questo Concilio viene ancora ulteriormente illuminata la figura della Vergine: ella è la «virgo semper», titolo che potrebbe applicarsi diacronicamente a tutti i momenti della sua vita, e sincronicamente a tutta la realtà stupenda della sua

verginità, per la quale viene anche chiamata: ἄχροτος (senza macchia, illibata): «la santa e semprevergine e illibata Maria». Ormai il titolo «semprevergine» diventa appellativo comune, come anticamente era quello di vergine: in maniera sinonimica, più che sostitutiva, mettendo cioè in luce non tanto una funzione legata a un momento della vita, ma uno stile di vita che la caratterizza per sempre nel mistero di Cristo e della Chiesa. In questo senso possiamo rilevare nel greco la presenza di un aggettivo che ricorre per la prima volta in un testo conciliare: παναγία, congiunto col titolo di semprevergine: ἐκ Μαρίας τῆς παναγίας ἀειπαρθένου. Se dunque l'ottica del Concilio, nel confutare gli errori dei monoteliti e dei monoenergiti, era quella di affermare la dualità permanente e inconfusa delle due nature in Cristo, unico Figlio, e parimenti la dualità inconfusa e permanente delle due volontà e delle due operazioni – l'umana e la divina – nell'unica persona del Signore nostro Gesù Cristo, Figlio unigenito del Padre secondo la divinità e Figlio di Maria secondo la carne, la stessa Madre vergine diventava il documento probante la verità asserita e confessata. Infatti, verginalmente aveva concepito, non per potere di carne o influsso di uomo, ma per potenza divina e operazione dello Spirito Santo; e come verginalmente, e quindi divinamente, aveva concepito, altrettanto verginalmente, e quindi divinamente, aveva dato alla luce il Signore: il quale proprio nascendo dalla Madre vergine aveva mostrato di possedere due nature e due azioni distinte: quella divina, con la quale manteneva intatta la Madre rimanendo incorrotta la sua verginità anche dopo il parto, e quella umana, con la quale nasceva uomo fra gli uomini per la loro salvezza. La sempreverginità di Maria è insieme affermata e sottintesa in tutto il contesto, come espressione santa della sua personale partecipazione all'evento del Figlio salvatore: e in questa luce andrebbero ulteriormente approfondite le preziose aggettivazioni, radicate nei testi biblici, che le sono attribuite; ma il fulcro dell'argomentazione resta proprio la sua verginità *nel parto*, che diventa il segno permanente della vera ortodossia nel confessare l'Unigenito vero Dio e vero uomo.

III. - RIPERCORRENDO IN SINTESI GLI ELEMENTI

Ritornando alle piste dogmatiche sulla verginità di Maria emerse nei concili di Roma, Capua, Milano, degli anni 390-393, potremo cogliere l'istanza che da un atteggiamento di condanna degli eretici, ha sollecitato in maniera positiva la presa di coscienza sempre più chiara e profonda della persona di Maria nel mistero del Figlio, suo Dio, nel contesto della salvezza che Egli è venuto a portare.

1. La percezione che Maria è «la Vergine» - nel senso più gravido del termine che i Padri del secolo IV, a cominciare da Atanasio, vi hanno scorto -, è il punto propulsore di una intensa promozionalità di dottrina mariana sia nei Padri come nelle Liturgie, dottrina che confluirà anche nei concili, suscitando una sempre più chiara visione della sua santità personale e del suo stile verginale che accompagna tutta la sua vita.

2. La definizione cristologica dell'unione ipostatica delle due nature in Cristo e della dottrina sulla divina maternità che definisce la Vergine propriamente e veracemente Theotokos, in un rapporto intimo e totale con il suo Unigenito che è lo stesso Unigenito del Padre, generato perfetto uomo da lei, consustanziale a noi così come è generato dal Padre, perfetto Dio a Lui consustanziale, nell'ambito delle controversie trinitarie e cristologiche che travagliarono i secoli IV, V, VI, e VII, pose in nettissima

luce quale posto di personale bellezza e santità oltre che di potere materno, abbia la Vergine Madre al di sopra di tutte le creature: è la Madre, la "Vergine", la "Theotokos" secondo la definizione di Calcedonia, ma la sua persona è avvolta dalla gloria di Dio e la sua stessa risposta verginale entra a far parte una volta per sempre del progetto dell'Incarnazione salvifica, del progetto dell'economia del Padre in Cristo. In questo progetto si staglia luminosa la figura della sempre Vergine, la Santa, la gloriosa, l'illibata.

3. Alla radice di questa sua consacrazione divina sta la costante e concorde professione di fede dei simboli, sul modo dell'Incarnazione del Verbo: incarnato da Spirito Santo e da Maria la Vergine, o più precisamente (per superare ogni qualunque obiezione nestoriana sul fatto che Dio non possa nascere da una creatura), nato "dallo Spirito Santo" e dalla Vergine Maria come attesta il Simbolo Romano o meglio ancora "generato eternamente dal Padre e negli ultimi giorni, per noi e per la nostra salvezza da Maria, la Vergine, la Theotokos secondo la carne" come definisce il Concilio di Calcedonia (e gli altri concili) o in modo definitivo congiungendo tanto l'Incarnazione quanto il modo di essa che è la generazione, come puntualizza il Concilio Costantinopolitano II: "É disceso dal cielo, ha preso carne dalla santa, gloriosa Madre di Dio e sempre Vergine Maria ed è nato da lei". La generazione con la quale il Verbo assunse tutta la realtà umana e non la colpa dalla Madre (Leone Magno) introdusse la Madre nella pienezza del mistero del Figlio, in una comprensibile reciprocità di doni, ma anche nell'espansione soteriologica del suo mistero come attestano i documenti di Efeso e di Calcedonia. Da qui si capisce con maggiore evidenza che appunto perché Theotokos, o Genitrice vera del vero Dio disceso per salvare l'umanità, con gli eventi della sua carne e con la convergenza delle due volontà e delle due operazioni all'unico fine obbedienziale del Padre, la Vergine - *sic et simpliciter* professata dai simboli - sia e si deva necessariamente dire «la sempre-Vergine», la cui verginità fisica, inclusa e assunta nell'ambito di una divina maternità soteriologica, non poteva venir meno: né da parte del progetto di Dio che l'aveva scelta, né da parte dello Spirito Santo che l'aveva consacrata, né da parte del Verbo incarnato che rimaneva radicalmente a lei unito secondo la fede e la carne assunta, né per sua libera controscelta al di fuori dell'elezione divina. Così la divina maternità ratifica la perpetua verginità.

4. Tanto più che tutto il processo generativo dell'unico Figlio viene visto e affermato sotto l'azione divina sia dello Spirito, sia del Verbo incarnato, in modo che il momento iniziale del concepimento o il modo iniziale di farsi uomo del Figlio di Dio per opera dello Spirito è rapportato (e viceversa) al momento in cui Egli viene partorito dalla Vergine Madre. Concepimento e parto sono sotto l'azione divina perché tutta la generazione dell'Unigenito gli appartiene: non è infatti un uomo che viene concepito sul quale viene il Verbo ad assumerlo e non è un uomo che viene partorito congiunto per grazia al Figlio di Dio, ma è l'Unigenito del Padre che fa sua la generazione e diventa secondo la carne Unigenito della Vergine Madre, per questo la verginità del concepimento viene testimoniata dalla verginità del parto; e la verginità del parto documenta il concepimento ad opera di Dio, non per seme d'uomo: di conseguenza tanto il concepimento quanto il parto testimoniano la divinità dell'unico Figlio, Gesù, Cristo, Signore, Dio, Logos, Figlio di Dio e Figlio dell'uomo nella duplicità delle operazioni che tutto il Vangelo poi documenterà, ma che iniziano già nella sua Incarnazione: come Dio compie miracoli, come uomo soggiace ai limiti umani, come Dio mantiene vergine la Madre; nascendo come uomo, nasce veramente fra gli uomini.

5. Questa ottica che già inizialmente rivela chi è il Cristo che nasce troverà diversi paralleli di conferma nel Cristo che opera miracoli e patisce, nel Cristo che sepolto risorge, nel Cristo che risorto ha in suo potere la natura e le sue leggi: può infatti camminare sulle acque come Dio, senza esserne sommerso; può giacere in un sepolcro nuovo, come nuovo era il grembo della Madre entro il quale nessun altro fu mai partorito; può entrare a porte chiuse nel Cenacolo, non perché è il Risorto, quasi che la sua carne sia fantasmatica, ma perché è Dio a cui nessuna porta è chiusa e che non ha bisogno di aprire nessuna porta per farsi realmente presente in mezzo a noi: così è uscito verginalmente dal grembo come a porte chiuse è entrato nel Cenacolo.

6. Tutto questo però non fa parte di un miracolismo divino, ma opera la salvezza umana. A Capua forse come a Milano e a Roma non era ancora così esplicita l'inclusione della Madre Vergine nel progetto di salvezza del Padre in ordine al quale il Figlio non solo ebbe due nature, due volontà convergenti, due operazioni concordi convergenti nell'unica Persona, ma fin dagli inizi incluse Maria la Vergine sua Madre in ciò che avrebbe dovuto compiere ubbidendo al Padre: assunse una carne immacolata da una immacolata Vergine senza peccato e senza corruzione Lui che veniva a togliere il peccato e la corruzione e fece porta di salvezza la donna che era stata un tempo inizio di rovina. Così la verginità di Maria fu sempre più sentita come parte componente e indispensabile, come presupposto inalienabile di tutta la salvezza umana: una Vergine integra, santa e gloriosa, una sempre Vergine intatta e immacolata, una persona cioè degna di essere il luogo e la cooperatrice della presenza salvifica e l'indispensabile elemento umano di una responsabile generazione di Dio, secondo la carne per noi e per la nostra salvezza. Questa verginale matrice che porta l'unico Figlio ad essere e rimanere consustanziale a noi per donarci ciò che personalmente è suo come Dio, perdura da quel momento e per sempre come fonte indissociabile del sacramento dell'umanità di Cristo, così come il grembo del Padre che lo genera è l'eterna fonte del suo essere ed agire come Verbo. Perché Colui che nei cieli è senza Madre, sulla terra è senza Padre, unico del Padre suo e unico della sua Genitrice; e come verso di Lui totalmente converge il Padre, così verso di Lui totalmente e verginalmente converge la Madre, perché si compia alla fine ciò per cui è disceso facendosi uomo e morendo per tutti. Madre Vergine, Madre sempre Vergine prima, durante e dopo il parto, Madre intatta e incorrotta, Madre santa e gloriosa, Madre di Dio salvatore e dei salvati, Madre del Vivente e dei viventi, totalmente impegnata nell'unica opera.

Potrà mai dunque essere ulteriormente contestata una verginità libera e personale, ma consacrata e assunta nel piano salvifico in intimità col Figlio redentore e con i redenti?

Capua sancì contro Bonoso che Maria non ebbe altri figli, e che per questo fu affidata dal Cristo morente al vergine discepolo in verginale custodia. Ma la lenta precisazione dei secoli sulla sua vera divina maternità verso il Primogenito, che diede verginalmente alla luce a Betlemme, ha fatto capire - proprio sulla scorta dello stesso testo di Gv 19, 25-27 - che ella ebbe altri figli, concepiti non dalla carne ma dallo Spirito: tutti «i fratelli» del suo Figlio Gesù, per i quali verginalmente impegnò e continua ad impegnare la vita.

¹ Ho percorso attentamente i sei volumi del *Dizionario dei Concili* diretto da PALAZZINI P., a cura dell'Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense (Città Nuova Editrice, Roma 1963-1967), per verificare di ciascun concilio, sia universale, sia regionale, provinciale o locale, il tempo di celebrazione e i temi trattati: questo Dizionario presenta infatti, in ordine alfabetico, in forma sintetica e con bibliografia aggiornata, tutti i concili fino al Vaticano II. Utilissimi al nostro scopo sono stati l'indice alfabetico (vol. VI, 233-262) e ancor più l'indice cronologico (vol. VI, 263-415), come pure la bibliografia sui concili ecumenici (*ivi*, 209-226) e sui concili particolari (*ivi*, 227-231). Nella presente relazione diverse volte farò riferimento a questo prezioso sussidio.

² Elvidio era, a quanto pare, un laico romano. Girolamo nel suo trattato apologetico *Sulla perpetua verginità di Maria contro Elvidio*, scritto a Roma nell'anno 383, lo definisce: «uomo rozzo e a mala pena imbevuto dei primi rudimenti della cultura letteraria...» (PL 23, 193). In polemica con un certo Carterio, difensore della superiorità dello stato verginale su quello matrimoniale, il quale aveva esaltato la perpetua verginità di Maria proponendola come modello dei vergini, egli scrisse un libello confutatorio, sostenendo che la Vergine era sì rimasta vergine fino alla nascita del Signore, ma poi non aveva rifiutato i comuni rapporti con Giuseppe, dal quale aveva avuto altri figli, diventando in tal modo non solo l'esempio dei vergini, ma anche dei coniugati. Dell'opuscolo di Elvidio ci rimangono solo le citazioni che ne fece Girolamo, soprattutto nell'opera citata.

Gioviniano, monaco, venuto a Roma forse dall'Italia settentrionale, riaccese verso il 390 la questione sulla verginità di Maria, affermando che Maria aveva concepito verginalmente il Cristo, ma non verginalmente l'aveva partorito, poiché il corpo di Cristo era reale, non apparente, come invece sostenevano a quel tempo i manichei. La posizione di Gioviniano suscitò la reazione del partito monastico, che trovò di nuovo in Girolamo un controversista dichiarato nei suoi due libri *Contra Iovinianum* (PL 25, 211-338). Ma la reazione andò oltre la confutazione teologica: Pammachio chiese a papa Siricio che Gioviniano fosse condannato. Abbiamo così i due concili di Roma e di Milano, ambedue del 390, sul caso Gioviniano. Siricio convocò il Sinodo di Roma nel 390, dove la dottrina di Gioviniano fu dichiarata contraria alle leggi cristiane, e con Gioviniano furono condannati anche i suoi principali seguaci. Della sentenza di Roma fu immediatamente avvertito Ambrogio di Milano, avversario aperto di Gioviniano, perché la sottoscrivesse. Ambrogio riunì a Milano, nello stesso anno 390, un concilio provinciale, che condannò Gioviniano: Ambrogio ne diede comunicazione a papa Siricio. Di questo carteggio conserviamo le due celebri epistole *Optarem* (PL 16, 1121-1123) e *Recognovimus* (PL 16, 1124-1129), ambedue tra le opere di Ambrogio (cf. C.J. HEFELE, *Histoire des Conciles*, tome II, Paris 1908, 78-80).

Bonosio, vescovo di Sardica nell'Illirico, è il personaggio centrale delle discussioni e dei pronunciamenti del Concilio di Capua del 392, come pure delle varie posizioni contro di lui di papa Siricio e di Ambrogio di Milano. Ambrogio infatti, anche al di fuori della controversia diretta, di lui parla indirettamente nel *De institutione virginis*, n. 35, del 392, dove, difendendo la perpetua verginità di Maria, afferma: «Eppure mentre tutti, sull'esempio di Maria, sono invitati ad amare la verginità, alcuni osano negare ch'ella si sia mantenuta sempre vergine. Avrei preferito non parlare di tale sacrilego errore; ma poiché oggi l'argomento diventa cosa pubblica, tanto che anche un vescovo è accusato d'esser caduto in questo errore, penso di non dover passare oltre senza confutarlo» (PL 16, 314-315). Il fatto che non un semplice laico o un monaco, quali Elvidio e Gioviniano, ma un vescovo abbia negato la perpetua verginità di Maria, impone ai vescovi il compito di intervenire e giudicare la questione. Il caso-Bonosio fu trattato, per sollecitazione personale di Ambrogio, nel sinodo di Capua del 392; ma il sinodo rimise la decisione ai vescovi della Macedonia, presieduti da Anisio di Tessalonica. Conserviamo la lettera *Accepi litteras vestras*, — comunemente chiamata *De Bonosio* — che o papa Siricio o lo stesso Ambrogio di Milano inviò ad Anisio per informarlo delle errate sentenze di Bonosio e delle decisioni sinodali di Capua (PL 13, 1176-1178). Sulla paternità ambrosiana o sicianca dell'Epistola ancora non si è giunti a una definitiva soluzione: dopo l'accurata analisi del testo e dei contesti ambrosiani condotta da p. De

Aldama, si propende per Ambrogio (cf. DE ALDAMA J.A., *La carta ambrosiana «De Bonoso»*, in *Marianum*, 25 (1963) 1-22). Per una dettagliata esposizione dei contenuti, si veda MEO S., *La verginità perpetua di Maria nella lettera di Papa Siricio al Vescovo Anisio di Tessalonica*, in *Marianum*, 25 (1963) 447-469. Dalla documentazione a noi pervenuta, risulta dunque che Bonoso non negava la *virginitas ante partum*, cioè il verginale concepimento, né la *virginitas in partu*, ma la *virginitas post partum*, affermando come Elvidio che la Vergine avrebbe avuto altri figli dopo la nascita di Gesù. Per una più ampia e dettagliata informazione, si percorrano i vari contributi di questo stesso Convegno commemorativo del Concilio di Capua del 392.

³ ILDEFONSO DI TOLEDO, *Libellus de virginitate sanctae Mariae contra tres infideles*: PL 96, 53-208.

⁴ ORIGENE, *Commentarium in Matthaeum*, X, 17: PG 13, 876-877; SC 162, 214-216.

⁵ Cf. ATANASIO, *De virginitate*: CSCO 151, 58-62; BASILIO, *Homilia in sanctam Christi generationem*: PG 31, 1468-1469.

⁶ EPIFANIO, *Panarion sive Adversus haereses*, 78, 6: PG 42, 705.

⁷ «Si doctrinis non creditur sacerdotum, credatur... Symbolo Apostolorum, quod Ecclesia Romana intemeratum semper custodit et servat» (Ep. 42 [numerazione maurinense], 3-7: PL 16, 1124-1128; CSEL 82, 305).

⁸ Edizione critica in SCHWARTZ E., ACO I 1, 1, 25-28; testo greco e versione italiana in *Il Cristo*, vol. II: *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, a cura di SIMONETTI M., Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori editore, 1986, 354-361.

⁹ Edizione critica in SCHWARTZ E., ACO I 1, 1, 29-32; testo greco e versione italiana in *Il Cristo*, vol. II: *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, a cura di SIMONETTI M., Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori editore, 1986, 364-375.

¹⁰ ATANASIO, *Sulla verginità*, CSCO 151, 58-62; trad. it. in GHARIB G.-TONIOLO E.M.-GAMBERO L.-DI NOLA G., *Testi mariani del primo millennio*, vol. I. *Padri e altri autori greci*, Città Nuova Editrice, Roma 1988, 281.

¹¹ Nella quarta sessione del Concilio Lateranense I («*Secretarius quartus*»), su ordine di papa Martino I vennero letti pubblicamente i simboli e le definizioni dei cinque concili ecumenici precedenti (Niceno, Costantinopolitano I, Efesino, Calcedonese, Costantinopolitano II). Come testo ufficiale di Efeso furono letti i dodici anatematismi di Cirillo, i quali concludevano la sua terza lettera a Nestorio. Possiamo dunque arguire che essi erano allora ritenuti davvero (come dice l'intitolazione greca del Lateranense I) «capitoli dommatici»: RIEDINGER R., ACO, Series secunda, Volumen primum, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, Berolini 1984, 218-223.

¹² Edizione critica in SCHWARTZ E., ACO I 1, 1, 40-42; testo greco e versione italiana in *Il Cristo*, vol. II: *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, a cura di SIMONETTI M., Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori editore, 1986, 378-383.

¹³ PROCLIO DI COSTANTINOPOLI, *Omelia I sulla Madre di Dio Maria*, Edizione critica: SCHWARTZ E., ACO I 1,1 (in greco, nell'edizione degli Atti di Efeso, Collectio Vaticana), p. 103-107; PG 65, 679-692; tr. it. in GHARIB G.-TONIOLO E.M.-GAMBERO L.-DI NOLA G., *Testi mariani del primo millennio*, I, 557-562.

¹⁴ TEODOTO DI ANCIRA, *Omelia I sul Natale del Signore*. Edizione critica: SCHWARTZ E., ACO I 1,2 (testo greco incluso negli Atti di Efeso, Collectio Vaticana), p. 73-80; PG 77, 1349-1370; tr. it., *Testi del primo millennio*, cit., 498-500.

¹⁵ AMBROGIO, *De institutione virginis*. PL 16, 313-320 [328-335].

¹⁶ CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Omelia IV tenuta ad Efeso contro Nestorio*. Edizione critica: SCHWARTZ E., ACO I 1,2 (testo greco negli Atti del Concilio di Efeso, Collectio Vaticana), 102-104; PG 77, 992-996.

¹⁷ LEONE MAGNO, *Lettera dommatica a Flaviano (Epistola 28)*. Edizione critica: SCHWARTZ E., ACO II 2,1, 24-29; PL 54, 755-771. Testo latino e versione italiana in *Il Cristo/II*, cit., 420-441.

¹⁸ CONCILIO CALCEDONESE, *Definizione di fede*. Edizione critica: SCHWARTZ E., ACO II 1, 2, 126-129; testo greco e tr. it. in *Il Cristo/II*, cit., 444-445.

¹⁹ PAPA ORMISDA, *Epistola «Inter ea quae» ad Iustinum imperatorem*. DENZ.-SCHÖNM., n. 368.

²⁰ PAPA GIOVANNI II, *Epistula «Olim quidem»*. DENZ.-SCHÖNM., n. 401.

²¹ EPIFANIO DI SALAMINA, *Ancoratus*, 120. PG 43, 233-236. Ecco il testo della professione di fede nella redazione più lunga di Epifanio: «Crediamo... in un solo Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio... Per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo e si incarnò, cioè è stato perfettamente generato dalla santa Maria la SempreverGINE per opera di Spirito Santo, si fece uomo... (γεννηθέντα τελείως ἐκ τῆς ἁγίας Μαρίας τῆς ἀειπαρθένου διὰ πνεύματος ἁγίου, ἐνανθρώπησαντα...).

²² Gli Atti del Concilio Costantinopolitano II sono stati recentemente editi in maniera critica da STRAUB J., *Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum*, vol. I, Berlino 1971 (ACO IV 1): importante la Sessione finale del Concilio, l'*Actio octava*, nella quale ricorre primariamente la *Sententia synodica*, seguita dai 14 anatematismi (ACO IV 1, 214-220; parte del decreto finale del Concilio Costantinopolitano II e interamente i 14 anatematismi sono pure conservati in lingua greca: ACO IV 1, 239-244. Cf. pure DENZ.-SCHÖN M., nn. 422.427.437.- Edizione della Sentenza sinodale e degli anatematismi anche in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura dell'Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1973', nn. 113-122.

²³ *Acta Conciliorum Oecumenicorum sub auspiciis Academiae Scientiarum Bavaricae edita*, Series secunda, Volumen primum, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum* edidit RUDOLF RIEDINGER, Berlino 1984. Il volume contiene tutti gli Atti del Concilio, nella duplice redazione latina e greca, con i sermoni, i protocolli, le letture, gli interventi, i pronunciamenti, le signature dei Padri conciliari. Viene in tal modo offerto agli studiosi il modo più facile e sicuro per accedere ai testi e studiarli, sia nell'insieme che nelle singole loro parti. Troppo andrebbe lontano la presente esposizione, se si attardasse anche solo a raccogliere ed analizzare i molti elementi mariani sparsi nel volume; per questo ho optato per la scelta dei soli testi dommatici e la loro lettura globale.

²⁴ Ricordo, fra gli altri: DE ALDAMA J.A., *El Canon tercero del Concilio Lateranense de 649*, in *Marianum*, 24 (1962) 65-83; MEO S.M., *Maria Immacolata e Vergine nei Concili Lateranense del 649, Toledano XI e XVI, di Basilea e Trento*, Edizioni «Marianum», Roma 1964³, 15-28.

²⁵ RIEDINGER R., ACO, series II, vol. I, *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, cit., 364-367 (confessione di fede); 368-389 (i 20 canoni; il canone 2 a 368-369; i canoni 3 e 4 a 370-371).