

1ª edizione 1978

2ª edizione ampliata 1987

3ª edizione aggiornata 1991

STEFANO DE FIORES, S. M. M.

Professore nella Pontificia Facoltà Teologica « Marianum »
nell'Università Pontificia Salesiana
nella Pontificia Università Gregoriana

MARIA

nella teologia contemporanea

I diritti di traduzione per tutti i paesi
sono riservati all'autore:

STEFANO DE FIORES

Centro mariano monfortano
Via Cori 18/A - 00177 ROMA

ROMA

CENTRO DI CULTURA MARIANA « MADRE DELLA CHIESA »
VIA DEL CORSO, 306

1991

CAPITOLO XVII

LA THEOTOKOS NELLA REVISIONE STORICO-TEOLOGICA POST-CONCILIARE

Potrebbe sembrare che sul dogma mariano fondamentale accettato da tutte le grandi confessioni cristiane, il pensiero teologico contemporaneo non abbia incentivi di ripensamento o revisione. Si assiste invece ad ampie rassegne¹, che rendono attendibile l'affermazione inusuale di J. M. Alonso:

«Il tema della maternità divina è, nella storia dei dogmi, un motivo che chiamerei 'allucinante'. E non solo per le forti incidenze della sua storia movimentata prima e dopo Efeso, tra S. Cirillo e Nestorio, ma anche perché oggi stesso può e deve presentarsi come una 'tessera fidei' nelle moderne controversie cristologiche»².

Pur essendo definito, il titolo di Theotokos si rivela problematico dal punto di vista contenutistico e terminologico:

«La questione della maternità divina ha sempre offerto e continua ad offrire difficoltà tanto per il suo contenuto - si tratta del mistero dell'unione ipostatica - come pur la sua terminologia, come avvenne nel secolo V»³.

È certo che la Theotokos è comprensibile pienamente nell'alveo della cristologia alessandrina, che adotta lo schema giovanneo del Verbo che si fa carne e asserisce l'unione delle due nature umana e divina nell'unica persona del Verbo. Accanto a questa cristologia *dall'alto* e dal linguaggio metafisico, è legittima anche la cristologia *dal basso*, che dà priorità al realismo umano come fanno i Sinottici, purché al loro seguito si giunga a vedere in Gesù il Figlio di Dio in senso unico e trascendente. I tentativi di esprimere il mistero di Cristo in modo diverso dalla teologia alessandrina, avranno dei riflessi sul contenuto del titolo Theotokos e saranno legittimi nella misura in cui rispetteranno i dati biblico-ecclesiali concernenti Cristo e Maria.

¹ Citeremo le rassegne di Sauras, Alonso, Fernández, Pozo, Amato, O' Connor, Koehler... nelle note seguenti.

² J. M. ALONSO, *La maternidad divina de María desde Efeso hasta nuestros días*, in *Ephemerides mariologicae* 31 (1981) p. 365.

³ D. FERNÁNDEZ, *El Concilio de Efeso y la maternidad divina de María*, *ivi*, p. 363.

Dal punto di vista linguistico, già K. Rahner e I. Ortiz de Urbina hanno richiamato l'uso della bibbia e dei padri di riservare la parola Dio, non già indeterminatamente alla sostanza divina o al Figlio e allo Spirito Santo (lo si fa solo per eccezione), ma alla persona del Padre⁴. Perciò, come non è corretto a rigor di termini dire che «Dio si è fatto uomo» (si dovrebbe dire che 'il Verbo o Figlio di Dio si è fatto uomo', così

«l'espressione 'madre di Dio' non manca di una certa ambiguità, perché può suggerire che Maria è Madre 'dell'unico Dio, Padre onnipotente, creatore di tutte le cose visibili e invisibili'. E la dizione corretta ed esatta è dire che Maria è madre del Figlio di Dio o del Verbo incarnato»⁵.

Ulteriori spinte ad esaminare il significato profondo della Theotokos sono la pubblicazione del *Liber Heraclidis* di Nestorio (1910) e degli *Acta Conciliorum oecumenicorum* dello Schwartz (1922-1929), come pure la celebrazione del decimoquinto centenario del concilio di Efeso (1931)⁶ e del 1550° anniversario del medesimo (1981). Ne sono scaturiti parecchi studi che illuminano la prerogativa mariana sotto il profilo storico e teologico.

I. Indagine storica sul concilio di Efeso

Vari autori si sono dedicati a tracciare la sequenza degli avvenimenti e le posizioni dottrinali del concilio di Efeso (a.431)⁷. Ne è risultata una storia intricata, che non lascia spazio a luoghi comuni e a visioni trionfalistiche, ma esige giudizi sfumati e più aderenti alla realtà storica. Sono da segnalare almeno alcune puntualizzazioni.

⁴ Cfr. i due autori citati da D. Fernández (*ivi*, pp. 363-364), K. RAHNER, *Théos en el Nuevo Testamento*, in *Escritos I*, pp. 93-166; I. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria 1969, p. 75.

⁵ D. FERNÁNDEZ, *El Concilio de Efeso...*, a.c., p. 364. «Bisogna riconoscere — aggiunge precisando J. Galot — che, in sé l'espressione 'madre di Dio' comporta delle ambiguità e potrebbe essere malcompresa [...]. In effetti, com'è stato impiegato nel culto e nella dottrina, il titolo *Theotokos* non è stato mai ambiguo. È sempre stato inteso nel senso che Maria è madre del Figlio di Dio secondo la generazione umana» (J. GALOT, *Maria la donna nell'opera di salvezza*, Roma, Università Gregoriana, 1984, p. 96).

⁶ Cfr. S. MEO, *La «Theotokos» nel Concilio ecumenico di Efeso (a. 431)*, Roma, Edizioni Marianum, 1979, p. 5.

⁷ Per la storia del concilio di Efeso, cfr. tra gli altri, K. BAUS-E. EWIG, *Storia della Chiesa*, II. *L'epoca dei concili, IV-V sec.*, Milano, Jaca Book, 1977, pp. 103-119; A.

1. CHIAROSCURO DEL CONCILIO

Il concilio di Efeso non è soltanto il «glorioso concilio», che segna il trionfo dell'ortodossia circa la persona di Cristo e la dignità di Maria. Indubbiamente in esso la fede cattolica ha trionfato contro una pericolosa riduzione cristologica ed il popolo in festa ha espresso — testimonia Cirillo — il suo tripudio:

«Ci ha condotti tra torce fino alle nostre residenze. Era di notte. La gioia era generale e tutta la città si illuminò; le donne camminavano con incensieri davanti a noi. Contro quelli che bestemmiavano il suo nome, il Signore ha mostrato la sua onnipotenza»⁸.

Questo episodio non può eclissare le tristi vicende che hanno corredo il concilio: dalla dura polemica tra Cirillo e Nestorio, alle deposizioni successive di Nestorio (da parte dei circa 200 vescovi riuniti attorno a Cirillo il 22 giugno), di Cirillo e di Mennone di Efeso (da parte di 50 vescovi guidati da Giovanni di Antiochia il 26 giugno), di Giovanni di Antiochia e di 30 vescovi (da parte dei legati papali in concilio il 17 luglio), di Cirillo, Nestorio e Mennone (da parte di Giovanni, legato dell'imperatore Teodosio II, ai primi di agosto); e infine alla triste chiusura del concilio decretata dall'imperatore, che ha incitato i vescovi disuniti a ritornare alle loro sedi, mentre Nestorio veniva destinato ad un monastero di Antiochia, poi a Petra e infine alla Grande Oasi del deserto libico, dove si perderà per sempre la sua memoria.

2. GIUDIZI SUI PROTAGONISTI

I giudizi circa gli opposti protagonisti del concilio, Cirillo e Nestorio, devono essere riveduti. Non si può classificarli manicheistica-

GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, London 1965; *Jesu der Christus in Glau- ben der Kirche, I. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Fri- burg - Basel - Wien 1979, pp. 637-726; L. I. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso. Storia dogma critica*, Milano, Vita e pensiero, 1974; T. CAMELOT, *Ephèse*, Paris, Oran- te, 1962. In ottica mariologica, cfr. soprattutto D. FERNÁNDEZ, *El Concilio de Efeso y la maternidad divina de María*, in *Ephemerides mariologicae* 31 (1981) pp. 349-364; S. MEO, *La maternità salvifica di Maria: sviluppo e precisazioni dottrinali nei concili ecu- menici*, in *Aa.Vv., Il Salvatore e la Vergine-Madre*, Roma-Bologna, Marianum -Edizioni dehoniane, 1981, pp. 189-203; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, Roma, LAS, 1981, pp. 152-170.

⁸ CIRILLO ALESSANDRINO, *Epistola 24*, PG 77,237.

mente come il buono e il cattivo o come l'assertore e il nemico della Theotokos.

Di S. Cirillo — giudica D. Fernández — possiamo ricordare quanto dice Tillemont:

«S. Cirillo è santo, ma non possiamo dire che lo siano tutte le sue azioni. Nella controversia contro Nestorio, al di là del suo zelo per l'ortodossia, lo muovevano altri motivi meno nobili. Per combattere Nestorio si avvale della diplomazia e dell'oro»⁹.

Soprattutto gli storici rimproverano a Cirillo di aver dato inizio al concilio senza attendere i legati papali e il gruppo di Giovanni di Antiochia e contro il parere del commissario imperiale e di 68 vescovi di varie province, che gli inviarono una ferma protesta per un mo- do di procedere non rispettoso dei sacri canoni. Però la data ormai trascorsa e il clima deteriorato da dispute, malattie e morte di alcuni padri spingono Cirillo a non attendere i ritardatari (cfr. ACO II/2, pp. 8, 29-9, 5).

Quanto a Nestorio, si è constatato che il giudizio negativo dello storico bizantino Socrate, il quale lo presenta come un superbo e su- perficiale parlatore senza formazione teologica, è contraddetto dalle opere dello stesso Nestorio, che rivelano la sua educazione secondo i principi della scuola antiochena. Pure inconsistente è l'opinione di chi ritiene che Nestorio abbia negato a Maria il titolo di Theotokos; egli infatti nel processo evolutivo del suo pensiero e della sua prassi pastorale, giunge ad accettarlo, ma unito al titolo di Antropotokos, anche se le sue preferenze sono per Christotokos¹⁰. Il punto debole (ed errato) di Nestorio, che pure ammette le due nature nell'unico

⁹ D. FERNÁNDEZ, *El Concilio...*, a.c., p. 352.

¹⁰ Ecco alcune affermazioni di Nestorio: «Se consideriamo più diligentemente la cosa, la sacra Vergine si dovrà chiamare non Deipara ma Cristipara» (*Epist. ad Cyril- lum*, che sarà letta nel concilio di Efeso; cfr. S. ALVAREZ CAMPOS, *Corpus marianum patristicum*, Burgos, Adelcoa, 1976 vol. IV/1, p. 14); «Io non mi oppongo a quanti vogliono esprimersi con il termine Theotokos, a meno che la si pronuncii a favore della confusione delle nature secondo la follia di Apollinare e Ario» (*Epist. ad Caele- stinum papam*, PL 48, 841-842; *Ivi*, p. 18); «Anche ora con più evidente discorso e ad alta voce proclamo che la santa Vergine è Theotokos e Anthropotokos; Genitrice di Dio perché il tempio creato in lei dallo Spirito Santo è stato unito alla deità, Genitri- ce dell'uomo per aver ricevuto dalla natura della divinità le primizie della nostra sal- vezza» (*De inhumanatione*, *ivi*, p. 19). Dopo Efeso nel *Liber Heraclidis* Nestorio ritorna alla sua prima reticenza sul titolo di Theotokos e indurisce la sua posizione: «Pertanto come puoi chiamarla Madre di Dio, avendo confessato che egli [Cristo] non è nato da lei? Se hai detto che egli è nato dalla santa Vergine secondo la divinità, ella si chiamerà Madre di Dio secondo la natura che da lei è nata. Ma se anche tu, quando confessi che egli è nato, confessi che egli non è nato da lei secondo la divini- tà, come puoi asserire che ella è Madre di Dio?» (*ivi*, p. 34).

Cristo, va individuato nella spiegazione del modo dell'unione delle due nature, che sembra di tipo estrinseco o di giustapposizione¹¹.

Consegue che l'accentuata consistenza dell'umanità di Cristo renda difficile per Nestorio l'attribuzione a Maria del titolo di Madre di Dio, cui converrebbe meglio il titolo di Madre di Cristo e anche di Madre dell'uomo. La formazione antiochena di Nestorio, insistendo sulla distinzione delle nature e applicando gli attributi di Cristo alcuni all'umanità e altri alla divinità, lo poneva in stato di allergia culturale di fronte alla formula alessandrina «Madre di Dio secondo la natura umana» e all'uso invalso nella Chiesa del titolo Theotokos¹².

3. CARATTERE PRIMARIAMENTE CRISTOLOGICO

Al di là di un vieto cliché convenzionale, che vede il concilio di Efeso come il concilio mariologico per eccellenza¹³, occorre affermare che esso ha avuto un *carattere primariamente cristologico*¹⁴. Ciò

¹¹ «Le difficoltà o errori di Nestorio vertono sull'unione [...]. Leggendo questo e altri testi di Nestorio non si può evitare l'impressione che egli concepisca l'unità di Cristo in modo estrinseco: unità del tempio con la divinità che lo abita, del vestito con il personaggio che l'indossa, dello strumento con colui che si serve di esso. E quantunque questi paragoni, letti nel contesto dell'antichità, indichino un'unione molto più intima di quanto oggi potremmo supporre, non sembrano adatti ad esprimere l'unione ipostatica» (D. FERNÁNDEZ, *El Concilio...*, a.c., p. 352).

¹² «È il rifiuto di questo titolo, più delle considerazioni sulla dualità di soggetti personali nel Cristo, che sollevò una tempesta di proteste e provocò l'indignata reazione di Cirillo d'Alessandria. Infatti, il titolo 'madre di Dio' era entrato nel culto e nella dottrina. Ed è proprio qui che si trova l'errore di Nestorio. Non gli si può rimproverare di non aver avuto a sua disposizione un concetto più evoluto della persona, con la distinzione che porrà il Concilio di Calcedonia tra una persona e due nature, ma nella ricerca di una elaborazione concettuale avrebbe dovuto accogliere quello che gli tramandava la tradizione della Chiesa e sforzarsi di riconoscere la verità contenuta nel titolo di *Theotokos*; al contrario, ha reagito contro l'uso dell'espressione, ed ha preferito il suo modo di concepire il Cristo. Nestorio 'era più incline a misurare la tradizione col suo quadro speculativo che viceversa, come lo mostra il suo atteggiamento verso la *Theotokos*', osserva Grillmeier (*Christ in Christian Tradition*, Londra 1965, 451)». (J. GALOT, *Maria la donna nell'opera della salvezza*, o.c., pp. 92-93).

¹³ «È ormai quasi un cliché convenzionale considerare il titolo *theotokos* come il macropunto sostanziale da cui si snoda l'intera controversia nestoriana [...]. Nestorio 'aveva terrore di questa parola (*theotokos*) come di uno spauracchio', commenterà Socrate. Questa maniera di vedere i fatti è per lo meno impropria» (L. I. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*, o.c., p. 63).

¹⁴ In questo senso si esprime Giovanni Paolo II: «Il Concilio Efesino ebbe pertanto un *valore soprattutto cristologico*, definendo le due nature di Gesù Cristo, quel-

appare dallo svolgimento del concilio, che nella prima sessione (22 giugno 431) prende innanzitutto come regola di fede il credo di Nicea e ad esso si richiama per giudicare le dottrine discusse; si procede poi alla lettura della cosiddetta *Lettera dogmatica* di Cirillo a Nestorio, che è un discorso «tutto direttamente cristologico»¹⁵, e i padri l'approvano perché la ritengono conforme alla fede di Nicea. Si legge quindi la risposta di Nestorio a Cirillo e la si dichiara blasfema. Infine, «inondati di lacrime» i vescovi pronunciano la «lugubre sentenza» contro Nestorio, considerato «nuovo Giuda», deponendolo «da ogni grado ecclesiastico»¹⁶.

Il nodo centrale della disputa era cristologico come ebbe a dichiarare Cirillo in concilio: «Si tratta qui non di qualcosa di volgare, ma della realtà massima fra tutti, cioè della retta fede in Cristo»¹⁷. Più specificamente la *Lettera dogmatica* di Cirillo verte sull'unità del Cristo ed è così riassunta da S. Meo:

«Le due nature perfette e diverse, convenendo in una vera unità, mediante un misterioso ed ineffabile concorso, hanno costituito un solo Gesù Cristo, un solo Figlio, senza tuttavia perdere nell'unione la differenza specifica di ciascuna di esse. L'unità è avvenuta nello stesso utero materno, allorché il Verbo ha unito a sé ipostaticamente la propria natura umana.

Cirillo, e quindi, i padri efesini utilizzano la formula *enosis kat'hypostasin* dando però al termine *Ipostasi* un chiaro e nuovo significato teologico di *Sussistenza* e non di *Sostanza*. Conseguentemente è lecito lo scambio degli attributi fra le due nature ed è legittimo asserire che il Verbo, in quanto incarnato, è nato da una donna, ha sofferto, è morto, è risorto, è asceso al cielo. Tenendo presente tutta la chiara esposizione dottrinale di questa seconda parte del documento, si evidenzia senza possibilità di equivoci il significato di *Sussistenza* dato da Cirillo al termine *Ipostasi*, e che permise ai padri del Concilio di vedere nella sua riflessione sull'unione delle due nature nell'incarnazione, una perfetta

la divina e quella umana, per precisare la dottrina autentica della Chiesa già espressa dal Concilio di Nicea nel 325, ma che era stata messa in pericolo dalla diffusione di differenti interpretazioni della verità già chiarita in quel Concilio, e specialmente di alcune formule usate nell'insegnamento nestoriano. In stretta connessione con queste affermazioni, il Concilio di Efeso ebbe inoltre un significato soteriologico, ponendo in luce - secondo il noto assioma - 'ciò che non è assunto non è salvato'» (*Lettera all'episcopato della Chiesa cattolica per il 1600° anniversario del I concilio di Costantinopoli e per il 1550° anniversario del Concilio di Efeso*, 25-3-1981).

¹⁵ S. MEO, *La maternità salvifica di Maria...*, o.c., p. 196.

¹⁶ Cfr. gli *Acta concilii efesini* in MANSI 4, 1211 e 1227, citati da S. ALVAREZ CAMPOS, *Corpus marianum patristicum*, vol. VI/1, p. 407.

¹⁷ *Ivi*, p. 404.

fedeltà al Simbolo, legittimo l'uso dello scambio degli attributi, fondata e propria la ragione della divina maternità di Maria»¹⁸.

4. THEOTOKOS PUNTO FONDAMENTALE DEL CONCILIO

Proprio in questo discorso cristologico si inserisce il riferimento alla Theotokos, che resta un *punto fondamentale* del concilio efesino:

«...altrettanto strettamente congiunto col valore di quelle definizioni dogmatiche, era altresì la verità concernente la Vergine Santa, chiamata all'unica e irripetibile dignità di Madre di Dio, di 'Theotokos', come è messo in solare evidenza principalmente dalle lettere di S. Cirillo a Nestorio e dalla splendida *Formula unionis* del 433»¹⁹.

In realtà la *Lettera* di Cirillo contiene tre passi concernenti la «santa Vergine», di cui i primi due hanno per soggetto il Verbo di Dio, che è «nato dalla donna» non nel senso che «la divina natura di lui abbia preso l'inizio della sua esistenza nella santa Vergine», né che ella abbia prima originato un uomo, «in cui poi sia entrato il Verbo di Dio». Il terzo brano efesino è direttamente mariano a mo' di conclusione e suona così:

«Questo insegnamento circa l'incarnazione è predicato dappertutto dalla dottrina della fede più esatta; questo troviamo abbiano pensato i santi Padri: così essi non dubitarono di chiamare la santa Vergine Theotokos; non nel senso che la natura del Verbo o la sua divinità abbia ricevuto il principio della sua origine dalla santa Vergine, ma in quanto egli ha tratto da lei quel sacro corpo perfezionato con l'anima intellettuale, cui il Verbo di Dio unito secondo l'ipostasi, si dice nato secondo la carne»²⁰.

Questo testo è dogmaticamente importante perché espressamente legittima il titolo Theotokos, lo fonda nella tradizione patristica e ne spiega il retto contenuto: Maria è Theotokos o Genitrice di Dio, in quanto ha realizzato nei riguardi di Cristo-Dio l'intero processo genetico della concezione e del parto; non è invece Genitrice della divinità del Verbo, poiché questa non ha avuto origine da lei. Teologicamente Theotokos significa «Genitrice del Verbo incarnato»²¹.

¹⁸ S. MEO, *La maternità salvifica di Maria...* o.c., pp. 195-196.

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera all'episcopato...* o.c. alla nota 14.

²⁰ Per i tre testi mariani di Efeso, cfr. PG 77, 43-50, oppure S. MEO, *La maternità salvifica di Maria...* o.c., pp. 196-199.

²¹ *Ivi*, p. 200.

5. VALORE DOGMATICO

Quanto al valore di questa dottrina, T. Camelot opina che si tratta di un insegnamento esplicito ufficiale, ma non di una definizione dogmatica — come invece sostengono J. Ibáñez - F. Mendoza²². In posizione intermedia si colloca S. Meo, che ammette un valore dogmatico alla proclamazione efesina della Theotokos «anche se non può essere ritenuta strutturalmente una vera e propria definizione solenne»:

«Il titolo e la dottrina sulla 'Theotokos', anche se mancanti della veste formale di una definizione, ne conservano però sostanzialmente tutto il valore poiché, unitamente ai problemi dell'Incarnazione e dello scambio degli attributi fra le due nature, costituivano nell'intenzione dei padri conciliari uno dei tre punti fondamentali da determinare per conservare l'integrità della fede nella Chiesa»²³.

Dopo aver precisato che «il vero concilio di Efeso fu senza dubbio, quello presieduto dai legati del Papa», anche D. Fernández sostiene che l'approvazione della *Lettera* di Cirillo

«equivale alla proclamazione dogmatica della maternità divina di Maria. Perché, quantunque si scontrassero due cristologie differenti, fu il titolo di 'Theotokos' a dare occasione alla controversia [...]. La condanna di Nestorio, cui non si poteva rimproverare cattiva condotta, era dovuto a ragioni dottrinali. E al centro di queste ragioni stava il suo rifiuto dell'espressione 'Theotokos', che supponeva il rifiuto della comunione degli idiomi e lasciava intravedere in Cristo un dualismo che tendeva alla divisione dell'essere personale»²⁴.

Il titolo di Theotokos sarà confermato a Calcedonia (451) e da allora «non fu più seriamente messo in questione»²⁵, anzi diventerà

²² J. IBÁÑEZ-F. MENDOZA, *La maternità divina de María, dogma proclamado en Efeso. A propósito de un libro de Th. Camelot*, in *Scripta Theologica* 4 (1972) pp. 959-574; *Origen y historia del dogma de la maternidad divina*, in *Est. Mar.* 42 (1978) pp. 59-71.

²³ S. MEO, *La maternità salvifica di Maria...* o.c., pp. 199-200.

²⁴ D. FERNÁNDEZ, *El concilio de Efeso...* a.c., p. 361. L'autore cita la frase di Cirillo, complementare all'altra di indole cristologica: «Tutta questa disputa sulla fede è stata perché eravamo fermamente convinti che la santa Vergine è *Theotokos*» (Epist. 39, PG 77, 177). Considerando la parte avuta da questo titolo nei prodomi del concilio di Efeso (cfr. G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, o.c., pp. 152-161) riesce alquanto strana l'affermazione banalizzante di L. I. Scipioni: «In sostanza il problema del Theotokos fu un falso problema ed una colossale montatura abilmente orchestrata» (*Nestorio e il concilio di Efeso*, o.c., p. 70).

²⁵ G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, o.c., p. 169.

tessera di ortodossia²⁶. Ovviamente Efeso non ha potuto approfondire esaurientemente la tematica della Theotokos e le sue varie dimensioni: ha illustrato la prerogativa mariana «in una dimensione oggettiva e ontologica, anche se la finalità soteriologica le fa da sfondo» e l'ha considerata solo nel momento essenziale della generazione e del parto «e non in quell'intero sviluppo della maternità che si determina con il costante rapporto esistenziale fra madre e figlio lungo tutto l'arco della vita umana»²⁷. Toccherà al concilio vaticano II inquadrare la Theotokos nella cornice storico-salvifica, presentandola come dono, missione, dignità (LG 53, 63), momento soteriologico che si protrarrà nell'unione della Madre con il Figlio dalla concezione al mistero pasquale (LG 56-59), accoglienza di fede e non strumentalità passiva (LG 56) e infine tipo della maternità della Chiesa (LG 63).

II. La Theotokos nella riflessione post-conciliare

Nonostante il carattere «provocatorio» del titolo mariano²⁸, la teologia post-conciliare non ha prodotto nessun'opera di vasto respiro e di attualizzante impatto culturale sulla Theotokos²⁹. Neppure le nuove correnti cristologiche, come quelle metadogmatiche e della prassi liberatrice, hanno offerto elementi validi per una nuova comprensione della Madre di Gesù³⁰. La riflessione teologica appare con-

²⁶ «Il solo nome di Theotokos contiene tutto il mistero della salvezza» (GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa* III, 12, PG 94, 1029 D).

²⁷ S. MEO, *La maternità salvifica di Maria...*, o.c., p. 201.

²⁸ «Il termine *Theotokos* unisce in sé in modo quasi provocatorio una verità concepibile solo nella fede, cioè la sua incarnazione nel seno di una donna. Certo, è quasi provocatorio pronunciare l'espressione 'Maria madre di Dio' (G. SÖLL, *E fu chiamata 'Theotokos' (madre di Dio)*, in *Jesus*, vol. X: *Maria madre di Gesù*, Torino, Saie, 1985, p. 46).

²⁹ Risponderebbe a queste esigenze il libro di G. A. MALONEY, *Mary: the womb of God*, che intende «presentare il mistero di Maria ricorrendo alla sacra Scrittura e alla ispirazioni dei santi Padri, insieme con il contributo apportato dagli psicologi moderni come Karl G. Jung, Erich Neumann e altri, così come dalla teologia moderna» (trad. spagnola: *Maria seno de Dios*, Madrid, Narcea, 1979, p. 13). Il saggio si situa a livello divulgativo, poiché non intende essere «un lavoro di speculazione mariologica» (ivi).

³⁰ Non emergono apporti capitali circa la Theotokos dalle rassegne dedicate da vari autori sull'argomento: cfr. *God and Contemporary Challenges*, J. T. O'CONNOR, *Mary, Mother*, in *Marian Studies* 29 (1978) 26-43; J. M. ALONSO, *Maternidad divina y cristologías recientes*, in *Ephemerides mariologicae* 30 (1980) pp. 7-68; J. GALOT, *Marie*

trassegnata dal dubbio di Buridano dinanzi alla duplice via da imboccare: o ricorrere alle disquisizioni di tipo scolastico offrendo «l'impressione sgradevole di ritrovarsi con un groviglio di ormai stanche e viete fallacie»³¹, oppure ritornare ai vangeli trascurando gli apporti e le puntualizzazioni dogmatiche della tradizione ecclesiale. Anche se si parte da posizioni divaricate, l'incontro tra fede e ragione, bibbia e analisi concettuale, è inevitabile, come si evincerà dall'esame delle correnti che tentano un approfondimento della Theotokos.

1. IMPLICAZIONI TEOLOGICHE DEL CONCETTO DI MATERNITÀ

Mentre il termine Theotokos significa letteralmente «colei che genera Dio» o con maggiore esattezza «colei che partorisce Dio», oggi non ci si ferma a questo significato biologico e si sente il bisogno di assumere il titolo di «madre» in tutta la sua densità antropologica:

«Per chiarire e giustificare il titolo di 'madre di Dio' - afferma J. Galot - è utile analizzare il senso o il contenuto della maternità. La maternità non consiste soltanto in un atto di generazione con il quale la donna concepisce e mette al mondo il bambino. Essa costituisce una relazione permanente da persona a persona, sul fondamento della generazione. Una madre è madre della persona di suo figlio»³².

Questa prima nota della maternità quando viene applicata a Maria assume una straordinaria dimensione, poiché a differenza delle altre maternità umane quella della Vergine non termina ad una qualsiasi persona umana, ma alla persona divina di Gesù:

«Secondo l'espressione più volte ripresa al concilio di Calcedonia, Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, è 'uno solo e lo stesso'. Prima,

dans la nouvelle théologie hollandaise, ivi, pp. 69-83; D. FERNÁNDEZ, *María en las recientes cristologías holandesas*, ivi, 32 (1982) pp. 9-32. Fernández cita (e critica) la frase di P. Schoonenberg: «Credo che tra il mio pensiero e quello della teologia classica non esista nessuna differenza. In Maria e soltanto in Maria il Verbo di Dio si è incarnato, sia che esistesse anteriormente come persona sia che non esistesse» (p. 18). E. SAURAS, *La maternidad divina de María en las nuevas cristologías*, in *Estudios marianos* 42 (1978) pp. 73-92; distingue in tre classi le cristologie: quelle che salvano la divina maternità, quelle che la pongono in pericolo e quelle in cui essa scompare. A. AMATO, *Rassegna delle principali cristologie contemporanee nelle loro implicazioni mariologiche. Il mondo cattolico*, in AA.VV., *Il Salvatore e la Vergine-Madre*, Roma-Bologna, Marianum-Edizioni dehoniane, 1981, pp. 9-112; conclude che «dove c'è massima densità cristologica, lì c'è anche massima densità mariologica e viceversa» (p. 112).

³¹ C. AMANTINI, *Il mistero di Maria*, Napoli, Edizioni Dehoniane, 1971, p. 52.

³² J. GALOT, *Marie, la donna nell'opera della salvezza*, o.c., alla nota, p. 99.

dunque, non vi è una relazione di Maria all'uomo Gesù, alla quale si aggiungerebbe in seguito una relazione a Gesù Figlio di Dio. Vi è 'una sola e stessa' relazione della persona di Maria alla persona divina del Figlio. Si tratta di una relazione diretta con Dio, poiché il Figlio è Dio»³³.

A questo legame materno di Maria con la persona del Verbo incarnato risponde la relazione filiale (reale, e non di ragione come sosteneva S. Tommaso³⁴) del Figlio di Dio con Maria. Questa introduce Cristo nelle altre relazioni interpersonali e, d'altro canto, si pone in rapporto non d'identità, ma di partecipazione e di segno con la filiazione divina:

«La filiazione temporale è distinta, ma si situa nel prolungamento della filiazione eterna, come sua manifestazione nel mondo. Il Padre genera, temporalmente suo Figlio per opera dello Spirito Santo, e lo fa con il concorso di Maria. La grandezza di Maria è di essere l'associata del Padre in questa generazione»³⁵.

Oltre il piano biologico si situa pure — secondo Galot — la seconda nota di un'autentica maternità: «il compito educativo», che è più importante della semplice generazione e rende Maria «colei che ha educato Dio». Non bisogna seguire quei teologi che rimangono perplessi «di fronte a questa prospettiva di un influsso morale di Maria su colui che era Dio», perché questo rientra nello statuto dell'incarnazione³⁶.

³³ *Ivi*, pp. 99-100. «La maternità divina implica che la persona umana più vicina a Dio sia una donna. In ciò vi è una compensazione alla scelta del sesso maschile per l'Incarnazione. Il Figlio di Dio si è fatto uomo, e questo comporta incontestabilmente un onore per il sesso scelto. Ma quest'uomo che è il Verbo incarnato non è una persona umana. La sola persona umana che svolge un ruolo determinante nel mistero dell'Incarnazione, è una donna; qui si trova l'onore del sesso femminile» (*ivi*, p. 109).

³⁴ La negazione di una filiazione reale in Cristo in rapporto alla madre (S. Th., III, q. 35, a. 5) si basa sul principio che «ogni relazione, che è detta di Dio, nell'ordine del tempo, non pone nulla in Dio, egli stesso eterno, secondo la realtà, ma soltanto secondo la ragione». J. Galot, al seguito di Scoto e Suarez, si oppone alla dottrina tomista poiché «essere realmente il figlio di qualcuno significa avere, nei suoi riguardi filiazione reale» (p. 102). Quindi egli scarta le due obiezioni offerte contro tale asserito (la sovrana indipendenza e l'immutabilità di Dio, ambedue neutralizzate da una relazione reale) in quanto con l'incarnazione il Verbo ha accettato la dipendenza dalla madre e la novità che essa comporta: cfr. J. GALOT, *Maria, la donna...*, o.c., pp. 102-103.

³⁵ *Ivi*, p. 103.

³⁶ *Ivi*, pp. 106-107.

Di fatto la maternità divina non era necessaria, ma vari motivi ne illustrano la convenienza nel disegno di salvezza voluto dal Padre³⁷.

La Theotokos illumina «sia il livello umano al quale Dio è disceso, sia il livello divino al quale egli vuole far accedere l'umanità», sia il modo stabilito dalla sapienza divina per realizzare l'alleanza:

«È vero che l'Incarnazione avrebbe potuto presentarsi come un'opera che Dio solo decide e realizza senza alcun concorso umano. Ma in effetti essa ha richiesto, nella decisione e nel compimento, la cooperazione di una donna. Non soltanto l'Incarnazione aveva lo scopo d'instaurare l'alleanza tra Dio e l'umanità, ma doveva prendere in se stessa la forma di alleanza, producendosi con l'apporto di un impegno umano.

Il motivo più profondo della maternità divina si trova dunque nell'intenzione dell'amore divino che si manifesta con il regime di alleanza: l'amore vuole promuovere la collaborazione, perché tende a favorire lo sviluppo della persona altrui»³⁸.

Analogo itinerario segue M.-J. Nicolas, che nel suo volume *Theotokos* tenta una sintesi «dopo tanti suoi studi frammentari consacrati al mistero mariano». L'analisi di Nicolas, accurata, perspicace e continuamente correlata alla dottrina tomista, verte sulla realtà umana della maternità considerata secondo due piani: «quello delle realtà fi-

³⁷ Argomenta ancora J. Galot: «Questa convenienza può essere precisata da diversi punti di vista.

Prima di tutto, perché l'Incarnazione si compisse nel modo più totale, più perfetto, conveniva che il Figlio di Dio si facesse uomo nascendo da una donna. La maternità di Maria assicura l'appartenenza più completa del Verbo all'umanità. Il Figlio di Dio diventa più integralmente uomo per il fatto che nasce da Maria [...].

Poi, oltre alla perfezione dell'Incarnazione, è la stessa verità dell'Incarnazione che viene garantita dalla maternità di Maria. Se il Verbo fosse apparso improvvisamente tra gli uomini, con una natura umana interamente costituita e sviluppata, si poteva dubitare della realtà della sua carne umana. È significativo che un doceta come Marcione, il quale voleva attribuire a Cristo solo una parvenza di carne, rifiutasse la testimonianza del vangelo dell'infanzia e ammettesse che il Salvatore era venuto sulla terra in età adulta. Il fatto di nascere da una donna attesta la realtà della carne di Gesù.

Infine, la maternità di Maria è destinata a mettere in luce fino a un grado estremo, i due aspetti del mistero dell'Incarnazione: l'abbassamento di Dio e l'elevazione dell'uomo. Da una parte il Figlio di Dio si abbassa per noi, fino a diventare figlio di una donna [...]. Il Padre non ha voluto risparmiare a suo Figlio l'umiltà della nascita umana. D'altra parte, questo stesso abbassamento tende ad elevare l'umanità fino all'altezza di Dio, poiché il Verbo fa di una donna la 'madre di Dio'. Da questo punto di vista Maria porta in sé il segno manifesto della nuova dignità del destino umano» (*ivi*, pp. 104-105).

³⁸ *ivi*, pp. 105-106.

siche o piuttosto ontologiche, e quello delle realtà spirituali che non sono separabili»³⁹.

Quanto all'aspetto ontologico della maternità divina, sorvolando tante questioni sottili affrontate dall'autore, riteniamo la puntualizzazione dell'azione generativa umana come trasmissione della «propria natura» a un altro individuo e l'attenzione prestata al processo psicologico della maternità⁴⁰.

Più consistente è il pensiero dell'autore circa l'aspetto psicologico e spirituale della maternità divina, perché mette in luce «l'accordo tra quanto accade nella sua anima [di Maria] e quanto si realizza nella sua carne», per cui «la grazia di serva del Signore non è un dono aggiunto a quello della sua maternità, ma la sua stessa perfezione, il suo aspetto complementare ed essenziale»⁴¹.

A questo approdo si giunge sia dalla rivelazione, che trasmette come la Vergine «è divenuta madre di Dio non in modo puramente fisico e materiale», ma «nella fede e nel consenso», sia dal concetto di generazione veramente umana, che implica un amore completo proveniente dallo Spirito. Lo hanno visto bene i padri quando hanno affermato che Maria «concepit prius mente quam ventre», anzi S. Agostino aggiunge che ella «ha concepito non nell'ardore della concupiscenza della carne, ma nel fervore della carità e della fede». Questo pensiero potrebbe — secondo Nicolas — formularsi meglio così:

«Ciò che la concupiscenza e, aggiungeremo noi, l'amore umano nella sua più nobile integrità fanno nelle altre generazioni, la fede e la carità di Maria lo compiono qui»⁴².

³⁹ M.-J. NICOLAS, *Théotokos. Le mystère de Marie*, Tournai, Desclée, 1965, p. 51. L'autore non ignora che il suo metodo è classificato dai protestanti e anche da parecchi cattolici come quello della 'teologia naturale' in contrasto con la libertà della grazia divina. Tuttavia esso è ritenuto legittimo dal fatto che Dio si è incarnato assumendo tutto l'umano per condurlo a perfezione (*ivi*).

⁴⁰ «In seguito, l'organismo materno continua ad agire da solo prolungando l'azione genitrice comune (al padre e alla madre), durante tutto il processo di sviluppo del nuovo individuo. Dal punto di vista metafisico, questa azione propriamente materna, poiché suppone il termine della generazione già esistente, è meno radicalmente innovatrice. Ma la sua lentezza, la sua continuità, l'interdipendenza organica che essa crea tra madre e bambino, le conferiscono una capitale importanza dal punto di vista psicologico, cioè per determinare sentimenti che, lo vedremo, integrino il mistero completo della generazione. La madre è, molto più del padre, organizzata fisiologicamente e psicologicamente per il bambino» (*ivi*, pp. 53-54).

⁴¹ *Ivi*, p. 73.

⁴² *Ivi*, p. 78.

Nessuna dicotomia tra natura e soprannatura nella maternità di Maria, preceduta e costituita da un consenso di fede e d'amore:

«Lo Spirito Santo vuole rendere madre nel senso più integrale e umano del termine, cioè con tutta la persona. Ma l'atto spirituale che fa di questa maternità una maternità umana, deve farne anche una maternità divina. Bisogna pertanto che esso sia soprannaturale e soltanto la grazia può ispirarlo»⁴³.

Anzi, la stessa maternità di Maria è una grazia; poiché stabilisce un'associazione totale tra Madre e Figlio ed è costituita da «una relazione di ordine ontologico, invocante e includente una relazione di conoscenza e d'amore»⁴⁴. E quantunque l'età adulta implichi la separazione del figlio dalla madre, «la maternità è un rapporto che il tempo dovrebbe più approfondire che abolire»⁴⁵, in quanto una generazione umana consapevole fonda un rapporto durevole con i generati.

Nicolas può ora affrontare e risolvere il «problema classico» della superiorità della maternità divina nei confronti della grazia o viceversa. Parecchi teologi pongono al vertice dei valori la grazia in base alla relativizzazione della maternità di Maria operata da Cristo e continuata nella tradizione⁴⁶. L'autore si rifiuta di mettere in parallelo «da un lato la grazia santificante, dall'altro una maternità corporea non accompagnata dalla grazia», perché storicamente Dio rende la maternità totalmente umana di Maria «soprannaturale e divina mediante la grazia infusa nei sentimenti di Maria».

Il parallelismo si può istituire tra gli effetti formali della grazia e della maternità divina: la prima rende partecipi della natura divina come figli di Dio, la seconda unisce direttamente e totalmente al Verbo nella qualità unica di Madre: «C'è qui più che partecipazione alla natura divina: si tratta di una specie d'entrata di Maria nell'ordine delle Persone»⁴⁷. Introducendosi in un tema dibattuto da secoli,

⁴³ *Ivi*, p. 80.

⁴⁴ *Ivi*, p. 99.

⁴⁵ *Ivi*, p. 101.

⁴⁶ Tali teologi si richiamano alle frasi di Gesù: «Beati piuttosto quelli che ascoltano la parola di Dio... Chi sono mia madre e i miei fratelli?...» e ai commenti di S. Agostino, il quale osserva che a Maria non sarebbe servito a nulla essere madre di Dio se ella non fosse stata personalmente santa o non avesse avuto fede e carità. «La grandezza di Maria, il suo valore unico tra le creature, le verrebbe dunque dalla sua carità non dalla sua maternità» (*ivi*, p. 98).

⁴⁷ *Ivi*, p. 99.

Nicolas asserisce l'appartenenza di Maria all'ordine ipostatico e la conseguente trascendenza di lei su tutte le creature:

«Tra tutte le realtà create, soltanto la natura umana del Cristo e la maternità di Maria sono intrinsecamente e immediatamente ordinate all'unione ipostatica [...]. Niente segna con maggior chiarezza e forza il posto unico di Maria nell'universo. Ella è al di sopra dell'ordine della natura e dell'ordine soprannaturale della grazia»⁴⁸.

In conclusione, la maternità di Maria — considerata sul suo concetto integrale — «è la fonte di tutti i suoi doni e il fondamento del suo ruolo nell'universo»: questa è l'intuizione fondamentale della teologia mariana⁴⁹. Ma poiché è grazia, essa entra nella logica dell'amore di Dio, non passibile di sistematizzazione rigorosa, e rimanda al mistero divino: «Il vero primo principio della mariologia è l'Amore di Dio per Maria»⁵⁰.

2. DOGMA FONDAMENTALE

A livello ecumenico, la Theotokos suscita tra i protestanti «largo consenso, ma anche [...] difficoltà non facilmente superabili»⁵¹; costituisce «l'aspetto principale e fondamentale per il quale la Chiesa ortodossa, nel suo culto e in genere, si interessa della Vergine Maria»⁵²; è considerato «sotto varie angolazioni» dalla tradizione cattolica post-tridentina: primo principio della mariologia, mistero da contemplare e celebrare⁵³.

In campo cattolico, A. Müller tenta una nuova impostazione della maternità divina di Maria, scartando la priorità concessa da certi mariologi ai concetti metafisici per attribuirle invece alla rivelazione biblica:

«Si ha un'autoalienazione della teologia quando per esempio con le espressioni rivelate 'Figlio di Dio', 'Madre di Cristo', 'Capo'. 'Corpo

⁴⁸ *Ivi*, pp. 100-101.

⁴⁹ *Ivi*, p. 104.

⁵⁰ *Ivi*, p. 107.

⁵¹ R. BERTALOT, *Maria 'Madre di Dio' nel pensiero protestante*, in AA.VV., *Maria nella comunità ecumenica*, Roma, Edizioni monfortane, 1982, p. 49.

⁵² S. PAPAS GEORGIU, *Maria nella vita liturgica ortodossa*, *ivi*, p.82. Cfr. pure l'interessante articolo di N. NISSIOTIS, *Maria nella teologia ortodossa*, in *Concilium* 19 (1983) 8, pp. 66-91.

⁵³ S. DE FIORES, *La 'Madre di Dio' nella tradizione cattolica*, *ivi*, pp. 55-64.

(mistico)', si opera secondo grandezze puramente filosofiche senza confrontare continuamente il loro contenuto e le possibilità delle conclusioni con il contesto concreto delle fonti. Primariamente non la metafisica del concetto di madre (di Dio) bensì la sacra Scrittura nella tradizione ecclesiastica ci consente di dire che cosa è dato e che cosa non è dato con il fatto della maternità divina di Maria»⁵⁴.

Poiché la Bibbia pone in primo piano il fatto che Maria è madre di Gesù, ne consegue che

«la riflessione circa un principio mariologico fondamentale deve incontestabilmente partire dalla maternità di Maria, come dalla componente della sua esistenza la più importante per il contenuto»⁵⁵.

Fermandosi su questo dato, alcuni hanno dedotto l'assoluta singolarità e l'appartenenza della Madre del Figlio di Dio all'ordine ipostatico. Per Müller occorre guardarsi dal considerare «isolata pienamente dalle altre categorie teologiche» la maternità divina, che deve invece essere posta «in connessione con la dottrina totale dell'incarnazione».

Ora nel piano divino «il Figlio di Dio si fa uomo, per dare agli uomini attraverso la sua umanità la partecipazione alla sua divinità». Questa è la categoria biblica che permette di capire la maternità divina di Maria in un contesto di salvezza:

«La maternità divina si palesa come la partecipazione più alta e più reale all'umanità di Cristo e come la più alta cooperazione quale membro, alla sua opera di redenzione»⁵⁵.

La formulazione teologica del principio fondamentale della mariologia si condensa nella fase:

«Maria è colei che ha ricevuto la più intima partecipazione alla umanità di Cristo»⁵⁷.

Poiché non si tratta di cooperazione solo fisico-naturale, ma di un evento di fede reso possibile da un'alta dotazione di grazia, Maria «costituisce il caso supremo del processo della redenzione». Ne risulta una reciproca illuminazione:

⁵⁴ A. MÜLLER, *La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento Cristo*, in *Mysterium salutis*, Brescia, Queriniana, 1971, vol. III/2, p. 513.

⁵⁵ *Ivi*, p. 519.

⁵⁶ *Ivi*, p. 522.

⁵⁷ *Ivi*, p. 523.

«Maria illumina la più intima essenza della redenzione così come la redenzione rischiarata l'essenza teologica della sua maternità»⁵⁸.

Proseguendo la riflessione in un successivo saggio, Müller interpreta la maternità messianica di Maria con la categoria della «rivelazione di trascendenza» propria della Bibbia e garantita criticamente dalla teologia. La maternità di Maria diventa un «discorso sulla mediazione di trascendenza». Infatti

«se l'avvento di Gesù di Nazareth come Messia è 'l'evento Cristo', la somma dell'autocomunicazione di Dio, la mediazione di trascendenza stessa per l'intero genere umano, allora anche l'atto della maternità di Maria, osservato in tale contesto, dovrà essere affermato come il vertice di questo stesso evento»⁵⁹.

È una conclusione limpida in quanto il riferimento alla trascendenza è inserito nella maternità di Maria:

«Una maternità nella quale 'Dio è il padre' è una maternità che va scorta interamente nella prospettiva di trascendenza [...]. La confessione di fede 'generato da Maria Vergine' è quindi una confessione dell'intera portata trascendente di una maternità attraverso la quale un individuo, per fede, produce il Messia e attraverso la quale Dio stesso si comunica pienamente al genere umano»⁶⁰.

La qualifica efesina di «Madre di Dio» è interpretata da Müller come

«una formulazione iperbolica del fatto che attraverso la maternità di un individuo il genere umano ha sperimentato la massima autocomunicazione di Dio, ... un termine che in modo esuberante caratterizza l'attiva partecipazione dell'uomo a questo avvenimento di trascendenza»⁶¹.

Scartando il senso erroneo di «produzione materna di Dio stesso», il nome di «genitrice di Dio» risulta più preciso per la tradizione; ma oggi il termine «madre» di tipo personale-relazionale «suona maggiormente espressivo per la mentalità contemporanea»⁶².

⁵⁸ *Ivi*.

⁵⁹ A. MÜLLER, *Discorso di fede sulla madre di Gesù. Un tentativo di mariologia in prospettiva contemporanea*, Brescia, Queriniana, 1983, p. 85.

⁶⁰ *Ivi*, p. 86.

⁶¹ *Ivi*, p. 92.

⁶² *Ivi*, p. 91.

Indubbiamente la Theotokos è tutt'altro che un mistero svelato: essa attende — dopo la riflessione teologica recente — ulteriori illuminazioni mediante approfondite ricerche bibliche e aperture culturali sul significato della maternità⁶³.

⁶³ Cfr. lo studio di A. VANHOYE, *La Mère du Fils de Dieu selon Ga 4,4*, in *Marianum* 40 (1978) pp. 237-247, che fa ribaltare il 'genere paradossale' scelto da Paolo per esprimere la nascita di Cristo 'da donna'. Studi analoghi dovrebbero moltiplicarsi per dare alla maternità di Maria uno spessore biblico e storico-salvifico spesso obliato dagli studi mariologici prevalentemente metafisici. Quanto alla dimensione culturale, la mariologia dovrà prendere sul serio la precisa indicazione di Giovanni Paolo II: «La maternità costituisce un argomento prediletto e forse il più frequente della creatività dello spirito umano. È un elemento costitutivo della vita interiore di tanti uomini. È una chiave di volta della cultura umana. Maternità: grande, splendida, fondamentale realtà umana, dall'inizio chiamata con il proprio nome dal Creatore. Di nuovo riaccettata nel Mistero della Nascita di Dio nel tempo. In esso, in questo Mistero, racchiusa. Con esso inseparabilmente unita» (Udienza generale, 10-1-1979). Per altre dimensioni della maternità divina, cfr. T. KOEHLER, *Qui est Marie-Theotokos, dans la doctrine christologique et ses difficultés actuelles?*, in *Etudes mariales* 38 (1981) pp. 11-35.