

LA MATERNIDAD DIVINA DE MARIA, DOGMA
PROCLAMADO EN EFESO.
A PROPOSITO DE UN LIBRO DE TH. CAMELOT

JAVIER IBAÑEZ - FERNANDO MENDOZA

Ningún estudioso de la teología desconoce que los siglos cuarto y quinto representan un marco excepcional en cuyo prolongado ámbito quedan fijadas las grandes líneas del dogma católico. En Nicea (a. 325) y para contrarrestar el dogma de Arrio, la Iglesia católica establece como necesario mantener, a un mismo tiempo, la *distinción* entre el Padre y el Hijo, así como la *igualdad* de ambos en la única naturaleza divina. Un siglo más tarde, y concretamente en Efeso (a. 431), la controversia giraría no ya en torno del dogma trinitario sino en torno al misterio de Cristo: Verbo hecho carne, Dios y Hombre. Frente a Nestorio, se hacía preciso ahora mantener *la unidad* de Cristo en sus dos naturalezas afirmando a la vez que es Hijo de Dios e Hijo de María, y que, sin embargo, no hay más que un solo Hijo. Tanto la profundidad como el potencial soteriológico del misterio cristológico fueron, ya entonces, expresados acertadamente por S. Cirilo en estos términos: "No hay quizá dogma alguno, dice él, cuyo valor religioso sea más evidente que el de *la unidad de la persona de Cristo*. ¿Que El mismo sea a la vez mi hermano y mi Dios, no es acaso lo que da toda su profun-

didad y alegría al cristianismo? ¿Que el cuerpo nacido de la Virgen y colgado de la Cruz sea verdaderamente el Cuerpo de Dios, no es lo que me prueba que yo soy amado con un amor verdaderamente infinito? Por el contrario, si no es Dios el que nació y murió por mí, todo lo divino desaparece" (1). Realidad comprendida dentro de la riqueza soteriológica del misterio cristológico, es preciso considerar la maternidad divina de María, consecuencia lógica de la unidad personal de Cristo en sus dos naturalezas.

* * *

Un libro de Camelot

A este respecto, acaba de aparecer en versión española (2) el volumen segundo de la colección *Historia de los Concilios Ecuménicos*, dirigida por el P. Gervais Dumeige. El francés P. Camelot, profesor de la Facultad de los Dominicos de Saulchoir, estudia en esta obra los concilios de Efeso y de Calcedonia (a. 451).

Camelot, en su libro, dedica al tratamiento de Efeso cuatro capítulos: 1) Los antecedentes doctrinales y espirituales del Concilio; 2) Nestorio y S. Cirilo; 3) El Concilio de Efeso; 4) El dogma de Efeso.

En el desarrollo que hace el Autor del capítulo primero, el dominico francés trata el tema con claridad y fluidez de estilo, al mismo tiempo que demuestra una capacidad de síntesis poco común, debida quizás al conocimiento profundo del período en que se mueve. Así, habla de dos cristologías la *unitaria* y la *dualista*, modos opuestos de abordar el misterio de la unidad de Jesucristo. La *unitaria*, propia de la Iglesia de Alejandría, contempla primero la unidad del Verbo hecho carne, para mirar a continuación la carne que El ha asumido. A su vez, la *cristología dualista* característica de la Escuela de Antioquía, considera en Cristo separadamente al hijo de

(1) *Quod unus sit Christus*, PG 75, 1265.

(2) P. TH. CAMELOT, *Efeso y Calcedonia*, Editorial Eset, Vitoria 1971 (col. *Historia de los Concilios Ecuménicos*, 2) 267 páginas.

María y al Hijo de Dios, preguntándose luego cómo estos dos hijos no forman más que el único Cristo. Ambas cristologías cuentan con un riesgo común en la elaboración de su proyecto teológico: ni el concepto de *naturaleza*, ni el de *persona* gozaban entonces de suficiente precisión. Pero si bien las aludidas teologías encuentran la razón de su origen en el Evangelio, no se hizo esperar la afloración de interpretaciones erróneas en el intento de explicar la misteriosa unidad de Cristo. Apolinar de Laodicea, valiéndose de lo sucedido en el compuesto humano en el que el alma se mueve ella misma y mueve al cuerpo, llegaba a la tesis de que el Logos no podía ser en Cristo principio de vida y de actividad si existía en él un alma racional. Así, la teología de Apolinar, amigo de Atanasio, buscando la unidad de Cristo hecho carne, no en el plano de la persona, de la substancia, sino en el de la naturaleza principio de vida y de actividad, corría el peligro de mutilar la naturaleza humana de Cristo. Violentamente reaccionaron contra la negación del alma de Cristo, defendida por Apolinar, los teólogos antioquenos Diodoro de Tarso y Teodoro mopsuesteno. Característico de su teología aparece el análisis que hacen de la naturaleza humana de Cristo y de la riqueza psicológica de su alma santa, habitada y movida por el Espíritu. Subrayan de tal modo la consistencia de la naturaleza humana de Jesús, que la consideran como una persona autónoma (prosopon). "Es necesario, dice Teodoro, que conservemos el conocimiento de esta conjunción que jamás se divide...; no es en efecto la distinción de naturalezas la que aniquila la conjunción perfecta, ni esta conjunción perfecta la que destruye la distinción de naturalezas". Si se puede resaltar como mérito de la teología dualista la distinción de las naturalezas de Cristo, distinción que de algún modo preparaba el terreno para la definición de Calcedonia, la explicación de Diodoro y de Teodoro trae consigo el peligro de distinguir hasta un punto que lleva a la misma división y separación. La conclusión a la que llega es que el hombre nacido de María ha llegado a ser el Templo del Verbo de Dios y por tanto

no se puede afirmar que el Verbo de Dios sea Hijo de María.

Más tarde, las teologías *dualista* y *unitaria* encuentran respectivamente su hombre en Nestorio, que sucede a Sisinio en la sede de Constantinopla, y en Cirilo patriarca de Alejandría.

A lo largo del capítulo segundo, se puede constatar la línea científica en que discurre el estudio hecho por Camelot. Concretamente, me refiero en primer lugar al enjuiciamiento que hace sobre Nestorio y sobre S. Cirilo. Respecto de Nestorio, entre otras cosas, dice: "No es fácil hablar sin partidismos de la teología de Nestorio. Después de la vigorosa campaña que llevó contra él S. Cirilo y su victoria en Efeso, el patriarca depuesto hace ante algunos figura de víctima, y siempre se está tentado de tomar partido en favor de la víctima, buscando rehabilitarla. Sin querer tampoco cargar las tintas sobre el hereje, ni hablar como sus adversarios del siglo v de sus "impiedades" y sus "blasfemias"... (p. 29). Referente a S. Cirilo: "Ya Nestorio se quejaba de las actuaciones del patriarca de Alejandría con relación a él... No se puede negar que Cirilo haya faltado algunas veces a la "moderación" que su adversario le predicaba. Su iniciativa de intervenir en los asuntos de Constantinopla, la prisa y la precipitación de las que hizo gala en Efeso, pueden extrañarnos; incluso ciertas intrigas nos escandalizan. Se podría repetir el juicio del viejo Tillemont: 'San Cirilo es santo pero no podemos decir que lo sean todas sus acciones'" (pp. 38-39).

En segundo lugar, cuando el Autor trata de la doctrina de Nestorio, yo diría que es únicamente entonces cuando observa la línea científica emprendida, al abordar los orígenes de la misma, es decir, cuando estudia a Diodoro de Tarso y a Teodoro de Mopsuestia. En relación con el *Liber Heraclidis*, se contenta con afirmar que supone "una cierta evolución de su pensamiento, o al menos de vocabulario, pero sus tendencias profundas siguen siendo las mismas: así llega a impugnar que el Theotokos haya sido jamás usado por los Padres" (p. 29).

El Autor ha tratado rápidamente la confusión existente en Nestorio por lo que al "prosopon" se refiere. Según él: "debe entenderse menos en el sentido metafísico de persona subsistente, o hipóstasis, que en el de personalidad, en el sentido en que el lenguaje moderno habla de personalidad psicológica o moral" (p. 32).

Camelot dedica todo el capítulo IV al dogma de Efeso (pp. 65-80).

Nuestro Autor aborda esta cuestión del modo siguiente: 1) Titula un subapartado del capítulo con la interrogativa: ¿Una definición dogmática? 2) Trae a colación el hecho de que el Concilio no quiso proponer ni redactar otra "fe" que la definida por los Santos Padres reunidos con el Espíritu Santo en Nicea. 3) Saca la conclusión de que el Concilio no promulgó ni símbolo ni cánones doctrinales (pp. 69-70). 4) "Se puede decir que la Carta de Cirilo, tomada en su conjunto, representa la expresión auténtica de la fe del Concilio; después de Efeso toda la tradición católica asumirá esta expresión" (p. 71). 5) Resulta interesante hacer notar cómo el Autor escribía ya en la Introducción al estudio de Efeso (p. 8): "sucesivamente, el Concilio de Efeso) (431) *condena* a Nestorio y *enseña* que en Cristo no hay más que una sola persona y el de Calcedonia (451), *condena* a Eutiques y *define* que Cristo es uno de dos naturalezas, Dios perfecto y Hombre perfecto". Como se ve, el Autor opina acerca de Efeso como de un concilio que *condena* y *enseña*, en cambio, acerca de Calcedonia como de un concilio que *condena* y *define*.

* * *

Juicio valorativo

La edición de un libro sobre Efeso siempre ofrece su interés, máxime a partir de dos fechas claves: el año 1910 en el que F. Nau publicaba en París el *Liber Heraclidis Damasci* de Nestorio y el año 1931, fecha del quince centenario del Concilio de Efeso, ocasión en que pro-

liferaron los estudios en torno a la doctrina nestoriana. El interés aludido radica en que el Autor debe adoptar postura dado que hoy no aparece una sentencia unánime en el juicio que Nestorio merece a los especialistas. A modo de estadística, se puede concluir que los racionalistas afirman generalmente que la doctrina de Nestorio es totalmente ortodoxa y que, por tanto, fue injustamente condenada en el Concilio de Efeso (3). Por su parte, algunos autores católicos abrigan el criterio de que la doctrina de Nestorio fue herética, pero no por haber afirmado la duplicidad de personas en Cristo, sino por enseñar que la unión personal de Cristo se realizó paulatinamente y como razón de premio (4). Por regla general, los autores católicos afirman que la doctrina de Nestorio adolece de admitir la duplicidad de personas en Cristo, lo cual queda confirmado plenamente por lo que el mismo Nestorio enseña en su *Liber Heraclidis* publicado en el año 451.

Un estudio en torno a Efeso, parece tendría que constar de dos partes claramente fundamentales: la primera, *meramente histórica* que investigase cuál fue la cristología de Nestorio. Para ello habría que delimitar tanto la herencia cristológica que Nestorio recibe de sus predecesores antioquenos, como la que es propiedad suya en los escritos separadamente considerados: 1) anteriores a Efeso y 2) el *Liber Heraclidis* —publicado antes de la celebración del Concilio de Calcedonia. La segunda, parte *dogmático-histórica*, se preocuparía de delimitar qué aspecto concreto de la cristología de Nestorio, autoridad y censura con que fue condenada por el Concilio de Efeso, o, al menos, si hay que tenerlo como objetivamente herético y esto por razones internas.

(3) F. LOOFS, *Nestoriana*, p. 160; A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, Tübingen 1909, pp. 355-358; I. F. BETHUNEBAKER, *Nestorius and his teaching. A fresh examination of the evidence*, Cambridge 1918, p. 198; E. BOUNAIUTTI, *La "Tragedia" di Nestorio*, en "Ricerca religiosa" 7 (1931) 199.

(4) L. FENDT, *Die Christologie des Nestorius*, Kempten 1910, p. 103 y ss.; J. P. JUNGLAS, *Irrlehre des Nestorius*, en "Der Katolik" 11 (1913) 437-447; E. AMANN, *Nestorius*, en "Dict. Théol. Catholique", t. 11, col. 155.

¿Por qué olvida el Autor que existen Actas de Efeso bien con marcado carácter nestoriano, bien con matiz ciriliano? En realidad de verdad, lo único objetivo que se puede achacar a la persona de S. Cirilo es el no haber esperado a comenzar el Concilio hasta la llegada de Juan de Antioquía. ¡Qué fácilmente se escandaliza Camelot cuando ni siquiera enumera una de dichas intrigas!

Por otra parte, Camelot no ofrece ni mucho menos una visión ordenada, progresiva y, por supuesto, con toda la carga teológica que la doctrina del *prosopon* encierra en la teología de Nestorio. Ha ido yuxtaponiendo textos al respecto, pero no ha sido capaz de ofrecer un esquema que pudiera ser éste:

Logos-Deus = Ousia + prosopon	}	Prosopon unionis
Jesús-Homo = Ousia + prosopon		(Señor, Cristo).

Por tanto, según la doctrina de Nestorio, se puede afirmar que cada una de las naturalezas de Jesús, la humana y la divina, tiene su propio *prosopon* y que después de la unión aparece uno nuevo denominado “*prosopon unionis*”. Por supuesto, que las naturalezas son las que se unen realmente, no así los *prosopon*. El *prosopon unionis* resultante consiste en que cada una de las naturalezas se cede para mutuo uso el propio *prosopon* hasta el punto de que ese único *prosopon* sea el que aparezca y obre.

Nada dice el A. acerca de ese *prosopon unionis*. A decir verdad es porque no se comprende cuál sea la entidad de ese único *prosopon* del Señor en el que confluyen tanto la divinidad como la humanidad. De este *prosopon unionis* se puede afirmar que no se encuentra en su propia esencia, dado que es lazo de unión entre la naturaleza humana y la naturaleza divina y no es idéntico a ninguno de los dos *prosopon* subrayados. Parece ser “aliquid morale”, a semejanza de la única carne entre el varón y la mujer y de la unidad del hombre entre el alma y el cuerpo. ¿Por qué no afirmar que en los escritos de Nestorio la palabra *prosopon*, que significa muchas cosas, no equivale siempre y en absoluto a nuestra voz latina *persona*? Ciertamente que el *prosopon* no existe sin

una esencia o naturaleza determinada, pero también es cierto que no se identifica con ésta. En las disquisiciones de Nestorio aparece claro que el *prosopon* se toma por *hipóstasis*, al menos cuando se trata de los *prosopon* de una y otra naturaleza. Por último, habría que afirmar que el *prosopon* es como la forma externa que caracteriza la *ousia* y circunscribe la materia.

El capítulo sobre "El dogma de Efeso" es el punto neurálgico por el que los estudios sobre Efeso tienen su interés: los autores deben decidir en este punto su postura personal.

Entre los especialistas tampoco reina gran claridad cuando se trata de la definición dogmática de Efeso. Así, por ejemplo, Martín Jugie dice en su artículo del "Dictionnaire de Théologie Catholique" (5) que el Concilio de Efeso fue meramente disciplinar y que por tanto no hubo definición alguna; este autor, en cambio, en el mismo artículo publicado en la "Enciclopedia Cattolica" escribía que dicho Concilio fue dogmático (6). De manera similar se puede afirmar que los editores del Denzinger no estuvieron siempre bien iluminados a este respecto (7). En una edición ponen solamente los anatematismos de S. Cirilo, y en otras van poniendo fragmentos de las cartas de Cirilo. Se podría preguntar: ¿por qué solamente frag-

(5) *Concile d'Éphèse*, en "Dict. Théol. Catholique", 5, col. 148, París 1913: "La décision capitale du concil d'Éphèse fut la condamnation de Nestorius à la fin de la I^{re} session. Cette décision est directement disciplinaire: "Nestorius est privé de la dignité épiscopale et de la communion sacerdotale"; mais elle est motivée par des considérations dogmatiques..."

(6) *Concilio di Efeso*, en "Enciclopedia Cattolica", vol. V, col. 117, Città del Vaticano 1950: "La principale decisione del Concilio di E. fu evidentemente la proclamazione della divina maternità di Maria, la canonizzazione, cioè, del *theotókos*, che minava alla base ciò que si chiamava l'eresia nestoriana."

(7) Así se puede observar cómo la edición X, del año 1908, pone únicamente los anatematismos (nn. 113-124). La edición 31, en cambio, del año 1957, pone, además de los anatematismos (nn. 113-124), un fragmento de la II Carta de Cirilo a Nestorio (n. 111a). Finalmente, en las últimas ediciones ya aparece fragmentariamente la II Carta de Nestorio a Cirilo.

mentos? Por qué no toda la segunda Carta de Cirilo a Nestorio y toda la segunda de Nestorio a Cirilo?

Claramente se puede distinguir en la primera sesión de Efeso una parte dogmática y otra parte disciplinar que concluyen con una doble sentencia. Dada la línea del trabajo, nuestro interés mira solamente la primera.

En efecto, el hecho mismo de aducir el símbolo niceno, *tesera* de la ortodoxia, como *regla* con la que debían coincidir tanto la segunda carta de Cirilo a Nestorio como la segunda de Nestorio a Cirilo, es prueba de que los Padres del Concilio quisieron dar una sentencia dogmática y, por supuesto, definitiva en cuestión de fe para toda la Iglesia. En los ciento veinticinco votos que se conservan a favor de Cirilo se afirma: que su doctrina es la misma doctrina del Niceno, “eundem spiritum inspirasse utrumque”, “agi de doctrina necessario recipienda”, “moriendum esse in illa doctrina”, “agi de doctrina quae in scriptura et Traditione continetur”. Por el contrario, se conocen treinta y cinco votos en los que se afirma que la doctrina de Nestorio está en abierta contradicción con el Niseno y con la fe recta.

A decir verdad, lo que únicamente podría socavar la definición dogmática de Efeso sería el hecho de que los Padres del Concilio no hubiesen tenido autoridad de la sede romana para proferir una sentencia de esa categoría. Pero no es ese el caso. El papa Celestino había decretado que Cirilo ejecutase la condena de Nestorio dada en el Sínodo de Roma. En una ocasión en que Celestino escribía a los Padres antes del Concilio, les exhorta “ut loquantur verbum Dei”, “et repleti Spiritu Sancto proferant id quod ipse Spiritus docuit”, confiándoles en efecto una función magisterial y no sólo disciplinar.

Según ésto, hay que concluir que la segunda carta de Cirilo a Nestorio es, de acuerdo con el criterio de los Padres, una explanación genuina de la fe de Nicea, o lo que es lo mismo, una epístola dogmática. Por el contrario, la doctrina de la segunda carta de Nestorio a Cirilo es herética. Pero esta sentencia infalible del Concilio de Efeso no es una definición en *sentido estricto*, en cuanto que

todas y cada una de las expresiones de la carta de Cirilo están reveladas y todas y cada una de las expresiones de la carta de Nestorio sean heréticas, sino que la sentencia infalible de Efeso es una definición precisamente *en sentido lato*, es decir, una definición con la que se declara auténtica y definitivamente un cuerpo de doctrina como revelado. Además, dado que el juicio emitido por los Padres acerca de la doctrina está "in contradictorio", se deducirá de aquí, que los puntos en que se opongan las cartas (segunda de Cirilo a Nestorio y segunda de Nestorio a Cirilo) habrá que considerarlos, si son de Cirilo como dogmas de fe, y si son de Nestorio como herejías.

En efecto, la definición de una verdad como dogma de fe no depende del modo que adopte la Iglesia para proclamarla (mediante un símbolo o mediante anatemas) antes bien del hecho de que la misma Iglesia declare auténtica y definitivamente esa verdad como un capítulo del dogma y por tanto revelado. En este sentido y de igual manera que la segunda carta de Cirilo a Nestorio habría que considerar la epístola "Laetentur", el Tomo de León a Flaviano, algunos capítulos del Florentino, del concilio de Trento y del Vaticano I (Camelot enumera tan sólo las definiciones de Trento y del Vaticano I, cfr. p. 70).

Una vez que el Autor ha sentado las premisas de que en Efeso no hubo definición dogmática alguna, casi parece superfluo que el mismo Camelot se pregunte con toda lógica si la maternidad divina de María fue definida por el Concilio de Efeso (p. 73). Mantiene la opinión de que "cuando se leen las reseñas de los debates del Concilio no se encuentra en ellas ninguna definición dogmática, en sentido formal", de la maternidad divina". Y en la página 74 afirma que "si bien se puede afirmar que esto no es una definición formal en el sentido estricto del término (...) no se puede negar que sea una enseñanza explícita de la maternidad divina de María, en su relación con el misterio de la unión hipostática. Camelot parece conformarse con muy poco, según él "especialmente importante para la historia del dogma: el Concilio no solamente hizo suya y aprobó la devoción cristiana a la Theo-

tokos, sino que mostró su fundamento dogmático, el misterio del Verbo encarnado" (p. 74).

Llama poderosamente la atención que el argumento usado por Camelot para avalar su afirmación de que en las reseñas del Concilio no se encuentra ninguna definición dogmática, en sentido formal, de la maternidad divina, prueba precisamente lo contrario. Lo trae en nota y lo cito textualmente: "Las cartas por las que Pío XI anunciaba su intención de celebrar el quince centenario del Concilio de Efeso mencionan varias veces la definición solemne (*sollemniter decretum*) por el Concilio de la maternidad divina de María (AAS 23, 1931, 10-12). Por el contrario la encíclica "Lux veritatis" (25 de diciembre de 1931) recuerda que el dogma de la maternidad divina es una consecuencia necesaria del dogma de la unión hipostática, tal cual fue definido en Efeso, pero no alude a una definición dada por el Concilio de esta maternidad (ib. 511 y ss.)".

Antes de hacer crítica alguna, creo conveniente aducir literalmente los textos de Pío XI mencionados por el Autor:

"Contra impiam Nestorianorum haeresim, tum passim gliscentem, sollemni ritu omnibusque plaudentibus Orientis et Occidentis Patribus, decretum est Mariam Virginem beatissimam veram esse Dei Matrem" (AAS 23, 1931, 10).

"Ex hoc vero, quod adhuc attigimus, catholicae doctrinae capite illud necessario consequitur divinae maternitatis dogma, quod de B. Virgine Maria praedicamus: non quod —ut Cyrillus admonet— Verbi natura ipsiusve divinitas ortus sui principium ex sancta Virgine sumpserit, sed quod sacrum illud corpus anima intelligente perfectum ex ea traxerit, cui et Dei Verbum secundum hypostasim unitum, secundum carnem natum dicitur" (AAS 23, 1931, 11-12).

Es de suponer, dada la variada gama de calificaciones teológicas existentes en la escuela dominicana y en

la escuela jesuítica, que para Camelot "dogma de fe" tiene, al menos, el mismo significado que en Pío XI, es decir, una verdad definida por el magisterio de la Iglesia como perteneciente al depósito de la Revelación. He de confesar maravillado que no acierto a comprender lo que el Autor afirma en la nota, ya subrayada, en la página 73. Con ella Camelot contradice toda su tesis de que no hubo una definición dogmática en Efeso y que, por tanto, la maternidad divina de María no fue definida en dicho concilio (pp. 69-75). Según la carta por la que Pío XI anunciaba la celebración del XV centenario del Concilio de Efeso, la maternidad divina de María "... decretum est sollemni ritu"; y según la *Lux veritatis*, "... *divinae maternitatis dogma ex hoc vero (...) catholicae doctrinae capite (dogma de la unión hipostática) illud necessario consequitur*".

Camelot parece haber querido desvirtuar el "decretum sollemni ritu" de la carta, referido a la maternidad divina de María, con el "ex hoc vero, quod adhuc attigimus, catholicae doctrinae capite" de la encíclica y que se refiere a la unión hipostática. De esto se deduce, contra el modo de pensar del Autor: 1) que en Efeso hubo definición dogmática; 2) que el dogma definido fue, según Camelot que interpreta la "Lux veritatis", el de la unión hipostática; 3) y por último, que la maternidad divina de María es dogma de fe.

Se puede hacer notar que si no se admite el dogma de la maternidad divina de María como definido en Efeso, tampoco puede admitirse el de la unión hipostática como definido en dicho Concilio. Ciertamente que la maternidad divina de María es una consecuencia necesaria de la unión hipostática de la persona del Verbo con la naturaleza humana tomada en el seno de María, pero de aquí no se puede dar el paso a admitir como dogma la premisa y no la consecuencia si realmente no hubo definición dogmática alguna en el Concilio de Efeso. Qué luz prestan aquellas palabras de Pío XI con las que da a entender el plan de exposición que va a seguir en su "Lux veritatis": "Etenim in oppugnandae Nestorianae hare-

seos ratione, quam conciliares Patres secuti sunt inque tota Ephesina Synodo celebranda, tria praesertim, de quibus hic a nobis potissimum agendum, catholicae Religionis dogmata in oculis omnium in suaque luce enituere: scilicet, unam esse Jesu Christi personam, eandemque divinam; B. V. Mariam reapse ac vere Dei Genetricem esse ab omnibus agnoscendam atque venerandam; itemque divinitus inesse Romano Pontifici, cum de fide ac moribus causa agatur supremam, summam, nillique obnoxiam, in omnes ac singulos christifideles auctoritatem" (p. 495). Pío XI habla de tres dogmas de fe que, habiendo sido definidos en distintos siglos (los dos primeros en el siglo v, y el tercero en el siglo xix), no obstante, ya brillaban como verdades transmitidas por la tradición católica en las mentes de los Padres de Efeso.

Estimo necesario hacer una aclaración en lo que respecta a la terminología. Me refiero concretamente a las frases de Camelot: 1) "En Efeso no se encuentra *ninguna definición dogmática en sentido formal*" (p. 73); 2) "esto no es una *definición formal en el sentido estricto del término*" (p. 74). Se podría pensar que el Autor está oponiendo dichas frases a lo que se llama *definición en sentido lato* y que ya expliqué indicando precisamente en qué consistiría. No sucede así. Camelot, con tales afirmaciones, está manteniendo su postura radical de que la maternidad divina de María es exclusivamente una enseñanza explícita del C. de Efeso en su relación con el misterio de la unión hipostática. Por tanto, según el Autor, la maternidad divina de María tampoco es dogma de fe en *sentido lato*, es decir, como verdad que queda "in contradictio" entre la doctrina de Cirilo, que la afirma, y la doctrina de Nestorio que la niega.

Camelot admite, como definición dogmática en sentido formal o como definición formal en el sentido estricto del término, solamente aquellas verdades consideradas como tales, por su inclusión en un símbolo o en un anatematismo. Habría que recordar que tan verdades de fe, definidas por el Magisterio de la Iglesia, son la unidad de la persona divina de Cristo como que la autoridad del

Romano Pontífice, por derecho divino, es suprema y se extiende a todos los fieles de Cristo en materia de fe y de costumbres. Solamente existe una diferencia en cuanto al modo seguido por la Iglesia para decidir tales verdades como pertenecientes al depósito revelado.

Finalmente, dado que la sentencia de los Padres de Efeso está "in contradictorio", habrá que señalar los puntos de la doctrina de Nestorio opuestos a los de la doctrina de Cirilo, para, si son de éste, tenerlos como dogmas de fe y si son de Nestorio, tenerlos como herejías.

La doctrina de Cirilo, fiel a la teología unitaria de la iglesia de Alejandría, se puede resumir del modo siguiente:

1) el Hijo Unigénito de Dios, Dios de Dios, se hizo carne, padeció y resucitó. "No decimos que la naturaleza del Verbo, habiendo cambiado, se hizo carne, ni tampoco que se transformó en un hombre completo de alma y cuerpo, sino que afirmamos que el Verbo, habiéndose unido según la hipótesis a una carne animada por un alma racional, se hizo hombre de modo inefable y comprensible...: y aunque las dos naturalezas, unidas por una verdadera unidad, sean distintas, de ambas resulta un solo Cristo e Hijo".

2) A continuación, Cirilo deduce con toda lógica que la comunicación de idiomas es legítima. Por tanto "el que subsiste antes de los siglos... ha sido engendrado según la carne por una mujer, no porque... sino que, unido a la carne desde el seno materno, se sometió a nacimiento carnal, reivindicando este nacimiento como el suyo propio. En este sentido decimos que El sufrió y resucitó, no porque el Dios Verbo haya sufrido en su propia naturaleza las llagas... sino que el cuerpo hecho suyo propio padeció estas heridas, se dice una vez más que El padeció por nosotros: el impassible estaba en un cuerpo pasible".

3) "Así confesamos un solo Cristo y un solo Señor, no adorando un hombre, con el Verbo, para no introducir la imagen de una división diciendo "con"; sino que adoramos un solo y mismo (Cristo), porque el cuerpo del

Verbo no le es extraño y con él se sienta ahora con el Padre... Pero si rechazamos como incomprensible o indecorosa la unión según la hipóstasis, estamos abocados a hablar de dos Hijos... Ciertamente no es necesario separar en dos Hijos al único Señor Jesucristo”.

La doctrina de Nestorio, extractada de su segunda carta a San Cirilo, puede sintetizarse como se expresa a continuación:

1) No admite la comunicación de idiomas. Así, son palabras suyas: “Examina cómo los Padres ponen desde el principio como fundamento las palabras Jesús, Cristo, único engendrado, Hijo, nombres comunes a la divinidad y a la humanidad, y cómo construyen el edificio de la tradición respecto a la encarnación, a la pasión y a la resurrección, para que, puestos los nombres que significan las propiedades de ambas naturalezas, no se separen las que pertenecen a la naturaleza de Hijo y de Señor, y no se corra el riesgo de hacer desaparecer las propiedades de cada naturaleza absorbiéndolas en la única filiación”.

2) Nestorio piensa que hay contradicción en la doctrina de Cirilo. Dice: “pues quien primeramente ha sido proclamado como impasible e incapaz de un segundo nacimiento, tú dices... que él es pasible y creado de nuevo, como si las propiedades que convienen por naturaleza al Dios Verbo hubieran sido destruidas por la unión con el Templo, o tuviera poca importancia... que el Templo sin pecado e inseparable de la naturaleza divina haya sufrido por los pecadores el nacimiento y la muerte”.

3) “En todas partes donde las divinas Escrituras hacen mención de la *economía* del Señor, éstas atribuyen el nacimiento y sufrimiento no a la divinidad sino a la humanidad de Cristo, de modo que para hablar con más exactitud debemos llamar a la santa Virgen *madre de Cristo* (christotokos) y no *madre de Dios* (theotokos)”.

4) “Es recto y conforme a la tradición evangélica confesar que el cuerpo es el templo de la divinidad del

Hijo, templo unido por una divina y suprema unión, de modo que la naturaleza de la divinidad se apropia lo que pertenece a este templo. Pero con el pretexto de esta apropiación atribuirle (al Verbo) las propiedades de la carne que le está unida... es tener un espíritu contaminado con los errores de los griegos”.

* * *

En la exposición hecha de la doctrina de S. Cirilo y de Nestorio aparece claramente que la maternidad divina de María es uno de los puntos fundamentales que se hallan “in contradictorio”. Así lo expresa S. Cirilo cuando escribe “Toda esta disputa sobre la fe no ha sido entablada más que porque estábamos firmemente convencidos de que la Santa Virgen es Madre de Dios” (*Epistola* 39, PG 77, 177, ACO 1, 1, 4, 18), y así lo entendió el pueblo habitante de Efeso: “atque tanta in Deiparam Virginem Ephesina plebs ferebatur pietate, tanto aestuabat amore ut, cum latum a conciliaribus Patribus iudicium intellexisset, effusa animarum laetitia eosdem conclamaret, atque ardentibus instructa facibus confertoque agmine domum usque comitaretur” (Pío XI, *Lux veritatis*, AAS, 23, 1931, p. 512). Por consiguiente, podemos concluir que la maternidad divina de María, doctrina negada por Nestorio a quien condenaron los Padres por impío y verdad defendida por S. Cirilo de cuya doctrina afirmaron los obispos de Efeso “estar contenida en la Escritura y en la Tradición”, “estar inspirada por el mismo Espíritu que inspiró la de Nicea”, y “tratarse de una doctrina que hay que abrazar necesariamente”, es un dogma de fe proclamado en Efeso. En dicho Concilio, la maternidad divina de María fue declarada auténtica y definitivamente como doctrina revelada.