

# LA MARIOLOGÍA COPTO-ORTODOXA DE GABRIELE GIAMBERARDINI. UNA EXPOSICIÓN INTRODUCTORIA A LA MATERNIDAD DIVINA VIRGINAL DE MARÍA Y A SU INMACULADA CONCEPCIÓN<sup>a</sup>

The Coptic-Orthodox Mariology of Gabriele Giamberardini.  
An introductory presentation to the divine virginal  
Motherhood of Mary and her Immaculate Conception

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.5017>

Recibido: junio 12 de 2024. Aceptado: octubre 25 de 2024. Publicado: marzo 17 de 2025

*Ashraf N. I. Abdelmalak\**

<sup>a</sup> Artículo de reflexión derivado de investigación, elaborado en el marco del proyecto de investigación: “La doctrina mariológica copta. Una relectura de la obra del padre Gabriele Giamberardini (1917-1978)”, financiado por la Universitaria Agustiniiana (año 2022).

\* Doctor en Teología Dogmática por la *Pontificia Università Urbaniana* de Roma. Perteneció a la Iglesia copto-católica de Egipto. Docente e investigador de teología sistemática en la Universitaria Agustiniiana (Bogotá, Colombia). Correo electrónico: ashmaner3@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1958-3256>.

## Resumen

El presente artículo pretende ofrecer una exposición introductoria a la *maternidad divina virginal* de María y a su *inmaculada concepción* en la Mariología copta según el análisis hecho por el padre franciscano Gabriele Giamberardini (1917-1978). Con ello, se quiere mostrar el aporte de la Iglesia Egipcia con respecto a la doctrina mariológica y a la devoción-piedad mariana, señalando también las convergencias y divergencias con la mariología católica. Cabe destacar que Giamberardini se concentra en dos fuentes literarias marianas coptas: las *litúrgicas* y las *teológicas*. El amor de los egipcios hacia la Madre divina no conoce límites. Ellos expresan su propia devoción en todas las formas posibles. Su doctrina mariológica permaneció intacta en todos los siglos posteriores al cisma del Concilio de Calcedonia (451), hasta el siglo XIX.

## Palabras clave:

Coptología; Gabriele Giamberardini; Inmaculada Concepción; Liturgia; Mariología Copta; Maternidad Divina; Piedad Mariana; Virginidad.

## Abstract

This article aims to offer an introductory exposition to the *divine virginal maternity* of Mary and her *immaculate conception* in coptic Mariology according to the analysis conducted by the Franciscan father Gabriele Giamberardini (1917-1978). It is pretended to show the contribution of the Egyptian Church with regard to the mariological doctrine as well as the marian devotion-piety. Also, this article demonstrates the convergences and divergences with the catholic Mariology. It should be noted that Giamberardini focuses on two sources of coptic Marian literature: the liturgical and the theological ones. The love of the Egyptians for the divine Mother is limitless. They express their own devotion in all possible ways. The mariological doctrine remained intact through all the later centuries to the cism of the Chalcedonian Council (451), until the XIX century.

## Keywords:

Coptology; Coptic Mariology; Divine Maternity; Gabriele Giamberardini; Immaculate Conception; Liturgy; Marian Piety; Virginity.

## Introducción

En su Carta encíclica *Ut unum sint*, que habla sobre el *empeño ecuménico*, el Papa Juan Pablo II (1995) señala que, uno de los argumentos que necesita mayor profundización para alcanzar un “verdadero consenso de fe” entre los cristianos, es el de “la Virgen María, Madre de Dios e Icono de la Iglesia, Madre espiritual que intercede por los discípulos de Cristo y por toda la humanidad” (n. 79). En la Carta encíclica *Redemptoris Mater*, el mismo Papa (1987) observa que “las tradiciones coptas y etiópicas han sido introducidas en esta contemplación del misterio de María por san Cirilo de Alejandría y, a su vez, la han celebrado con abundante producción poética” (n. 31). Ahora bien, para un auténtico “diálogo mariano”<sup>1</sup> con la Iglesia egipcia-copta-alejandrina<sup>2</sup>, es inevitable comprender histórica y teológicamente el lugar que le da dicha iglesia a la figura de María, la “Madre de Dios”, ya que, esta iglesia, es una de las iglesias orientales que honra de manera especial —desde los albores de su fundación— a la Beata Virgen (*Al-'Adrā'*) María, tanto en el culto como en la doctrina.

En el presente artículo, además de realizar una presentación general relativa a la mariología copto-ortodoxa y al mariólogo Gabriele Giamberardini (a) y unas conclusiones marianas coptas (d), se exponen las siguientes cuestiones: la maternidad divina y virginal de María (b) y la protología mariana (c).

<sup>1</sup> A través de María y mediante el diálogo en torno a ella puede alcanzarse la unidad cristiana tan anhelada (Abdelmalak, 2013, p. 428).

<sup>2</sup> A causa de razones más lingüísticas que teológicas, la Iglesia egipcia puede llamarse *copta*; y, acerca de este adjetivo, se dan tres explicaciones: *geográfica* (nombre de una aldea en el Alto Egipto: *koptos*), *teológica* (derivación del verbo griego *κοπμιεν*, que significa “separarse”, ya sea por la usanza de la circuncisión o por el hecho del monofisismo) y *glotológica* (del griego *egyptios*, que significa “egipcio antiguo”). Al mismo tiempo, a causa de razones más históricas que apologeticas, puede llamarse *alejandrina*: por “Alejandría”, que fue la primera ciudad cristianizada en Egipto. Esta iglesia se jacta de *tres prerrogativas* principales: antigüedad, un tradicionalismo innato y una devoción particular a la Madre de Dios (Macaire, 1894, p. 23; Giamberardini, 1951, pp. 1-8). Para otras explicaciones posibles del término “copto” (*aigyptos*), se recomienda ver *A History of Eastern Christianity* (Atiya, 1968, pp. 16-17); *The Coptic Encyclopedia* (Du Bourguet, 1991, pp. 599-601).

## El padre Giamberardini y la mariología copto-ortodoxa

No se pretende presentar la vida y la persona del padre franciscano Giamberardini (1917-1978), quien fue uno de los máximos expertos en la teología copta (coptología) y, en modo particular, en la mariología copta<sup>3</sup>, ni tampoco su producción en general, sino que se busca una aproximación a su pensamiento mariológico solo de forma introductoria. A través de las obras giamberardinianas<sup>4</sup>, se quiere ofrecer una *síntesis* de la doctrina mariológica de la Iglesia copto-ortodoxa<sup>5</sup>.

### ¿Mariología copto-ortodoxa?

Para los coptos, la mariología es tema predilecto. Lo ha sido siempre y continúa siéndolo hoy en día (Giamberardini, 1978, p. 25). Si bien la Iglesia copta, a lo largo de su historia, no usó el término *mariología*, sino que lo hizo recientemente, ni desarrolló un tratado sistemático sobre esta hasta el siglo XX, el presente estudio se vale del término para resumir y sistematizar la comprensión copto-ortodoxa acerca de quién es llamada tradicional y, principalmente, *Theotókos*<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Para más información sobre la vida y la persona del padre Giamberardini, se recomienda ver P. Gabriele Giamberardini O.F.M. 14.1.1917-14.3.1978. *In memoriam* (Curia Provinciale dei Frati Minori, 1979); *Teologia copta e tesi scotiste in padre Gabriele Giamberardini* (Corona, 1999, pp. 3-9).

<sup>4</sup> Entre los abundantes escritos giamberardinianos sobre la mariología copta, tanto en italiano como en francés y latín, que se usan en la presente investigación, cabe recordar los siguientes: *Il valore dommatico della liturgia assunzionistica; La teologia assunzionistica nella Chiesa Egiziana; El mes de Maria de los coptos; La Mediazione di Maria nella Chiesa Egiziana; L'Immacolata Concezione di Maria nella Chiesa Egiziana; L'Immaculée Conception de Marie dans l'Eglise Egyptienne; Il mese mariano dei Copti; L'Immaculée Conception dans l'Eglise Egyptienne; Marie dans la liturgie copte; Maria in exegesi neotestamentaria iuxta Ecclesiam coptam orthodoxam; Il culto mariano in Egitto nei primi sei secoli: origine-sviluppo-cause; La primauté absolue du Christ et l'Immaculée Conception de Marie dans Jean Duns Scot et dans la tradition copte; Il «Sub tuum praesidium» e il titolo «Theotókos» nella tradizione egiziana; Prima festa mariana presso gli Egiziani; Il mese mariano nella Chiesa Egiziana; De primaevo Virginis Deiparae festo in Nativitate Domini occurrente ex documentis liturgiae aegyptiacae; De mense Mariae dicato in liturgia copta: ritus-rationes-historica progressio; Orientamenti teologici della Chiesa Copta; Nomi e titoli mariani nella filologia e nell'esegesi degli egiziani; Il culto mariano in Egitto (Vol. 2); Il culto mariano in Egitto (Vol. 1); Il culto mariano in Egitto (Vol. 3) (Giamberardini, 1948, pp. 511-557; 1951; 1952a, pp. 411-418; 1952b; 1953a; 1953b, pp. 27-31; 1953c, pp. 38-42; 1955; 1958a, pp. 75-116; 1967a, pp. 65-94; 1967b; 1968-1969; 1969a; 1969b, pp. 18-22; 1969c, pp. 20-23; 1970, pp. 79-95; 1972a, pp. 41-63; 1972b, pp. 247-253; 1973, pp. 205-230; 1974; 1975; 1978). Se recomienda ver también Bibliografía (Corona, 1979, pp. 47-62); *Giuseppe Giamberardini... In memoriam* (Mistrih, 1982, pp. 7-15).*

<sup>5</sup> Debe distinguirse entre la Iglesia copto-ortodoxa y aquella copto-católica; esta es una de las iglesias orientales que están en comunión con Roma. En efecto, la Iglesia copto-católica ha sido reconstituida como jerarquía desde hace algunos siglos, y como patriarcado desde 1895. Para más detalles sobre la Iglesia copto-católica, se recomienda ver *L'Immacolata Concezione di Maria nella Chiesa Egiziana; Lo sviluppo della Chiesa copta cattolica* (Giamberardini, 1953a, p. 98; 1957, pp. 162-177); *The Coptic Encyclopedia* (Bilaniuk, 1991, pp. 601-602); *Gli Atti del Sinodo Copto Alessandrino del 1898 da ieri ad oggi* (Gaid, 2007, pp. 19-33); *Chiesa cattolica copta* (Sacra Congregazione per le Chiese Orientali, 2017, pp. 143-155).

<sup>6</sup> Se sabe que, para la *tradición ortodoxa*, tanto calcedoniana como no-calcedoniana, la “maternidad divina” de María tiene el primado absoluto y es el primer principio de toda la doctrina mariológica, que es siempre una *teotología*. Para esta última expresión, se recomienda ver *Teología ortodoxa actual* (Felmy, 2002, pp. 127-155).

Respecto a la mariología copta, en general, y a la devoción-piedad mariana de los coptos, en particular<sup>7</sup>, hay que resaltar, inicialmente, el aporte de la Iglesia egipcia por lo menos sobre *tres aspectos*: (a) la oración mariana más antigua encontrada en Egipto, o sea, el *Sub tuum praesidium*<sup>8</sup>; (b) la elaboración del título mariano *Theotókos* en el concilio de Éfeso (431), gracias al esfuerzo de los teólogos egipcios, en particular, Cirilo de Alejandría (+ 444); (c) la piedad litúrgica por excelencia, dirigida a la Madre divina durante el entero mes de *Kiyahk*<sup>9</sup>, a modo de preparación previa para la fiesta de la Natividad del Señor<sup>10</sup>. Sin embargo, cabe señalar que, en su teología reciente, dicha iglesia evidencia varios puntos en los que está en desacuerdo con la mariología católica; por ejemplo, aquellos relativos a la *inmaculada concepción*, la *asunción* y la *mediación mariana*, entre otros.

Para poder analizar la mariología copto-ortodoxa, es necesario concentrarse en el análisis de dos tipos de fuentes literarias: los documentos *litúrgicos* y aquellos *teológicos*. Los primeros son verdaderamente tradicionales, pacíficos y comunes a todos los coptos, tanto católicos como ortodoxos: la fuente litúrgica es numerosa, auténtica y confiable. Los segundos, al contrario, son menos numerosos, menos antiguos y considerados sospechosos debido, principalmente, a la constante preocupación por oponerse polémicamente a los católicos, a partir del siglo XIX (Giamberardini, 1952b, p. 89).

<sup>7</sup> Para una breve presentación más reciente de la mariología copta, se recomienda ver *Maryam Al-‘Adrā’* (Šihātā, 1936); *Al-‘Adrā’ al-qiddisa Maryam: al-Tiywtokos* (Al-Miskīn, 1993); *Al-saydā Al-‘Adrā’* (Shenūda III, 1999); *Al-‘Adrā’ Maryam* (Anba Gregorios, 2007); «*Wālidāt Al-ilāh*». *Al-qiddisa Al-‘Adrā’ Maryam* (Anba Bishoy, 2010).

<sup>8</sup> El documento fue adquirido en 1917 y añadido a la colección de papiros que forman la Biblioteca *John Rylands Library* di Manchester. Para profundizar más sobre el documento, se recomienda ver *Il «Sub tuum praesidium» e il titolo «Theotókos» nella tradizione egiziana; Il culto mariano in Egitto* (Vol. 1) (Giamberardini, 1969a, pp. 6-30; 1975, pp. 69-97).

<sup>9</sup> Como observa Galbiati (1960), “Los coptos y los abisinios se distinguen de todos los demás cristianos por su calendario, en el cual persevera el cómputo de los antiguos egipcios, y que tiene una gran analogía con el calendario de la Revolución francesa. El año está dividido en doce meses de treinta días cada uno (= trescientos sesenta días), con un apéndice de cinco días (seis en los años bisiestos), llamados con nombre griego *Epagómēna* (en etiópico, *Paguemēn*)” (p. 390). En el presente estudio, para los nombres de los meses del “calendario litúrgico copto”, se usa la *transliteración* de los mismos según la pronunciación árabe. Por otro lado, para una breve presentación del calendario litúrgico copto, se recomienda ver *The Coptic Encyclopedia* (Cody, 1991, pp. 433-436); *Chiesa copta* (Gharib, 1991, pp. 675-676).

<sup>10</sup> Para el “mes mariano” de *Kiyahk*, su rito, sus razones, su desarrollo histórico y su teología, se recomienda ver *El mes de María de los coptos; Il mese mariano dei Copti; Il Natale nella Chiesa copta; Il mese mariano nella Chiesa Egiziana; De mense Mariae dicato in liturgia copta: ritus-rationes-historica progressio; Orientamenti teologici della Chiesa Copta; Il culto mariano in Egitto* (Vol. 2) (Giamberardini, 1952a, pp. 411-418; 1953c, pp. 38-42; 1958b, pp. 9-11; 1969c, pp. 20-23; 1972a, pp. 41-63; 1972b, p. 247; 1974, pp. 189-338).

## El padre franciscano Gabriele Giamberardini como mariólogo

Teniendo en cuenta la complejidad del tema de estudio, la presente investigación pretende abordar la doctrina mariológica copto-ortodoxa según el análisis hecho por el padre Giamberardini, quien nació en *S. Croce di Lucoli* (AQ), Italia, el 14 de enero de 1917; vivió en Egipto desde 1950 hasta 1969; y murió el 14 de marzo de 1978, en Italia. Además de asumir varias funciones, era un gran estudioso, maestro y escritor de mariología y josefología.

La elección de dicho autor y de sus abundantes escritos sobre la mariología copto-ortodoxa se justifica por *tres motivos*. El primero, porque fue uno de los máximos expertos tanto en la teología copta, en general, como en la mariología copta, en particular, siendo un verdadero pionero en el estudio de estos campos, por lo que se tiene certeza de que fue un profundo conocedor de la cuestión mariológica copta (Mistrih, 1982, p. 4). El segundo, porque cultivando muy bien este campo, logró formular una excelente síntesis mariológica copta, como resultado de largos años de estudio y gran pasión-amor. El tercero, porque fue un católico franciscano que se destacó por crear puentes entre la mariología copta y aquella católica.

La pregunta rectora es, entonces, la siguiente: ¿En qué consiste la doctrina mariológica copta según el análisis hecho por el padre Gabriele Giamberardini (1917-1978)? Para responder este interrogante y desarrollar esta investigación, se publicarán dos artículos seguidos y complementarios, aunque pueden ser leídos por separado. En el primero, se exponen la *maternidad divina virginal* de María y su *inmaculada concepción*. En el segundo y próximo, se tratarán su *asunción* y su *mediación*. El motivo de separar la investigación en dos artículos se debe a la extensión de las cuestiones mariológicas tratadas.

Respecto al *método usado*, se trata de examinar y sintetizar, principalmente, las obras giamberardinianas, identificando los contenidos y rasgos generales de la mariología copta y resaltando los elementos de convergencia y divergencia, que pueden, a su vez, contribuir a generar un diálogo fructífero, entre copto-ortodoxos y católicos<sup>11</sup>, en torno a la Virgen-Madre de Dios<sup>12</sup>.

## La maternidad divina y virginal de María en la Iglesia egipcia

Se sabe que, la primitiva predicación de la Iglesia, tenía dos elementos mariológicos principales: la verdadera maternidad (*natus ex Maria...*) y la virginidad (*virgine*). De ahí, la Iglesia se enfrentaba a dos grupos opuestos: el *judeocristianismo heterodoxo* (con su línea ebionita), que negaba la virginidad de María, y el *gnosticismo* (con sus tendencias docetas), que comprometía irremediablemente su verdadera maternidad. Desde el siglo II hasta el V, la reflexión mariológica se centralizaba en *cuatro* aspectos fundamentales; a saber, la *Theotókos*, su virginidad *in partu y post partum*, y su santidad (Padovese, 2000, pp. 143-154)<sup>13</sup>. Asimismo, desde la antigüedad, la Iglesia egipcia acentuó dichos aspectos, tanto en su liturgia como en sus doctrinas.

## Los nombres y títulos marianos de Θεοτόκος y ἀειπάρθενος en la filología y la exégesis egipcias

Según Giamberardini (1973), los egipcios tienen un primado cronológico, teológico y litúrgico respecto a las afirmaciones sobre la persona de María, que indican tanto conclusiones doctrinales como títulos honoríficos. Dicho primado

<sup>11</sup> Con respecto a los avances y documentos del diálogo ecuménico entre la Iglesia copto-ortodoxa y la Iglesia católica, se recomienda ver Dicastero per la Promozione dell'Unità dei Cristiani. *Relazioni bilaterali: Patriarcato copto ortodosso d'Egitto*: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-orientali/relazioni-bilaterali/patriarcato-copto-ortodosso-degitto.html>.

<sup>12</sup> En la *Dichiarazione comune*, firmada por el Papa Pablo VI y por su santidad Anba Shenūda III (10 de mayo de 1973), se reconocen las siguientes prerrogativas de María: su virginidad perpetua, su maternidad divina (*la Theotókos*), su intercesión por nosotros y su excelsa dignidad. Al respecto, se recomienda ver [https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1973/may/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19730510\\_dichiarazione-comune.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1973/may/documents/hf_p-vi_spe_19730510_dichiarazione-comune.html)

<sup>13</sup> Para una mayor comprensión patristica general acerca de María, se recomienda ver *María en los escritos de los doce primeros siglos* (Di Santa, 1960, pp. 64-90); *Nuovo Dizionario di Mariologia* (Toniolo, 1986, pp. 1044-1080); *María en el pensamiento dei padri della Chiesa* (Cambero, 1991); *Mariologia* (García, 2001, pp. 187-279).

se confirma por el análisis de los nombres y títulos fundamentales apropiados para la Virgen: Señora, Madre de Jesús, Madre de Dios, Siempre-Virgen, *Panaghía*-Santísima, Inmaculada, María-tipo, Mediadora.

En este campo mariológico, la Iglesia egipcia también gana un registro cronológico de la terminología técnica. Los títulos marianos individuales hacen una referencia constante a principios teológicos. Clasificando dichos títulos, se observa que ellos se centran en la *persona* de María; sus *relaciones* con Cristo, con Dios y con las creaturas (ángeles, seres humanos y santos); su *misión salvífica* y sus *símbolos litúrgicos*, tomados del ámbito creatural.

El nombre de la Virgen es *María*, como también lo testifican los Evangelios canónicos. Para Giamberardini (1967a; 1974), dicho nombre deriva del idioma egipcio antiguo por dos argumentos principales: el *histórico* y el *filológico*. El argumento histórico consiste en que la primera mujer, llamada María, hermana de Aarón y Moisés, nació en Egipto y recibió su nombre allí. Por ello, el nombre María se reconecta de la manera más segura con un origen propiamente egipcio y reivindica una etimología indudablemente egipcia. Esta conclusión histórica también se confirma por la filología; es decir, hay que notar los dos componentes que forman el nombre: *Mariit* y *Amn*. Su significado respectivo es este: *Mariit* significa “amada” y, *Amn*, es el nombre propio de la deidad mayor de Tebas, corresponde a Amón. De ahí que, el significado de la forma compuesta, sea la “Amada de Amón”: *Dilecta Amonis*.

Si bien la doctrina que está expresada en el título *Theotókos* es bíblica, este no se encuentra en la Biblia<sup>14</sup>, sino que fue elaborado por la tradición eclesial y se definió como el primer título mariano en el concilio de Éfeso. Los egipcios fueron los primeros en acuñarlo y usarlo, tanto en su liturgia como en su teología. Orígenes explicó el sentido del uso del título (233-234 d.C./2014, p. 73, VII, 6; pp. 77-78, VIII, 4; Sócrates de Constantinopla, 439-440 d.C./2017, p. 231, VII, 32, 17; Cerbelaud, 2005, pp. 84-86). En la oración *Sub tuum praesidium*, se empleó como título invocativo; Pedro Alejandrino, lo convirtió en tema de una homilía;

<sup>14</sup> Para el título de *Theotókos*, se recomienda ver *Il Natale nella Chiesa copta; Maria in esegesi neotestamentaria iuxta Ecclesiam coptam orthodoxam; Orientamenti teologici della Chiesa Copta; Nomi e titoli mariani nella filologia e nell'esegesi degli egiziani; Il culto mariano in Egitto* (Vol. 2); *Il culto mariano in Egitto* (Vol. 1) (Giamberardini, 1958b, pp. 48-51; 1967a, pp. 84-89; 1972b, pp. 249-250; 1973, pp. 214-217; 1974, pp. 158-163, 353-356; 1975, pp. 111-122 y 177-180).

en el siglo IV, distintos patriarcas alejandrinos (Alejandro y Atanasio) lo usaron con familiaridad y, finalmente, en el siglo V, Cirilo de Alejandría lo defendió y lo llevó al concilio efesino: Θεοτόκος<sup>15</sup>. La literatura copta proporcionó, entonces, el título “Madre de Dios”, confirmó su origen egipcio y aseguró que su uso, tanto en teología como en liturgia, precediera por mucho al período de Atanasio.

En la lengua copta, existe la correspondencia entre los dos términos griegos: Θεοτόκος (engendradora de Dios) y Θεομήτηρ (Madre de Dios): ΜΛϞΝΟΥ† y ΜΛΥΝΟΥ†, respectivamente. Estas dos expresiones coptas preceden a aquellas griegas, pues, en la literatura precristiana de las teologías y de las lenguas egipcias-faraónicas, la expresión Madre de Dios era conocida y usada en referencia a la diosa Isis, la madre del dios Horus. Por ello, la expresión compuesta pasó de la lengua-teología egipcia antigua a aquella copta y, luego, a la lengua griega, para significar cristianamente la maternidad divina de María.

Sin lugar a duda, para ser aplicada a María, la expresión necesitaba aclaraciones relativas a tres aspectos: el *ontológico*, ya que ella es una *creatura* y no una diosa como Isis; el *moral*, pues ella es *casta*, dio a luz *virginalmente* y no como Isis, que concibió a Horus pasionalmente, y el *teológico*, dado que el título *Theotókos* debe ser completado con la expresión *κατά σάρκα*, ya que María es, a la vez, *Madre de Dios* (maternidad divina) y *Madre del Hombre* (maternidad humana real). Por ello, en opinión de Giamberardini (1973), el título *θεανθρωποτόκος*, intuido por Orígenes, habría sido el más completo y menos vulnerable (p. 217).

Para la prerrogativa de la *virginidad perpetua* de María, el término técnico en griego es *ἀειπάρθενος* (Siempre-Virgen)<sup>16</sup>. Según Giamberardini (1953a), el primer Padre que usó dicho término fue Pedro de Alejandría (siglo III) (p. 26)<sup>17</sup>. Obviamente, no se trata de un primado solo en cuanto al uso del título, sino, tam-

<sup>15</sup> El término Θεοτόκος, antes de Cirilo de Alejandría, ya tenía una historia en la tradición alejandrina. Fue usado por Orígenes, Pedro Alejandrino, Alejandro de Alejandría, Atanasio y Didimos. Al respecto, se recomienda ver *La teología assunzionistica nella Chiesa Egiziana* (Giamberardini, 1951, p. 4).

<sup>16</sup> Para el título de ἀειπάρθενος, se recomienda ver *Il Natale nella Chiesa copta; Maria in exegesi neotestamentaria iuxta Ecclesiam coptam orthodoxam; Orientamenti teologici della Chiesa Copta; Nomi e titoli mariani nella filologia e nell'esegesi degli egiziani; Il culto mariano in Egitto* (Vol. 2); *Il culto mariano in Egitto* (Vol. 1); *Il culto mariano in Egitto* (Vol. 3) (Giamberardini, 1958b, pp. 51-54; 1967a, pp. 80-84; 1972b, pp. 250-251; 1973, pp. 217-222; 1974, pp. 158-163, 356-360; 1975, pp. 35-65, 122-126; 1978, pp. 234-237).

<sup>17</sup> Si bien Pedro de Alejandría utilizó por primera vez el término clásico ἀειπάρθενος, la doctrina que el vocablo expresaba ya era conocida anteriormente, sin dificultad. Al respecto, se recomienda ver *L'Immacolata Concezione di Maria nella Chiesa Egiziana* (Giamberardini, 1953a, p. 26).

bién, al de la doctrina que el título expresaba en el ambiente religioso alejandrino: para la Iglesia egipcia, la virginidad de María, salvaguardada en toda su vida, incluido el momento del nacimiento de Jesús, es una creencia auténtica, antigua, extendida y arraigada en la historia de los coptos.

## La Theotókos y su virginidad en el culto mariano egipcio

En su investigación histórico-teológica titulada *Il culto mariano in Egitto*, contenida en tres volúmenes, conformados por más de mil doscientas páginas, Giamberardini (1974; 1975; 1978) examina la práctica y la comprensión acerca de la figura de María en la Iglesia egipcia, desde el siglo II hasta el XX. En el primer volumen, que abarca desde el siglo II hasta el VI, el autor muestra la figura histórica e ideal de María elaborada por los egipcios como objeto de culto, así como también presenta las oraciones, en particular *Sub tuum praesidium*, iglesias, imágenes y fiestas marianas que expresaron dicho culto a la *Theotókos* y su virginidad.

En el segundo volumen, estudia el tiempo comprendido entre los siglos VII y X, que constituyen, según las palabras de Giamberardini (1974), “un periodo de oscurantismo para la Iglesia egipcia” (p. 5), dada la escisión interna entre coptos y *melkitas* (los seguidores del rey o calcedonianos) y la presión externa de la invasión islámica (639/640). A pesar de las dificultades para documentar el culto mariano de este período en Egipto, por las causas mencionadas, el autor examina: (a) los documentos de carácter literario, monumental, arqueológico, epigráfico e iconográfico; (b) algunos escritores intermedios (p. ej., Ciriaco de Al-Bahnasā, Teófilo de Landra, Ibn Al-Muqaffa’); (c) el “mes mariano” de *Kiyahk*, su desarrollo histórico y sus textos; (d) el calendario litúrgico copto; (e) la liturgia y las homilías. El tercer volumen, que abarca desde el siglo XI hasta el XX, trata la doctrina y el culto marianos en Egipto en siete capítulos: (1) documentación litúrgica; (2) literatura homilética; (3) contexto exegético, teológico y literario; (4) ciclo de ayunos y fiestas; (5) dedicatoria de las iglesias a su nombre; (6) motivaciones iconográficas; (7) narrativas taumatúrgicas.

En resumidas cuentas, Giamberardini (1975) subraya que, en Egipto, a través de la construcción de templos dedicados a la Virgen, el establecimiento de las festividades marianas y la elaboración literaria de textos apócrifos, litúrgicos y teológicos, se formuló una auténtica ciencia mariológica centrada en la *santidad* de María (su honestidad y castidad), en su *virginidad* (como un privilegio personal), en su *maternidad natural o física* (contra los docetas), en su *maternidad divina* y en su *mediación*.

A partir del siglo II, Clemente Alejandrino (1998) reiteró la *doble prerrogativa* de la maternidad divina y virginal de María: “una sola la virgen que se ha convertido en madre; me complace llamarla Iglesia ... es al mismo tiempo virgen y madre; íntegra como virgen, llena de amor como madre” (p. 79, I, 42, 1). Tanto Clemente como Orígenes trataron la virginidad mariana en el marco de la *tipología*. Para el primero, María es un tipo de la Iglesia y las Sagradas Escrituras; para el segundo, que estableció el paralelismo “Cristo-María”, la virginidad de la Madre divina es el prototipo de todas las vírgenes. Con el tiempo, dichas prerrogativas se indicaban ya con términos técnicos: *Θεοτόκος* y *ἄειπάρθενος*.

Ha de tenerse en cuenta la presencia de la famosa oración *Sub tuum praesidium* en la tradición copta, pues el ambiente egipcio constituye el marco histórico y literario más natural de dicho texto. A pesar de la discusión sobre la fecha del papiro egipcio que contiene esta oración mariana en griego, dicho documento es de gran importancia; primero, porque constituye el texto tradicional más antiguo (conocido hasta ahora) sobre la veneración de la Madre de Dios; segundo, porque demuestra la naturaleza y el grado de devoción que los cristianos tenían hacia la Virgen en la época preefesina; tercero, porque señala un valor particular a nivel teológico debido a las altas inspiraciones que expresa a través de los términos marianos utilizados: maternidad divina, el término técnico de *Θεοτόκος*, santidad, eminencia y mediación (Giamberardini, 1969a, pp. 6-30; 1975, pp. 69-97).

Además de reiterar el origen egipcio del papiro y su antigüedad, Giamberardini (1969a; 1975) escudriña el tiempo de su composición que, con base en argumentos de naturaleza paleográfica y literaria, los estudiosos lo hacen oscilar entre los siglos III y IV. A partir de varias fuentes y análisis, el autor demues-

tra que el título *Θεοτόκος*, contenido en la oración y proclamado solemnemente en el concilio efesino, era tradicional y popular en Egipto en el siglo III. Por ello, pudo haberse adoptado en la liturgia cristiana antes o mientras en la teología se discutían su significado y la medida de su aceptabilidad.

En su doctrina mariana, los coptos, herederos de la teología de Atanasio y Cirilo, han sostenido siempre que María, por particulares favores divinos, es Madre de forma total y completa: Madre de *Cristo-Hombre* (maternidad humana o física contra el docetismo), Madre de *Cristo-Dios* (maternidad divina o metafísica contra el nestorianismo), Madre de *Cristo-Místico* (maternidad espiritual o universal). El título y el contenido de las *Theotokías*<sup>18</sup> y el oficio mariano del mes de *Kiyahk* son prueba de estos privilegios y se fulguran como testimonios por antonomasia (Gamberardini, 1974, pp. 353-360).

Para los coptos, la virginidad perpetua de María es el marco dorado en el que encuadra su *maternidad* (humana, divina y espiritual). Están convencidos de que, las dos prerrogativas marianas, son inseparables. La *causa eficiente* del privilegio de la *ἀειπάρθενος* es la omnipotencia divina. A partir del siglo II y contra los herejes que sostenían que existían relaciones matrimoniales entre María y José, la literatura religiosa copta reafirmó la realidad de la *aeipárthenos*, incluso, en el estado matrimonial. El *Protoevangelio de Santiago* (De Santos Otero, 2005, pp. 59-73) está bien asimilado por los libros coptos; a veces, también se incorpora y se agranda. La interpretación copta de los llamados “hermanos de Jesús” es la de los antiguos padres alejandrinos: son los hijos que san José tuvo de un matrimonio anterior. María concibió y dio a luz *solo* a Jesús, todo sucedió *virginalmente*<sup>19</sup>.

Según los documentos litúrgicos y teológicos coptos, María permaneció virgen en todo momento: antes, durante y después del parto. Se trata del privilegio singular de la perpetuidad de su virginidad. Las *metáforas bíblicas* (tipo-

<sup>18</sup> Como anota Galbiati (1960), “Original del rito copto es un oficio especial dedicado a María y llamado simplemente *Theotokía*. La parte principal consta de siete largos himnos (el de domingo consta de 147 cuartetos), uno para cada día de la semana, en los cuales las alabanzas a María se hallan tejidas con comparaciones tomadas de la Naturaleza y con tipos, símbolos e imágenes tomadas del Antiguo Testamento. Según el uso actual, se reza por entero, empleando en ello toda la noche los sábados del mes que precede a la Navidad” (p. 392).

<sup>19</sup> Para la *virginidad* de María (antes, durante y después del parto) y la cuestión de los “hermanos de Jesús”, se recomienda ver *Il culto mariano in Egitto* (Vol. 3) (Gamberardini, 1978, pp. 234-237). Por otro lado, para la interpretación de la expresión bíblica “hermanos de Jesús” pueden consultarse distintas obras actuales, particularmente, se señalan *María en el Nuevo Testamento* (Brown et al., 1986, pp. 59-78), *Un judío marginal. Nueva versión de Jesús Histórico* (Vol. 1) (Meier, 2004, pp. 325-341).

logía) lo confirman: la puerta sellada vista por Ezequiel (cf. *Ez* 44, 2), la zarza ardiente vista por Moisés (cf. *Ex* 3, 2) y la tierra buena-fértil de la parábola del Sembrador (cf. *Mt* 13, 23). En definitiva, la prerrogativa de la virginidad es, para María, el principio de toda su gloria.

El título *Θεοτόκος* tuvo su triunfo en el siglo V. Éfeso no trajo una novedad a la práctica y a la teología egipcias, sino un mero reconocimiento. Puede afirmarse que María era venerada por la Iglesia egipcia primitiva por su excelsa dignidad. Como *divina madre-virgen*, es Madre de Dios porque es Madre de Cristo, el cual es verdadero hombre y verdadero Dios. Desde los primeros siglos, la literatura mariana egipcia usó distintas formas para expresar esta realidad cristológico-mariana, entre las cuales prevaleció el título técnico *Θεοτόκος* (Giamberardini, 1975, p. 111). Asimismo, para expresar el concepto de la virginidad perpetua de María (*ante partum, in partu y post partum*), fue acuñado el término técnico *ἀειπάρθενος*. Su origen aún es incierto, pero es probable que haya sido introducido en el uso eclesiástico por la Escuela Alejandrina entre los siglos III y IV, con Pedro de Alejandría, Atanasio y Dídimo (Giamberardini, 1975, pp. 125-126).

## La protología mariana o la inmaculada concepción en la Iglesia egipcia

A finales del denominado “siglo mariano”, que suele datarse entre el 8 de diciembre de 1854 y el 8 de septiembre de 1953 (Giamberardini, 1953a, p. VII), y al inicio del *año mariano*, querido por el Papa Pio XII, con su Carta encíclica *Fulgens corona* (8 de septiembre de 1953), Giamberardini (1953a) publicó su monografía titulada *L’Immacolata Concezione di Maria nella Chiesa Egiziana*, reelaborada y completada por él con otros escritos suyos, por ejemplo, *L’Immaculée Conception dans l’Eglise Égyptienne* (1955) y *La primauté absolue du Christ et l’Immaculée Conception de Marie dans Jean Duns Scot et dans la tradition copte* (1968-1969).

En estos escritos giamberardinianos, al estudiar la cuestión de la inmaculada concepción prevalecen *dos perspectivas-líneas* principales; la primera, un recorrido histórico-teológico acerca de dicha doctrina en la documentación

teológica, litúrgica y popular de los coptos; la segunda, algunas convergencias y divergencias concernientes a la doctrina “inmaculista” entre la Iglesia egipcia y aquella católica<sup>20</sup>.

## La inmaculada concepción en la documentación teológica y litúrgica y en la piedad popular de la Iglesia egipcia

Tres clases de fuentes son las examinadas por Giamberardini (1953a; 1953b; 1955; 1958a; 1968-1969; 1973; 1974; 1975; 1978) sobre la inmaculada concepción, con orden sistemático y método científico: (a) la *literatura teológica*, en particular, la reciente, que es menos numerosa y, además, polémica y señalada por su oposición y hostilidad hacia el catolicismo y hacia el dogma inmaculista; (b) los *documentos litúrgicos*, caracterizados por la numerosidad, la antigüedad y la espontaneidad de las expresiones a favor de la santidad de la Virgen y, finalmente, (c) la *piedad popular*, o sea, la fe vívida de la iglesia discente. En sus monografías, Giamberardini (1953a) quiso escapar a un *doble exceso*: la “sobrevaloración” (atribuir a las expresiones elogiosas un valor de *morfología técnica*) y la “subestimación” (clasificar toda expresión como *metáfora orientalista*).

### La literatura teológica

Para tratar la cuestión inmaculista en la literatura teológica egipcia (Giamberardini, 1953a, pp. 14-44; 1955, pp. 2-6; 1968-1969, pp. 65-80; 1974, pp. 348-353; 1978, pp. 163-246), ha de hablarse, ante todo, del *pecado original*, su existencia, su universalidad y su reparación-eliminación<sup>21</sup>. Los egipcios están convencidos de la *existencia* del pecado-culpa original, tanto “originante” como

<sup>20</sup> Exponiendo brevemente estas *dos perspectivas-líneas*, se emplearon los siguientes escritos giamberardinianos, que tienen, a su vez, muchos elementos en común: *L'Immacolata Concezione di Maria nella Chiesa Egiziana*; *L'Immaculée Conception de Marie dans l'Eglise Égyptienne*; *L'Immaculée Conception dans l'Eglise Égyptienne*; *Marie dans la liturgie copte*; *Marie in exegesi neotestamentaria iuxta Ecclesiam coptam orthodoxam*; *La primauté absolue du Christ et l'Immaculée Conception de Marie dans Jean Duns Scot et dans la tradition copte*; *Orientamenti teologici della Chiesa Copta*; *Nomi e titoli mariani nella filologia e nell'esegesi degli egiziani*; *Il culto mariano in Egitto* (Vol. 2); *Il culto mariano in Egitto* (Vol. 1); *Il culto mariano in Egitto* (Vol. 3) (Giamberardini, 1953a; 1953b, pp. 27-31; 1955; 1958a, pp. 108-109; 1967a, pp. 78-80; 1968-1969; 1972b, pp. 248-249; 1973, pp. 223-224; 1974, pp. 348-353; 1975, pp. 241-251; 1978, pp. 163-246, 267-288).

<sup>21</sup> Para un primer y breve acercamiento a la cuestión del *pecado original* en la teología copto-ortodoxa más reciente, se recomienda ver *Al-jaty'a al-'asliyya wa-l-jaṭayā al-f'liyya* (Tawadros, 1994, pp. 27-131); *'Akaltū bi-irādātī* (Anba Raphael, 2020, pp. 27-80).

“originado”, y de sus efectos catastróficos. Se trata de una mancha transmitida a la naturaleza a causa de la transgresión de Adán, una enfermedad de naturaleza y un pecado del progenitor.

Si bien aceptan la *universalidad* del pecado original, siendo un *pecado de naturaleza* (única y transmitida por Adán), y que tal pecado se diferencia de los pecados personales, no hay mucha claridad sobre el modo de la transmisión universal. La naturaleza contrajo la enfermedad del pecado de Adán, que nos hizo heredar su naturaleza pecaminosa. Es, entonces, un pecado hereditario, transmitido de generación a generación, como una enfermedad, por “generación natural”.

Además de la existencia y universalidad del pecado original, los coptos creen y afirman la *reparación-eliminación* realizada por Cristo, el único redentor universal de dicho pecado universal. Los méritos de la redención se aplican a la humanidad entera: como del primer hombre todos heredan el pecado; asimismo, de Cristo cada persona puede recibir la reparación de este pecado. Por vía ordinaria, Dios aplica la gracia de la redención a través del bautismo. La usanza de administrar dicho sacramento, también a los niños, es una de las pruebas más antiguas y decisivas en la tradición copta para corroborar tanto la *universalidad del pecado original* como la *universalidad de la redención*.

Respecto a la prerrogativa mariana de la inmaculada concepción, Giamberardini (1953a; 1955; 1968-1969; 1974; 1978) anota que, después de la definición católica de 1854, se desplegó un “movimiento moderno antiinmaculista” entre los copto-ortodoxos. Estos reconocen la santidad concreta de María, independientemente del *modo* y de *cuándo* dicha santidad haya empezado a existir. El problema real consiste, precisamente, en el *tiempo de inicio* de la santificación (la liberación del pecado original) de la Virgen.

En el período *antiguo-patristico* (antes del concilio calcedoniano), los Alejandrinos (como Orígenes y Cirilo) estuvieron convencidos de que la Virgen supera toda otra creatura en la integridad, la pureza y la perfección, y afirmaron su *santidad positiva*. Sin embargo, partiendo de la ley de la *herencia universal del pecado de naturaleza* (por “generación”) y de la *universalidad de la reden-*

ción, vincularon a María, en cierto sentido, a las condiciones de pecado, cuando señalaron unos defectos relativos a sus virtudes<sup>22</sup>. Con todo, fueron los maestros de la Escuela de Alejandría a reconocer numerosos títulos y expresiones elogiosas concernientes a las perfecciones de María y a su perpetua virginidad o perfecta integridad física y espiritual.

En el período *intermedio* (del 451 al 1854), considerado el período de la “tradición propiamente copta ortodoxa”, ya sea a nivel teológico o litúrgico, los autores continuaron elogiando *positiva y activamente* la santidad de María (Giamberardini, 1953a, pp. 28-34; 1955, pp. 2-5; 1968-1969, pp. 65-79): por ejemplo, el Patriarca Teodosio, Pseudo Evodio, un papiro del siglo séptimo, Ibn Al-Muqaffa', Ibn Al-'Assāl, Ibn Sābā, Teófilo de Landra y Ciriaco de Al-Bahnasā. Puede concluirse, empero, que sus textos *in se* no revelan la preocupación por la relación del pecado con María, ni mucho menos por su inmaculada concepción, aunque afirman explícita y categóricamente su santidad perpetua, personal, eminente, singular y perfecta.

Con toda la tradición precedente, los autores recientes (a partir de la definición mariana del 1854; por ejemplo, Ywḥanna Salāmā, Ġirġis Qūṣī, Myḥāil Šiḥātā y Myḥāil Mīna) están persuadidos de la santidad personal de María (Giamberardini, 1953a, pp. 34-38; 1955, pp. 5-6; 1968-1969, pp. 79-80). Sin embargo, con una evidente falta de sintonía con la liturgia, plantean el problema acerca del *inicio* de la santificación mariana y lo resuelven contrariamente a la Bula de Pío IX, censurándola como una “nueva herejía”: solo Cristo fue concebido sin pecado. María tuvo que ser redimida (universalidad de la redención), siendo concebida-nacida según la naturaleza caída (universalidad del pecado original). En suma, dichos autores son animados por una preocupación polémica.

<sup>22</sup> Orígenes fue el primero en utilizar el término técnico en la patología griega: *Παρωγία*. Fue también el primero en poner en discusión el tema de la santificación de María, señalando como pecado la duda de fe que habría sufrido en el Calvario. Con una curiosa exégesis sobre la profecía de Simeón (cf. *Lc 2, 35*), Orígenes identificó la espada que iba a atravesar el alma de María con el pecado (el acto de su *incredulidad* y su *duda*); Atanasio también admitió en la Virgen algunos defectos; finalmente, ratificando la exégesis origeniana, Cirilo habló de la espada de la duda, que atormentó el alma de la Virgen al pie de la cruz. Al respecto, se recomienda ver *L'Immacolata Concezione di Maria nella Chiesa Egiziana* (Giamberardini, 1953a, pp. 25-27; 1955, pp. 2-3).

### **Los documentos litúrgicos**

La inmaculada concepción es considerada litúrgicamente por Giamberardini (1953a, pp. 45-83; 1955, pp. 6-12; 1958a, pp. 108-109; 1968-1969, pp. 81-89; 1975, pp. 241-245; 1978, pp. 267-288) desde tres puntos de vista; el primero, la plenitud de la gracia que eleva a María; el segundo, los efectos derivados de esta plenitud; el tercero, la conmemoración litúrgica mariana.

En primer lugar, el *concepto de la plenitud de la gracia* se eleva supremamente hasta el punto de olvidar toda limitación en María. Esto se desprende, claramente, de sus *títulos honoríficos* litúrgicos (Señora-Santa, virgen, pura, perfecta, inmaculada, novia inmaculada, hermosa paloma). Algunos de estos títulos indican su santidad desde el lado *negativo*, otros, desde el lado *positivo*; los primeros, niegan la existencia de la culpa en ella; los segundos, afirman la existencia de la gracia. La Madre divina está presentada como una criatura completamente incontaminada, en todas partes es considerada una persona privilegiada, debido a su inmunidad al pecado y a la plenitud de la gracia.

A través de las *figuras bíblicas* aplicadas a María, se expresan: (a) sus relaciones *con Dios*: Jerusalén celeste, Tabernáculo sin mancha, altar; (b) sus relaciones *con Cristo*: partiendo de la idea central de la maternidad, es llamada Madre de la Luz, viña incontaminada, esposa inmaculada del verdadero Esposo; (c) sus relaciones *con nosotros*: la Virgen es presentada bajo figuras que significan el recuerdo del pecado, la perseverancia en la fe y la recompensa en la vida bienaventurada (faro puro, lámpara inextinguible, fortaleza invencible, estrella de la mañana, Arca de Noé, puerta del paraíso); finalmente, (d) sus relaciones *con todas las demás criaturas* (animales, plantas, minerales), donde se expresa el alto concepto de la santidad de María: se la conoce como tórtola pura, paloma hermosa, cordero inmaculado, zarza ardiente, bastón de Arón, perla preciosa, barco de Dios, roca firme. En cada clase de estas relaciones, se ve siempre la santidad como insignia de su persona y razón de su posición e intermediación. Su *santidad* es considerada como principio y fundamento de toda alabanza mariana.

Además de la idea de la *predestinación-vocación* de María, que muestra de ella que es la elegida desde la eternidad, santa en su natividad y perfecta durante toda su existencia, al describir directamente su *santidad*, la liturgia la presenta, ante todo, desde el *lado negativo*, que consiste en la *ausencia del pecado*. Las expresiones más habituales que reflejan que en ella no hay culpa son varias: sin mancha, incorrupta, inmaculada. Considerando luego su santidad desde el *lado positivo*, o sea, desde la *plenitud de la gracia*, las *Theotokías* proporcionan distintas terminologías, que indican que su santidad es única: superior a la de todos los santos. En términos de tiempo, existente siempre, en cada momento (en la encarnación del Verbo, antes de la anunciación, en la natividad, en el seno de santa Ana, en sus progenitores, en los decretos divinos).

En segundo lugar, respecto a los *efectos derivados* de la plenitud de la gracia, esta debe configurar la persona de María con una fisonomía de superioridad e integridad perfecta. Además de ser perfecta *espiritualmente*, es la “mujer íntegra”: la imaginación de los coptos la presenta como el prototipo de toda mujer; es decir, bella en sus rasgos físicos, brillante en su inteligencia, maravillosa en el equilibrio de su voluntad. Es presentada, también, como la *Nueva Eva* que comunica la sobrenaturalidad: nos comunica la vida sobrenatural como Eva nos transmitió la vida natural. En efecto, el *paralelismo Eva-María* se utilizó muy rápidamente en la teología patristica<sup>23</sup>.

En tercer y último lugar, la santidad de la Virgen, y, en cierto sentido, su inmaculada concepción, se celebran en una *conmemoración litúrgica copta*. Desde la antigüedad, en el calendario litúrgico copto, se propusieron *dos fechas* para la fiesta de la *concepción* de María: el 13 de *Kiyahk* (correspondiente al 9 de diciembre antes de la reforma gregoriana y ahora al 22 del mismo mes) y el 7 de *Misrā* (correspondiente al 31 de julio antes de la reforma gregoriana y ahora al 13 de agosto). Y, también, *dos fechas* correlativas para su *natividad*: el 10 de *Tūt* (correspondiente al 7 de septiembre antes de la reforma gregoriana y ahora al 20 de septiembre) y el primero de *Bashans* (correspondiente al 26 de abril antes de la reforma gregoriana y ahora al 9 de mayo), respectivamente. Por la prioridad cronológica de los dos días de la concepción mariana y la prevalencia

<sup>23</sup> Para los paralelismos “Eva-María”, “Eva-Iglesia” y “María-Iglesia”, se recomienda ver *Mariología* (García, 2001, pp. 191-223).

definitiva del 7 de *Misrā* sobre 13 de *Kiyahk*, queda implícita la solución del problema de los dos días de la natividad mariana, prevaleciendo el del primero de *Bashans* sobre el 10 de *Tūt*<sup>24</sup>.

Aparte de la problematicidad de la *doble fecha* de las fiestas de la concepción y de la natividad, hay que preguntarse también por sus *objetos celebrados* y sus *contenidos dogmáticos*. Es decir, se examina, ante todo, si la fiesta de la concepción fue instituida en Egipto por una *memoria histórica* (el evento extraordinario del origen de María) o por un *propósito teológico-dogmático* (su *inmunidad* de la culpa original). Se interroga, asimismo, sobre si los orientales en general, y los coptos, en particular, pretenden celebrar la *concepción activa* de los padres o la *concepción pasiva* de María y su inmaculada concepción.

Según la perspectiva giamberardiniana, el uso de la forma *pasiva* (María es concebida-engendrada por Ana) o *activa* (Ana concibe-engendra a María) tiene poco valor, pues se trata solo de una variación gramatical a la cual no permanece subordinado el concepto teológico. En los textos litúrgicos coptos, a menudo los dos términos *concepción* y *natividad* se usan como sinónimos. La natividad es, ciertamente, objeto directo de la fiesta, ya sea expresada de forma activa, como en el 7 de *Misrā*, o pasiva, como en el primero de *Bashans*.

Con todo, es posible creer que, según el espíritu copto, la concepción de María es santa como lo es su natividad. Dado que el concepto de santidad incluye la presencia de la gracia y excluye todo pecado, puede deducirse que, su concepción es inmaculada por la exclusión tanto del pecado actual como del pecado original. Por *vía negativa*, cabe concluir que, ningún pasaje litúrgico conocido, hace la más mínima alusión a un momento de pecado en el alma de la Virgen, como tampoco que contrajo el pecado y, en un momento determinado, hubiese sido liberada de él. Su relación con el pecado original no está tratada

<sup>24</sup> Según la hipótesis giamberardiniana, el motivo de la *duplicidad* de la fecha original de la concepción consiste en pensar en *dos hechos diferentes*, conmemorados por separados; a saber, el anuncio del ángel a Joaquín y la subsiguiente concepción de Ana. La *unificación* de estos dos hechos o conmemoraciones, junto con el progresivo predominio del 7 de *Misrā*-primero de *Bashans* del Delta sobre el 13 de *Kiyahk*-10 de *Tūt* del Alto Egipto, podría haberse producido en virtud de un decreto patriarcal, dado que, el patriarcado copto, tenía la sede precisamente en el Delta. Acerca de la problematicidad de la doble fecha de las fiestas de la concepción y de la natividad, se recomienda ver *L'Immacolata Concezione di Maria nella Chiesa Egiziana; L'Immaculée Conception dans l'Eglise Égyptienne; La primauté absolue du Christ et l'Immaculée Conception de Marie dans Jean Duns Scot et dans la tradition copte; Il culto mariano in Egitto* (Vol. 3) (Giamberardini, 1953a, pp. 66-76; 1955, pp. 9-12; 1968-1969, pp. 84-89; 1978, pp. 267-288).

de manera específica, mientras que se afirma de las más variadas formas que siempre fue irreprochable. En suma, la conclusión giamberardiniana es obvia: la inmaculada concepción no puede ser negada como objeto de la fiesta o, por lo menos, también puede afirmarse que María, creatura inocente y santa, es objeto de dicha fiesta<sup>25</sup>.

### ***La piedad popular***

Desde la realidad de la *piedad popular* egipcia, que expresa la fe de la *Iglesia discente* (Giamberardini, 1953a, pp. 84-97; 1955, pp. 13-14), cabe señalar que, a pesar de todas las confusiones relativas a la comprensión teológica del *concepto de pecado* entre el pueblo egipcio, el simple hecho de querer vincular el pecado a la Virgen choca drásticamente con las creencias piadosas de los coptos.

Si bien la masa del pueblo copto se posiciona a favor del privilegio de la inmaculada concepción, especialmente, cuando se trata de la espontaneidad de sus creencias, a la hora de especificar e insistir en la pregunta sobre dicha prerrogativa católica, los coptos empiezan a manifestar su creencia de que María fue concebida como todos los demás, en estado de pecado original, y que contrajo dicho pecado como nosotros, porque solo Cristo estuvo exento. Ella fue liberada con la venida del Espíritu sobre ella, el día de la *anunciación*: su verdadera liberación se produjo con la visita del ángel Gabriel.

Las diferencias entre los fieles egipcios dejan de existir cuando la cuestión se centra en la *santidad personal positiva* de la Virgen. Una vez establecido el momento de su santificación, sea en la concepción o en otro momento, la figura de María se sitúa en un nivel de perfección que sobresale entre todas las creaturas: fue santa *siempre y en todo*. En cuanto al *grado*, ascendió hasta donde una creatura puede llegar.

<sup>25</sup> Asimismo, puede observarse que, si bien el principio de inspiración de la *iconografía mariana copta* es la maternidad divina, de igual forma, entre los temas específicos del arte mariano copto, no falta aquel de la "concepción" de María, pero en pequeños números. Naturalmente, su concepción no está representada, precisamente, como inmaculada, aunque este concepto pueda incluirse. Al respecto, para la iconografía mariana copta en general, se recomienda ver *La teología asunzionística nella Chiesa Egiziana; L'Immacolata Concezione di Maria nella Chiesa Egiziana; Il culto mariano in Egitto* (Vol. 2); *Il culto mariano in Egitto* (Vol. 1); *Il culto mariano in Egitto* (Vol. 3) (Giamberardini, 1951, pp. 75-89; 1953a, pp. 77-83; 1974, pp. 128-146; 1975, pp. 155-162, 190-201, 280-281; 1978, pp. 355-396).

Al relacionar el dolor y la muerte, consecuencias del pecado, con María, los coptos consideran que no debieron haber existido para ella; si existieron, su explicación nunca se encuentra en el pecado. La Virgen se sometió a trabajos y dolores solo para conformarse y asociarse a su hijo. En cuanto a la muerte, murió, pero, dado que no tenía pecado, no sintió dolor en su muerte. En opinión de Giamberardini (1953a), si María no tenía que sufrir ni morir, si siempre estuvo inmune al pecado y si fue santa en todo y en cada momento, sería difícil concebir la culpa original en ella. Cree, también, que el pensamiento auténtico de la Iglesia discente copta es el mismo que el de la Iglesia docente, conocido en la sagrada liturgia (pp. 93-94).

## La doctrina inmaculista de la Iglesia egipcia y la mariología católica: convergencias y divergencias

### ***Aspectos inmaculistas convergentes***

Partiendo del *primado absoluto* de Cristo con respecto a las creaturas (la *praedestinatione Christi* y el cristocentrismo), tanto en el pensamiento de Duns Escoto como en la tradición copta, especialmente, en los teólogos coptos-árabes intermedios, Giamberardini (1968-1969) recalca la *asociación* de la Virgen, su maternidad y su inmaculada concepción a la *predestinación eterna de la encarnación del Cristo-Logos* o, como la llaman los teólogos egipcios, la “unión hipostática”, o, sencillamente, la “unión”, acontecida por motivo de la “generosidad divina”.

Al realizar un análisis comparativo entre Escoto y los coptos respecto a varios elementos generales (datos cronológicos, diferencia de ambiente, posturas doctrinales) y al primado absoluto de Cristo (perfección de Cristo, su causa eficiente, su causa final, su causa ejemplar), Giamberardini (1968-1969) confronta a Escoto, que procede por medio de la *demonstración*, con los coptos, que proceden por medio de la *afirmación*, en relación con la inmaculada concepción. Aunque existen diferencias de forma y doctrina entre el pensamiento de Escoto y el de los coptos, ambas partes insisten en la *perpetuidad de la inocencia* de María y en su singular santidad. Para los coptos, es santa en

todas sus partes, en todas sus acciones, a lo largo de toda su vida. *Negativamente*, la liturgia copta nunca alude a la *imperfección* de María. *Positivamente*, considera todos los períodos de su vida y los rodea con un halo de santidad: su ascensión, su vida en la casa de Juan, su vida con Jesús, su infancia, su natividad, su concepción (pp. 91-105)<sup>26</sup>.

Entre los siglos segundo y tercero, no es improbable que la palabra compuesta *Παυαγία*, acuñada para significar la santidad extendida de María, sea también de origen alejandrino y que Orígenes sea el primer escritor que hizo uso de ella. Si bien para este último, por no haber entendido cabalmente la respuesta de Jesús en el Templo (cf. *Lc 2, 50*), María no habría sido completamente perfecta en la tierra, sino que habría estado en una situación de continuo esfuerzo para alcanzar su perfección. En otras palabras, el hecho de estar en el camino de la perfección no contradice la prerrogativa de su santidad total. El concepto de la *perfección espiritual* de María se convirtió, tempranamente, en una convicción de los círculos del pueblo cristiano de Egipto: ella es la sola casta, sola bendita, como indican la antífona *Sub tuum praesidium* y otros textos papiráceos y litúrgicos (Giamberardini, 1975, pp. 126-127).

Negativa y positivamente, la Virgen es santa en un grado *superlativo*. Según la *liturgia copta*, fue santa durante el período que se extendió desde el nacimiento de su Hijo hasta su ascensión al cielo. Para la piedad litúrgica, María aparece como *Theotókos*, Siempre-Virgen Madre, santa en todos los sentidos e indefectible. Fue santa desde el mismo nacimiento de Jesús, que se produjo sin dolor, el cual es consecuencia del pecado. La razón inmediata de su maternidad y perfección se encuentra en la *anunciación*.

Ahora bien, al preguntarse si ella ya había sido santificada antes de la anunciación, se estima que, los textos litúrgicos, llevan a creerlo porque el ángel Gabriel le anuncia a una Virgen que encontró digna de reverencia, porque es inmaculada. Su santidad personal aparece sin duda en los textos que hacen referencia a su nacimiento. Muchas pistas también despejan la duda sobre su concepción o, por lo menos, antes de su nacimiento. Sin embargo, es cierto que,

<sup>26</sup> Se recomienda ver *Teologia copta e tesi scotiste in padre Gabriele Giamberardini* (Corona, 1999, pp. 9-23).

ningún texto litúrgico, habla explícitamente de la relación que pueda tener el pecado original con María, ni de contracción, ni de inmunidad (Giamberardini, 1953a, pp. 53-61; 1974, pp. 348-353).

La pretensión de encontrar en los textos litúrgicos coptos, aserciones inspiradas en la Escolástica occidental, tales como *concepción pasiva e inmunidad del pecado original*, conduciría a una búsqueda infructuosa. El problema sobre si María fue concebida sin pecado original nunca tendría su correcta solución si se plantease de forma más escolástica. Es cierto que los teólogos coptos recientes se oponen a la definición del Papa Pío IX, pero, la liturgia se ha mantenido fiel a la autenticidad tradicional: los documentos litúrgicos no están ni a favor ni en contra y afirman simplemente que Ana concibió y dio a luz a una niña. Aunque si María, evidentemente, no está excluida de la esfera prodigiosa de la concepción-natividad, porque, como futura Madre de Dios y precursora de la redención humana, se sitúa a la cabeza de todo prodigio. Sin embargo, para determinar el grado de su inocencia en el momento de la *concepción*, los textos litúrgicos por sí solos no son suficientes, se requiere un nuevo enfoque del problema y la apelación a un contexto más amplio.

En todo caso, los coptos nunca reúnen los dos términos *pecado-María*, excepto como polos que se excluyen. Se sienten más cómodos procediendo de *forma positiva*, o sea, *gracia-María*. De modo que, su literatura litúrgica no garantiza un desenlace fácil si la investigación se encamina en el sentido de la exención de la culpa original de Adán. Parece más prometedor si se enfoca directamente en *el inicio y desarrollo gradual de la santidad mariana*: se trata de una "santificación progresiva". En esta dirección se constata que, la Virgen, fue santa *por excelencia, en todos los aspectos y en todo momento*. Asimismo, la liturgia copta también presenta la santidad de María en la fase de su *generación-natividad*. En resumen, de *manera positiva* resulta que es considerada en continua posesión de gracia, y, por lo tanto, *siempre santa* (Giamberardini, 1978, pp. 277-279)<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Como afirma García (2001), "si hubiera un término para definir quién es María en las Iglesias de Oriente, sería probablemente el de 'panaghía', la 'Toda Santa' o la 'Santísima'. Con ello, la gran tradición ortodoxa habla de María, la Theotókos, como la mujer poseída totalmente por el Panagion, el Todo Santo, el Espíritu" (pp. 253-254).

### **Aspectos inmaculistas divergentes**

Brevemente, la auténtica tradición copta sostiene un concepto de “santificación progresiva” en María, hasta alcanzar un grado de eminencia el día de la *anunciación*, cuando el Espíritu descendió sobre ella, para consagrarla Madre de Dios. Solo los teólogos recientes consideran la “anunciación” como el punto de partida de la santidad de María (Giamberardini, 1953a, pp. 84-97; 1955, p. 18). Por ello, son dos los puntos por discutir: el *inicio* (cuándo) y el *grado* (cuánto) de su santidad (Giamberardini, 1953a, pp. 38-44; 1968-1969, pp. 79-80 y 99-105).

En relación con el *inicio de la santificación* de la Virgen, la teología egipcia sugiere tres momentos notables en su vida: su *concepción*, su *consagración en el templo* y su *anunciación*. Para los escritores antiguos e intermedios, anteriores a la definición de 1854, se trata de *tres etapas coordinadas* hacia la perfección progresiva, aunque sin precisiones y detalles al respecto. En cambio, los autores recientes sitúan el verdadero comienzo de la santidad-santificación de María en el evento de la *anunciación* con el descenso de la gracia del Espíritu sobre ella. Antes de este acontecimiento sobrenatural, su alma estaba sujeta al pecado original, como la nuestra antes del bautismo.

Con respecto al *grado de santidad*, que alcanzó desde el primer momento de su santificación, pese a los defectos que algunos Alejandrinos (Orígenes, Atanasio y Cirilo) admitieron en ella, aunque ligeros y fugaces, que parecen oponerse a su *impecabilidad* (ausencia del pecado original) y su *impecancia* (ausencia de los pecados actuales-personales), la tradición egipcia afirma de manera unánime, en todos los géneros de su literatura eclesiástica (tanto apócrifa como auténtica, litúrgica como teológica, antigua como moderna), la eminente santidad de la *Theotókos*. Como ya se dijo, Orígenes fue el primero en llamarla *Panaghía*, pues, su santidad, es muy especial: María es la única llamada *κεχαριτωμένη* o “llena de gracia” (cf. *Lc 1, 28*), un apelativo que no se encuentra en otro lugar de toda la Escritura (233-234 d.C./2014, p. 66, VI, 7). También san Cirilo, en sus homilías, vislumbró el brillo de la vida sobrenatural de la Virgen (Giamberardini, 1953a, p. 42).

A pesar de la evidente *disparidad de sentencias* conocidas a lo largo de la historia de la Iglesia egipcia, se concluye que, la relación entre el pecado original y el privilegio de la inmaculada concepción, nunca fue un objeto específico de profundización y no se planteó sistemáticamente, salvo después de la definición del dogma. En efecto, los autores recientes (p. ej.: Ywḥanna Salāmā, Ġirġis Qūṣī, Myḥāīl Šiḥātā y Myḥāīl Mīna), sin apelarse auténticamente a su propia historia ni revelar adecuadamente el pensamiento genuino de la Iglesia copta, muestran hostilidad hacia el dogma católico y sostienen un “no” rotundo y categórico a la definición papal. Sus motivos se reducen a tres: (a) espíritu de polémica, (b) falsa interpretación de la definición de Pío IX y (c) repetición de objeciones que, la teología católica, había resuelto desde hacía mucho tiempo, en el período escolástico (Giamberardini, 1955, p. 5; 1968-1969, p. 79; 1978, p. 276).

Con todo, según el juicio giamberardiniano, quedan claros los siguientes puntos en la tradición teológica copta: primero, la admisión de la existencia del *pecado original*, su universalidad y su efecto privativo de la gracia. Segundo, la necesaria distinción de *tres períodos* acerca de la inmaculada concepción, negada explícitamente en el último período, dudosa en el primero y probablemente admitida en el intermedio.

Tercero, las diversas posturas de los autores de los tres períodos coptos: los recientes niegan el dogma por oposición a la Iglesia católica, argumentando su rechazo desde la universalidad del pecado y situando el principio de la santificación de María el día de la *anunciación*. A pesar de sus grandes elogios a la *Theotókos*, los maestros alejandrinos antiguos no se pronunciaron sobre la cuestión “inmaculista” y, además, definiendo el pecado de Adán como culpa de naturaleza, la cual debe extenderse a todos los que son concebidos según leyes naturales, sugirieron que la exención de pecado permanece como la exclusividad de Cristo, y no afirmaron la exclusión de María.

Los autores del período intermedio (450-1854), considerado el más largo, auténtico y sereno de toda la tradición copta, trataron directamente la santidad positiva de la Virgen que abarca toda su vida. La idea del pecado, tanto original como actual-personal, contrasta con la forma de pensar de los autores coptos intermedios.

En suma, hay *elementos negativos* contra el dogma inmaculista: en el *primer* período (antes del 451), por la falta de examinación explícita del problema; en el *último* (después del 1854), por la animosidad polémica. Sin embargo, los *elementos positivos* superan aquellos negativos tanto por la tradicionalidad como por la fuerza de claridad. Por ello, la investigación giamberardiniana desemboca en una esperanza orante de que el pueblo copto desista de la profesión del error y acepte toda la verdadera doctrina sobre la inmaculada concepción (Giamberardini, 1953a, p. 110; 1955, p. 18; 1968-1969, pp. 99-105).

## Conclusiones acerca de la maternidad divina virginal de María y su inmaculada concepción en la mariología copto-ortodoxa

Al finalizar esta *exposición introductoria* a la mariología copto-ortodoxa de Giamberardini, en particular a la maternidad divina virginal de María y su inmaculada concepción, se quieren puntualizar algunas conclusiones.

### ***La Theotókos, Aeipárthenos y Panaghía en la liturgia y la literatura egipcias***

Es fácil observar que las fuentes literarias marianas coptas se reducen a dos: las *litúrgicas* y las *teológicas*. Tanto en la *liturgia*, auténtica fuente de piedad mariana egipcia, como en la *teología*, se usa frecuentemente el método de la “tipología mariana bíblica”, que muestra que, las imágenes y figuras bíblicas, son apropiadas para María y sus prerrogativas. Este método es familiar para los coptos<sup>28</sup>. Según la firme convicción giamberardiniana, la *liturgia copta* es la fuente más numerosa y confiable para el conocimiento

<sup>28</sup> Para profundizar más en la “tipología mariana” en la tradición copta, se recomienda ver *Il culto mariano in Egitto* (Vol. 2); *Il culto mariano in Egitto* (Vol. 1) (Giamberardini, 1974, pp. 160, 345-348; 1975, pp. 47-50, 122-126).

del pensamiento mariológico egipcio, tanto por su *antigüedad*, que abraza casi toda la trayectoria de la Iglesia propiamente copto-ortodoxa, como por su *continuidad*, que transmite el pensamiento tradicional sin cambios (Giamberardini, 1953a, p. 45)<sup>29</sup>.

Puede afirmarse que no hay una sola página de la sagrada liturgia donde no resuene el nombre de María. Al estudiar la tradición y la documentación alejandrinas, Giamberardini (1978) vislumbró la familiaridad de los coptos (pastores, fieles y teólogos) a la hora de invocar a la *Virgen (Al-'Aḡrā')* con los títulos de *Madre de Dios y Madre de la Iglesia*. El primer título, que remite a los orígenes de su excelsa dignidad, se armoniza bien con el segundo, que destaca la dimensión de su ser y sus funciones de mediación, ejercidas según los designios de Dios sobre el cuerpo místico de Cristo. A un nivel más concreto y devocional, la relación *María-Iglesia* se identifica con la relación *Madre-hijos* (p. 247).

El autor está convencido de que, la *maternidad divina virginal* de María, junto con su mediación, son las dos verdades que constituyen “el principio y el fin de toda la mariología copta” (Giamberardini, 1974, p. 344). Desde los primeros siglos, la virginidad mariana (*aeipárthenos*) es considerada en el marco *tipológico*: tipo de la iglesia, las Escrituras, las mujeres y la vida consagrada (tipología de la virginidad). Asimismo, la liturgia copta es, particularmente, expresiva en sus elogios de la excelente perfección-santidad de María (*panaghía*), por su *exención del pecado original y plenitud de gracia*.

### ***La devoción-piedad, el culto y la fiesta de la concepción de María***

El amor de los egipcios hacia la Madre divina no conoce límites. Ellos expresan sus propias devociones-piedades en todas las formas posibles. Además de las doctrinas, su devoción, su piedad y su culto marianos están atestiguados mediante la construcción de múltiples iglesias dedicadas a la Virgen, las

<sup>29</sup> Para la documentación litúrgica copta y su contenido teológico (predestinación, maternidad divina, virginidad perpetua, santidad perfecta, mediación universal, asunción, realeza mariana), se recomienda ver *Marie dans la liturgie copte; Il culto mariano in Egitto* (Vol. 2); *Il culto mariano in Egitto* (Vol. 3) (Giamberardini, 1958a, pp. 75-116; 1974, pp. 110-124; 1978, pp. 31-130).

peregrinaciones a santuarios marianos (por parte de ortodoxos, católicos y musulmanes), la devoción litúrgica copta por excelencia en el mes de *Kiyahk*, los ayunos, las fiestas y la oración privada (Giamberardini, 1952b, pp. 11-15).

Para los coptos, la *primera fiesta mariana* fue, precisamente, la “maternidad divina”, celebrada en el mismo día del nacimiento de Jesús (Giamberardini, 1969b, pp. 18-22; 1970, pp. 85-95; 1975, pp. 281-293; 1978, p. 260). Respecto a la fiesta de la *concepción* de María, con su *doble fecha* (el 13 de *Kiyahk* y el 7 de *Misrā*) y la *correlatividad* de estas fechas con las de la fiesta de su natividad (el 10 de *Tūt* y el primero de *Bashans*, respectivamente), hay que subrayar que, el objeto de dichas festividades, es la inocencia-santidad de María. A esta se le concedió el estado de gracia en el momento de su *nacimiento*. No hay dudas acerca de su santidad en esta circunstancia, aunque la exégesis extralitúrgica declara, a veces, que fue santificada por el Espíritu en la *anunciación* del ángel Gabriel.

En todo caso, se trata de un acrecentamiento de grado y no del comienzo de su santidad; es una “santificación progresiva”. La excepción y la discusión respecto a dicha cuestión se dieron solo en la época reciente: con una *oposición polémica* contra la definición del Papa Pío IX, los teólogos coptos modernos piensan de manera diferente a lo que su tradición y liturgia les transmiten a ellos.

Con todo, puede afirmarse que “tanto en teología como en liturgia, los títulos dogmáticos marianos: Θεοτόκος, Παναγία, ἀειπάρθενος, κοίμησις-ἀνάληψις, y las fórmulas devocionales más populares: Sub tuum praesidium, y Ave María, honran a Egipto con un verdadero primado cronológico” (Giamberardini, 1952b, p. 90). En efecto, el título “Toda Santa”, que denota la perfecta santidad de María (protología mariana), fue usado por primera vez por Orígenes. El título “engendradora de Dios”, canonizado en la definición efesina de la maternidad divina, fue usado equivalentemente por Clemente de Alejandría, expresamente por Orígenes y familiarmente por toda la Escuela Alejandrina.

El título compuesto “Siempre-Virgen”, que significa la perpetua virginidad mariana, se encontró, también por primera vez, en Pedro de Alejandría (Giamberardini, 1952b, p. 6).

En fin, a través de sus estudios, Giamberardini (1975) llegó a la convicción de que, la doctrina mariológica copta, permaneció intacta en todos los siglos posteriores al cisma calcedoniano, hasta el siglo XIX. A partir de este, ha habido una *alteración* respecto a la inmaculada concepción de María y su ascensión, como *reacción* a las definiciones católicas (p. 13).

## Conflicto de interés

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigo no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos; por lo tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

## Referencias

- Abdelmalak, A. N. I. (2013). La cuestión de la mediación de María. Análisis en el contexto egipcio. *Anales de Teología*, 15(2), 399-431. <https://doi.org/10.21703/2735-634520131521934>
- Al-Miskīn, M. (1993). *Al-'Aḡrā' al-qiddīsa Maryam: al-Ṭiywtokos* [La santa Virgen María Theotókos] (3.ª ed.). Deir al-qiddīs Anba Maqār.
- Atiya, A. S. (1968). *A History of Eastern Christianity* [Una historia del Cristianismo Oriental]. Methuen & Co Ltd.

- Bilaniuk, P. B. T. (1991). *The Coptic Encyclopedia* [Coptic Catholic Church] [La Enciclopedia Copta (Iglesia Copta Católica)] (Vol. II., pp. 601-602). Macmillan.
- Bishoy, Anba. (2010). «*Wālidāt Al-īlāh*». *Al-qiddīsa al-‘Aḍrā’ Maryam* [«La Madre-engendradora de Dios». La Santa Virgen María]. Muṭrāniyyat Damyāt wa-kafr al-šyḥ wa-l-barārī.
- Brown, R. E., Donfried, K. P., Fitzmyer, J. A., & Reumann, J. (1986). *María en el Nuevo Testamento. Una evaluación conjunta de estudiosos católicos y protestantes* (2.ª ed.). (Biblioteca de Estudios Bíblicos 49). Ediciones Sígueme.
- Camero, L. (1991). *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa* [María en el pensamiento de los padres de la Iglesia]. Edizioni Paoline.
- Cerbelaud, D. (2005). *María. Un itinerario dogmático*. Editorial San Esteban-EDIBESA.
- Clemente de Alejandría. (1998). *El Pedagogo* (J. Sariol, Trad.). (Biblioteca Clásica Gredos 118). Editorial Gredos.
- Cody, A. (1991). *The Coptic Encyclopedia* [Calendar, Coptic] [La Enciclopedia Copta (Calendario copto)] (Vol. 2, pp. 433-436). Macmillan.
- Corona, R. (1979). Bibliografía. En Curia Provinciale dei Frati Minori (Ed.), *P. Gabriele Giamberardini O.F.M. 14.1.1917-14.3.1978. In memoriam* (pp. 47-62). Curia Provinciale dei Frati Minori «S. Bernardino da Siena».
- Corona, R. (1999). *Teologia copta e tesi scotiste in padre Gabriele Giamberardini* [Teología copta y tesis escotistas en padre Gabriele Giamberardini]. Editrice AGA.
- De Santos Otero, A. (2005). *Los Evangelios Apócrifos*. Biblioteca de Autores Cristianos.

- Di Santa, M. M. (1960). María en los escritos de los doce primeros siglos. En R. Spiazzi (Ed.), *Enciclopedia mariana "Theotócos"* (pp. 64-90) (F. Aparicio, Trad.). Ediciones Studium.
- Dicastero per la Promozione dell'Unità dei Cristiani. *Relazioni bilaterali: Patriarcato copto ortodosso d'Egitto* [Relaciones bilaterales: Patriarcado copto ortodoxo de Egipto]. Libreria Editrice Vaticana. <http://www.christianity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-orientali/relazioni-bilaterali/patriarcato-copto-ortodosso-degitto.html>
- Du Bourguet, P. (1991). *The Coptic Encyclopedia* [Copt] [La Enciclopedia Copta (Copto)] (Vol. 2, pp. 599-601). Macmillan.
- Felmy, K. Ch. (2002). *Teología ortodoxa actual*. (Verdad e Imagen 152). Ediciones Sígueme.
- Gaid, Y. L. (2007). *Gli Atti del Sinodo Copto Alessandrino del 1898 da ieri ad oggi. Analisi storico-giuridica* [Las Actas del Sínodo Copto Alejandrino de 1898 desde ayer hasta hoy. Análisis histórico-jurídico]. Patriarcato Copte Catholique.
- Galbiati, E. (1960). El culto a María en las Iglesias Orientales. En R. Spiazzi (Ed.), *Enciclopedia mariana "Theotócos"* (pp. 382-399) (F. Aparicio, Trad.). Ediciones Studium.
- García, J. C. R. (2001). *Mariología* (3.ª ed.). (Serie de Manuales de Teología 10). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gharib, G. (1991). Chiesa copta [Iglesia copta]. En G. Gharib, E. M. Toniolo, L. Cambero y G. Di Nola (Eds.), *Testi mariani del primo millennio* (Vol. 4, pp. 665-829). Città Nuova Editrice.
- Giamberardini, G. (1948). Il valore dommatico della liturgia assunzionistica [El valor dogmático de la liturgia asuncionista]. En Commissionis Marialis Franciscanae (Ed.), *Atti del congresso nazionale mariano dei Frati Minori d'Italia* (pp. 511-557). Commissionis Marialis Franciscanae.

- Giamberardini, G. (1951). *La teologia assunzionistica nella Chiesa Egiziana* [La teología asuncionista en la Iglesia egipcia]. Seminarium Franciscale Orientale.
- Giamberardini, G. (1952a). El mes de María de los coptos. *Tierra Santa*, 27, 411-418.
- Giamberardini, G. (1952b). *La Mediazione di Maria nella Chiesa Egiziana* [La mediación de María en la Iglesia egipcia]. Seminarium Franciscale Orientale.
- Giamberardini, G. (1953a). *L'Immacolata Concezione di Maria nella Chiesa Egiziana* [La Inmaculada Concepción de María en la Iglesia Egipcia]. Seminarium Franciscale Orientale.
- Giamberardini, G. (1953b). L'Immaculée Conception de Marie dans l'Eglise Égyptienne [La Inmaculada Concepción de María en la Iglesia Egipcia]. *Les Cahiers Coptes*, 4, 27-31.
- Giamberardini, G. (1953c). Il mese mariano dei Copti [El mes mariano de los Coptos]. *La Voce del Nilo*, 12, 38-42.
- Giamberardini, G. (1955). *L'Immaculée Conception dans l'Eglise Égyptienne* [La Inmaculada Concepción en la Iglesia Egipcia]. (Coptica 2). Publications du Centre d'Etudes Orientales.
- Giamberardini, G. (1957). Lo sviluppo della Chiesa copta cattolica [El desarrollo de la Iglesia copta católica]. *La Voce del Nilo*, 16, 162-177.
- Giamberardini, G. (1958a). *Marie dans la liturgie copte* [María en la liturgia copta]. s.e.
- Giamberardini, G. (1958b). *Il Natale nella Chiesa copta* [La Navidad en la Iglesia copta]. Edizioni del Centro Francescano di Studi Orientali Cristiani.
- Giamberardini, G. (1967a). Maria in exegesi neotestamentaria iuxta Ecclesiam coptam orthodoxam [María en la exégesis neotestamentaria según la Iglesia copta ortodoxa]. En Pontificia Academia Mariana Internationa-

lis (Ed.), *Maria in Sacra Scriptura. Acta congressus mariologici-mariani in Republica Dominicana anno 1965 celebrati* (Vol. VI, pp. 65-94). Pontificia Academia Mariana Internationalis.

Giamberardini, G. (1967b). *Il culto mariano in Egitto nei primi sei secoli: origine-sviluppo-cause* [El culto mariano en Egipto en los primeros seis siglos: origen-desarrollo-causas]. Edizioni del Centro Franceseano di Studi Orientali Cristiani.

Giamberardini, G. (1968-1969). *La primauté absolue du Christ et l'Immaculée Conception de Marie dans Jean Duns Scot et dans la tradition copte* [La primacía absoluta de Cristo y la Inmaculada Concepción de María en Juan Duns Escoto y en la tradición copta]. Edizioni del Centro Franceseano di Studi Orientali Cristiani.

Giamberardini, G. (1969a). *Il «Sub tuum praesidium» e il titolo «Theotòkos» nella tradizione egiziana* [El «Sub tuum praesidium» y el título «Theotòkos» en la tradición egipcia]. Edizioni “Marianum”.

Giamberardini, G. (1969b). Prima festa mariana presso gli Egiziani [Primera fiesta mariana para los Egipcios]. *Madre di Dio*, 36(1), 18-22.

Giamberardini, G. (1969c). Il mese mariano nella Chiesa Egiziana [El mes mariano en la Iglesia Egipcia]. *Madre di Dio*, 36(5), 20-23.

Giamberardini, G. (1970). De primaevo Virginis Deiparae festo in Nativitate Domini occurrente ex documentis liturgiae aegyptiacae [Sobre la primera fiesta de la Virgen Déipara que ocurre en la Natividad del Señor según los documentos de la liturgia egipcia]. En Pontificia Academia Mariana Internationalis (Ed.), *De primordiis cultus mariani. Acta congressus mariologici-mariani in Lusitania anno 1967 celebrati* (Vol. V, pp. 79-95). Pontificia Academia Mariana Internationalis.

Giamberardini, G. (1972a). De mense Mariae dicato in liturgia copta: ritus-rationes-historica progressio [Sobre el mes dedicado a María en la liturgia copta: ritos-razones-evolución histórica]. En Pontificia Academia Mariana Internationalis (Ed.), *De cultu mariano saeculis VI-XI. Acta*

*congressus mariologici-mariani internationalis in Croatia anno 1971 celebrati* (Vol. IV, pp. 41-63). Pontificia Academia Mariana Internationalis.

Giamberardini, G. (1972b). Orientamenti teologici della Chiesa Copta [Orientaciones teológicas de la Iglesia Copta]. *Antonianum*, 47(2-3), 213-294.

Giamberardini, G. (1973). Nomi e titoli mariani nella filologia e nell'esegesi degli egiziani [Nombres y títulos marianos en la filología y la exégesis de los egipcios]. *Ephemerides Mariologicae*, 23, 205-230.

Giamberardini, G. (1974). *Il culto mariano in Egitto* [El culto mariano en Egipto] (Vol. 2: sec. 7-10). (Analecta 7). Franciscan Printing Press.

Giamberardini, G. (1975). *Il culto mariano in Egitto* [El culto mariano en Egipto] (Vol. 1: sec. 1-6, 2.<sup>a</sup> ed.). (Analecta 6). Franciscan Printing Press.

Giamberardini, G. (1978). *Il culto mariano in Egitto* [El culto mariano en Egipto] (Vol. 3: sec. 11-20). (Analecta 8). Franciscan Printing Press.

Gregorios, Anba. (2007). *Al-'Adrā' Maryam* [La Virgen María]. Ġam'iyt Anba Gregorios.

Juan Pablo II. (1987). Carta encíclica *Redemptoris Mater* sobre la bienaventurada Virgen María en la vida de la Iglesia peregrina. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031987\\_redemptoris-mater.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.html)

Juan Pablo II. (1995). Carta encíclica *Ut unum sint* sobre el empeño ecuménico. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25051995\\_ut-unum-sint.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html)

Pablo VI, & Shenūda III. (1973). *Dichiarazione comune* [Declaración conjunta]. Libreria Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1973/may/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19730510\\_dichiarazione-comune.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1973/may/documents/hf_p-vi_spe_19730510_dichiarazione-comune.html)

- Padovese, L. (2000). *Introducción a la teología patristica* (2.<sup>a</sup> ed.). Editorial Verbo Divino.
- Macaire, G. (1894). *Histoire de l'Église d'Alexandrie depuis Saint-Marc jusqu'à nos jours* [Historia de la Iglesia de Alejandría desde San Marcos hasta nuestros días]. s.e.
- Meier, J. P. (2004). *Un judío marginal. Nueva versión de Jesús Histórico* (Vol. 1: Las raíces del problema de la persona). Verbo Divino.
- Mistrih, V. (1982). *Gabriele Giamberardini... In memoriam* [Gabriele Giamberardini... En memoria]. Editions du Centre Franciscain D'études Orientales Chretiennes.
- Orígenes. (2014). *Homilias sobre el Evangelio de Lucas* (A. López Kindler, Trad.). (Biblioteca de Patristica 97). Editorial Ciudad Nueva. (Obra publicada originalmente 233-234 d.C.)
- Raphael, Anba. (2020). *'Akaltū bi-iradātī* [Comí con mi voluntad] (2.<sup>a</sup> ed.). Maṭba'at Al-ryāḍ.
- Sacra Congregazione per le Chiese Orientali. (2017). Chiesa cattolica copta [Iglesia católica copta]. En Sacra Congregazione per le Chiese Orientali, *Oriente Cattolico. Cenni statici e statistiche* (Tomo 1, 5.<sup>a</sup> ed., pp. 143-155). Valore Italiano Editore.
- Shenūda III. (1999). *Al-saydā al-'Aḍrā'* [La señora Virgen]. Al-kūliyya al-īklīrīkiyya li-l-'aqbāt al-'urtūḍuks.
- Šihātā, M. (1936). *Maryam al-'Aḍrā'* [María la Virgen]. s.e.
- Sócrates de Constantinopla. (2017). *Historia eclesiástica* (J. Ortolá Salas, M. Acosta Esteban, I. Rodríguez Moreno, F. Alconchel Pérez & F. A. García Romero, Trads.) (Vol. 2). (Biblioteca de Patristica 107). Editorial Ciudad Nueva. (Obra original publicada en 439-440 d.C.).

Tawadros, M. (1994). *Al-jaṭy'a al-'aṣliyya wa-l-jaṭayā al-f'liyya* [El pecado original y los pecados actuales]. Dār al-qiddīs Ywḥanna al-ḥābīb li-alnašr.

Toniolo, E. M. (1986). *Nuovo Dizionario di Mariologia* [Padri della Chiesa] [Nuevo Diccionario de Mariología (Padres de la Iglesia)] (2.<sup>a</sup> ed., pp. 1044-1080). Edizioni Paoline.

Curia Provinciale dei Frati Minori (Ed.). (1979). *P. Gabriele Giamberardini O.F.M. 14.1.1917-14.3.1978. In memoriam* [P. Gabriele Giamberardini O.F.M. 14.1.1917-14.3.1978. En memoria]. Curia Provinciale dei Frati Minori «S. Bernardino da Siena».