

Antonis Fyrigos
Rev. István Baán
P. Giuseppe Caruso, OSA
Annewies van den Hoek
Vito Limone
Rev. Valentin Vesa

Eastern Theological Journal

1/2
2015

Eastern
**Theological
Journal**

1/2
2015

Eastern Theological Journal

HU ISSN 2416-2213

ETJ is published twice a year by
the St Athanasius Greek-Catholic Theological Institute

Responsible Editor: Tamás Végheő (Rector)

Postal address:

4400 NYÍREGYHÁZA, Hungary

Bethlen G. u. 13-19.

e-mail: atanaz@atanaz.hu

tel.: +36/42/597-600

Address for manuscripts and correspondence:

St Athanasius Greek-Catholic Theological Institute

Bethlen u. 13-19

4400 Nyíregyháza, Hungary

tel.: +36 42 597-600

e-mail: etj@atanaz.hu

Yearly subscription for institutions: 55 €

Rate for private individuals: 22 €

CIB Bank

SWIFT: CIBHHUHB

IBAN: HU83 1110 0702 1920 4893 3600 0001

EU VAT NUMBER: HU19204893

DTP Operator: Katalin Balogh

The views expressed are the responsibility of the contributors

Contents

Contributors of this volume	203
STUDIES	
Antonis FYRIGOS Gregorio Palamas e il “palamismo”	205
BAÁN István Comment était évalué Grégoire Palamas et sa doctrine en Occident, et l’influence de cette position d’esprit sur les livres des églises greco- catholiques?	243
Annewies VAN DEN HOEK Female Splendor: the Role of Twelve Women Saints in the Apse of the Euphrasian Basilica of Poreč (Parentium).	265
Giuseppe CARUSO <i>Noctis quodammodo stella: Maria nella riflessione di Agostino.</i>	309
Vito LIMONE The perpetual virginity of Mary in Origen	333
Valentin VESA The Motherhood of Virgin Mary and the Motherhood of the Spiritual Man (and the Church) in the Syriac Tradition. Kinship and Imagery.	349
BOOK REVIEWS	
Cecilia Cârja, <i>Biserică și politică. Înființarea episcopiei de Hajdúdorogh, 1912, Presă Universtară Clujană, Cluj-Napoca 2012 pp. 395. [Chiesa e politica. La fondazione del vescovado di Hajdúdorogh, 1912], pp. 395.</i>	363

Contributors of this volume

Antonis Fyrigos

Sapienza University of Rome (Italy)

Rev. István Baán

St Athanasius Greek-catholic Theological Institute,
Nyíregyháza (Hungary)

P. Giuseppe Caruso, OSA

Institutum Patristicum Augustinianum of Rome (Italy)

Annewies van den Hoek

Harvard Divinity School, Cambridge (Massachusetts – USA)

Vito Limone

Vita-Salute San Raffaele University, Milan (Italy)

Rev. Valentin Vesa

Orthodox Faculty of Theology, Babes-Bolyai University,
Cluj-Napoca (Romania)

Gregorio Palamas e il “palamismo”

Antonis FYRIGOS

SOMMARIO: 0. *Premessa*. 1. *La fase filosofica*: 1.1. L’inizio del “palamismo”; 1.2. Sillogismo apodittico e sillogismo dialettico; 1.3. Sapienza, gnosis, verità; 1.4. Deduzioni. 2. *La fase mistica*: 2.0. Considerazioni preliminari; 2.1. Tecniche respiratorie e palamismo; 2.2. Luce mistica e luce cognitiva; 2.3. La luce taborica; 2.4. Deduzioni. 3. *La fase dogmatica*: 3.0. Considerazioni preliminari; 3.1. Il “Dio” di Palamas; 3.2. Definizione di “energia”; 3.3. L’accusa di “diteismo” e la *Lettera III di Palamas ad Acindino*; 3.4. Deduzioni. 4. *Considerazioni conclusive*.

0. PREMESSA

All’esatta conoscenza del “palamismo”, inteso come il sistema filosofico-teologico peculiare di Gregorio Palamas (1296-1357)¹, ha nuociuto la radicata consuetudine di considerarlo come un sistema monolitico e conchiuso. Esso, invece, si presenta come l’evolversi nel tempo di tre tematiche distinte, livellate su tre piani bene articolati, all’interno dei quali si riconoscono varianti e sfumature diverse, prive talvolta di una saldatura omogenea e finale. La prima tematica è di carattere *filosofico* e concerne il rapporto esistente tra la scienza profana e le verità rivelate. La seconda è più propriamente *mistica*: Palamas difende l’escismo psicosomatico, che poté svilupparsi nel mondo greco nei secoli XIII-XIV, ed elabora la propria dottrina sull’itinerario

1 Su Gregorio Palamas in generale cf. R. E. SINKEWICZ, *Gregory Palamas*, in *La théologie byzantine et sa tradition, II (XIII^e-XIX^e s.)*, a cura di C. G. CONTICELLO-V. CONTICELLO, Leuven 2002, pp. 131-182; per la data di morte di Palamas cf. A. RIGO, *La canonizzazione di Gregorio Palamas (1368) ed alcune altre questioni*, “Rivista di studi bizantini e neoellenici” 30 (1993), pp. 159-162.

ascensionale che conduce l'uomo all'unione con la luce increata di Dio. La terza tematica è di carattere *dogmatico*: Palamas s'impegna a tracciare la linea di demarcazione che separa l'essenza (οὐσία) di Dio dalle sue energie. Benché fittamente intrecciate e interdipendenti, ciascuna delle tre tematiche mantiene il proprio alveo e, perciò, costituisce argomento d'investigazione propria. Partendo da quest'assunto, cercherò di proporre qui, nei limiti che le circostanze consentono, una breve esposizione del susseguirsi storico delle tre tematiche componenti il "palamismo", considerandole, per motivi di chiarezza, anche se impropriamente, come tre fasi nettamente distinte.

I. LA FASE FILOSOFICA

I.1. Il palamismo inizia con l'incontro unionistico svoltosi a Costantinopoli nel 1334². Novità assoluta di questo incontro rispetto a tutti i precedenti è che i domenicani, ai quali Giovanni XXII (1316-1334) aveva affidato il compito di *reducere* i Greci al dogma latino, s'impegnarono a suffragare il *Filioque* sulla base delle opere di Tommaso d'Aquino.

A difendere in quella circostanza il dogma greco è stato Barlaam Calabro³. Volendo confutare, come egli dice, con un solo sillogismo

- 2 Sugli antefatti, lo sviluppo e l'esito di questo incontro unionistico vedi A. FYRIGOS, *Nota per la datazione delle orazioni Ad Synodum e De concordia di Barlaam Calabro*, "Bollettino della Badia greca di Grottaferrata" 36 (1982), pp. 23-42; FYRIGOS, I (v. nota seguente), pp. 211-218.
- 3 A. FYRIGOS, *Barlaam Calabro, Opere contro i Latini. Introduzione, storia dei testi, edizione critica, traduzione e indici*, voll. I-II, Città del Vaticano, 1998 (Studi e testi 347-348) (= FYRIGOS, I-II). Più analiticamente: il "Trattato B", di sette capitoli (*Tr. B*, I-VII) (FYRIGOS II, pp. 244-465), è la redazione ultima del *Trattato contro i latini*. Redazione preparatoria di esso è il "Trattato A", di dieci capitoli (*Tr. A*, I-X) (FYRIGOS II, pp. 497-625): tra le due redazioni non ci sono differenze dottrinali ma solo migliorie di carattere espositivo e formale. In vista delle discussioni, Barlaam ha composto il *Syntagma* (= *Synt.*) (FYRIGOS II, pp. 629-667), nel quale espone al sinodo costantinopolitano la linea che egli inten-

tutti i sillogismi latini in favore del *Filioque*, Barlaam escogitò il ragionamento seguente. Il dogma trinitario non può essere dimostrato razionalmente mediante sillogismi propriamente apodittici. Esso, quindi, si può esaminare attraverso sillogismi dialettici. I sillogismi proposti dai Latini in difesa del *Filioque* non sono dialettici perché non sviluppano il discorso in conformità a verità condivise dai Greci (le massime dei Padri), ma su postulati assurdi (le affermazioni di Tommaso d’Aquino). Non essendo né apodittici né dialettici, i sillogismi proposti dai Latini in favore del *Filioque* vanno respinti. Barlaam definì “dialettici” i propri ragionamenti in difesa del dogma greco e ne giustificò l’efficacia argomentativa sostenendo che, poiché le loro premesse si fondavano sulla Scrittura e sull’insegnamento dei Padri, essi non potevano non essere condivisi dai Latini⁴.

Palamas reagì all’impostazione d’indagine teologica barlaamiana, da lui ritenuta contraria all’insegnamento dei Padri, secondo cui i dogmi della fede si possono dimostrare in maniera “apodittica”. Inizia così una disputa di carattere filosofico volta a stabilire se le verità rivelate si possano dimostrare razionalmente e se tali dimostrazioni si debbano considerare “apodittiche” o “dialettiche”. Questa disputa, che coinvolge solo Barlaam e Palamas, si può chiamare “controversia palamita”. Dal punto di vista cronologico, essa s’inquadra negli anni 1334-1335/36⁶.

deva seguire nelle imminenti discussioni. Completano la produzione antilatina di Barlaam due opuscoli in forma dialogica: il *Legato del papa* (FYRIGOS II, pp. 466-481) e la *Confutazione* (ID. II, pp. 482-491). Sulla vita e le opere di Barlaam vedi A. FYRIGOS, *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un’edizione critica delle Epistole greche di Barlaam)*, Roma 2005 (Antonianum, Medioevo II) (= FYRIGOS, *La controversia*), pp. 161-191.

4 BARL., *Tr. B V* (FYRIGOS II, pp. 380-413).

5 Per le opere di Gregorio Palamas si fa rinvio a *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, ἐπιμέλεια Π. Χρήστου*, vol. I-VI, Θεσσαλονίκη 1988-2012 (= PS I-VI). La reazione di Palamas si legge in PAL., *Ep. I ad Acindino*, 8-11 (PS I, pp. 211-216).

6 FYRIGOS, *La controversia*, pp. 67-97.

1.2. Gli enti creati, ragiona Palamas, sono perennemente mutabili. Di essi non si possono avere conoscenze certe e definitive ma solo opinioni. È proprio dei sillogismi dialettici partire da opinioni e condurre a opinioni. Questi sillogismi, quindi, sono validi per il mondo creato. Dio è l'unico ente immutabile; solo di lui, quindi, si possono avere conoscenze perennemente salde: tali sono le verità rivelate. Basandosi su di esse, è possibile sviluppare sillogismi apodittici, ossia dimostrazioni inconfutabili⁷.

La teoria di Palamas, secondo cui i termini "apodittico" e "dialettico" sono attinenti a due diversi tipi di enti piuttosto che a due diversi metodi di procedimento sillogistico⁸, non si riscontra negli scritti logici anteriori, patristici e profani. Essa, inoltre, mostra nei confronti della gnoseologia naturale una sfiducia che rasenta l'agnosticismo.

Barlaam adopera i termini "dialettico" e "apodittico" in senso aristotelico⁹. Propriamente parlando, "apodittico" o "scientifico" è il sillogismo fondato su "principi primi, immediati e di per sé noti", che la mente possiede *physei* o per conoscenza intuitiva. Partendo da questi principi, il sillogismo scientifico conduce al vero sapere, ossia al "perché" delle cose, perché ne conosce la vera "causa". I dogmi della fede non si possono "dimostrare" attraverso sillogismi scientifici, fondati su principi *physei* noti: nessuno di questi principi può considerarsi "causa" dei dogmi della fede. Premesse delle argomentazioni teologiche sono le *verità rivelate*. Basandosi su di esse, le argomentazioni

7 PAL., *Ep. I ad Acindino*, 13 (PS I, pp. 217-218).

8 B. N. TATAKIS, *La philosophie byzantine*, Paris 1949 (= É. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, fasc. suppl. 2), pp. 270-276; B. N. TATAKIS, *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς Μεθοδολογικά* in ID., *Μελετήματα Χριστιανικῆς Φιλοσοφίας*, Atene 1981², pp. 81-101; P. CHRISTOU, *Double knowledge according to Gregory Palamas*, "Studia Patristica" IX, Berlin 1966, pp. 20-29.

9 A. FYRIGOS, *Barlaam Calabro tra l'aristotelismo scolastico e il neoplatonismo bizantino*, "Il Veltro" 27 (1983), pp. 185-194; R. E. SINKEWICZ, *The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian*, "Mediaeval Studies" 44 (1982), pp. 181-242; FYRIGOS, *La controversia*, pp. 76-90.

teologiche possono condurre a deduzioni ortodosse. Le verità rivelate essendo valide solo per gli interlocutori credenti, costituiscono premesse di ragionamenti “dialettici”. Quindi, per la verità certa e inconfutabile cui conducono, i sillogismi teologici si possono considerare “apodittici”; per *la modalità di procedimento*, essi si possono chiamare “dialettici”.

La perentoria affermazione di Barlaam secondo cui persino i filosofi antichi avevano escluso il divino dalla dimostrabilità apodittica¹⁰ indusse Palamas ad accusare il monaco calabrese di *filopaganesimo*: Barlaam avrebbe preferito cioè l’indimostrabilità del divino sostenuta dai filosofi pagani alla dimostrabilità di esso, sostenuta dai Padri della Chiesa¹¹! La disputa sulla *denominazione* dei ragionamenti in ambito teologico si spostava così sul rapporto esistente tra filosofia cristiana e filosofia “del difuori”.

1.3. Secondo Palamas¹², esistono due tipi di *sapienza*: la sapienza di Dio e la sapienza profana. La prima, che deriva dalla Grazia, è nuova, deiforme, pura, irenica, mansueta, obbediente, piena di discorsi che producono frutti buoni: perciò essa è detta “sapienza dall’alto” e “sapienza di Dio”. La seconda è anch’essa dono di Dio; ma il Maligno l’ha resa demoniaca, vana, nociva, insensata, sterile, stolta; questa sapienza non sradica dall’anima la malvagità dell’ignoranza, non conduce alla perfezione, non dà conoscenza di Dio. I due tipi di *sapienza* producono due tipi di *gnosis*: la *gnosis naturale*, derivante dal dialogo con il mondo fisico, e la *gnosis della fede*, che si ottiene per ispirazione divina e che, oltre che *gnosis*, è anche *praxis* (comportamento). I due tipi di *gnosis* presuppongono l’esistenza di una *doppia verità*: una è la

10 BARL., *Ep. I ad Pal.*, 95 (FYRIGOS, *La controversia*, pp. 260, 811-262, 829); ID., *Ep. III ad Pal.*, 21 (*ibid.*, p. 316, 192/206).

11 PAL., *Ep. Ad Acind.*, 5 (PS I, p. 223); BARL., *Ep. III ad Pal.*, 23-28 (FYRIGOS, *La controversia*, pp. 318-28).

12 Le considerazioni che seguono si fondano su PAL., *Tr. 1*, 1 e *Tr. 2*, 1 (PS I, pp. 359-388 e 465-506); FYRIGOS, *La controversia*, pp. 114-122.

verità che discende dall'alto; l'altra è la verità "non necessaria" e "non salvifica" che, perseguita dai filosofi "del difuori", non può essere mai raggiunta.

Per Barlaam, la verità è una¹³. Come la salute proveniente da Dio non è "altra" rispetto a quella che si ottiene con le cure mediche, così la saggezza che Dio ha concesso ai profeti e agli apostoli non è "altra" rispetto a quella da Lui elargita ai filosofi pagani. Anche questa è dono di Dio e può condurre alla conoscenza degli archetipi immateriali che riposano nella Mente demiurgica. Le *gnôseis* di ogni singolo filosofo non sono *la* vera sapienza ma "parti" o "specie" della *sapienza-in sé*, che è una. Uomo perfetto è chi, per quanto possibile, rende l'anima simile a Dio. Non basta purificare il corpo dalle malsane passioni; occorre purificare anche l'anima dalle false opinioni. Uomo perfetto è colui "che tutto sa", che attraverso la conoscenza di tutti gli enti "riesce ad adeguare" la propria mente alla Verità.

1.4. Le accuse palamite, secondo cui nelle discussioni unioniste del 1334 Barlaam avrebbe "finto" di dimostrare il dogma greco e avrebbe negato ogni possibilità d'indagine teologica, sono calunniose¹⁴. Entrambi gli autori concordano nell'individuare nelle verità rivelate le premesse di ogni argomentazione teologica; la divergenza sulla denominazione di queste argomentazioni – "apodittiche" per Palamas, "dialettiche" per Barlaam – è inficiata di cavillosità. L'esclusione da parte di Barlaam del sillogismo scientifico aristotelico dall'ambito teologico non è indice di *filopaganesimo*. Sul valore della scienza profana, i due personaggi assumono posizioni diametralmente opposte e parimenti discutibili: Palamas, definendola "demoniaca", ostracizza il

13 *Apud* PAL., *Tr.* 2, 1, 4 (PS I, p. 468, 15/22). Sulla produzione antiesicastica di Barlaam vedi FYRIGOS, *La controversia*, pp. 122-149; M. TRIZIO, "Una è la verità che pervade ogni cosa". *La sapienza profana nelle opere perdute di Barlaam Calabro*, in A. RIGO in collaboration with P. ERMILOV and M. TRIZIO (eds.), *Byzantine Theology and its Philosophical Background*, Brepols 2011, pp. 108-140.

14 FYRIGOS, *La controversia*, pp. 69-76.

valore della scienza profana dall’umano scibile; Barlaam, considerandola veicolo che, *di per sé*, può condurre alla beatitudine e a Dio, ne esagera la portata¹⁵. Il contenzioso tra scienza profana e verità rivelate, subentrato nella discussione in un secondo momento, non costituisce la vera causa della “controversia palamita”.

È ormai accertato che Barlaam non ha studiato le opere di Tommaso in Italia, prima di giungere in Grecia, ma le ha conosciute a Bisanzio nel corso delle discussioni unioniste del 1334¹⁶. Nella stessa occasione Palamas ha avuto sentore di Tommaso e delle argomentazioni tomiste; egli, però, resterà fino alla fine dei suoi giorni indifferente nei confronti dell’Aquate¹⁷. Lo studio delle opere di Tommaso influirà sulle convinzioni dottrinali del monaco calabrese (il quale difenderà l’assioma secondo cui Dio è solo essenza)¹⁸ e contribuirà alla sua con-

15 Per un equilibrato inquadramento di Barlaam nell’umanesimo teologico bizantino cf. G. PODSKALSKY, *Il significato di Barlaam nell’ortodossia bizantino-slava (da un punto di vista cattolico)*, in A. FYRIGOS (a cura di), *Barlaam Calabro. L’uomo, l’opera, il pensiero. Atti del Convegno Internazionale, Reggio Calabria – Seminara – Gerace 10-11-12 dicembre 1999*, Roma 2001, pp. 13-23.

16 A. FYRIGOS, *Quando Barlaam ha conosciuto il Concilio di Lione II (1274)?*, “Rivista di studi bizantini e neellenici” 17-19 (1980-1982), pp. 247-265; ID., *Barlaam Calabro e la Rinascenza italiana*, “Il Velcro” 31 (1987), pp. 395-403.

17 Cf. ad es. PAL., *Apod. II*, 22 (PS I, p. 98, 14-99, 20), redatto nel corso delle discussioni del 1334, ove si parla della processione *ex voluntate*; *ibid.* 29 (PS I, pp. 104, 23-105, 29) ecc. Quando Palamas muore (nov. 1357) Demetrio Cidone ha da poco terminato la traduzione della *Summa contra Gentiles* (1354) (cf. S. G. PAPADOPOULOS, *Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις θωμιστικῶν ἔργων. Φιλοθωμισταὶ καὶ ἀντιθωμιστὰ ἐν Βυζαντίῳ. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς Βυζαντινῆς θεολογίας*, Atene 1967, pp. 28-32).

18 *Apud* PAL., *Ep. III ad Acindino*, 4 (PS I, 302, 4/9, 16/17; 309, 25/27). Nelle *Soluzioni alle aporie di Giorgio Lapita* (databili ante autunno 1334, cf. FYRIGOS, I, p. 231-232), Barlaam confessa di non essere in grado di definire il rapporto che intercorre tra la potenza creativa di Dio e l’ousia di Dio (BARL., *Solutio V*, 3; R. E. SINKEWICZ, *The Solutions Addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their Philosophical Context*, “Mediaeval Studies” 43 [1981], p. 216, 1/7).

versione al dogma latino¹⁹: da questo punto di vista, Barlaam è il primo tomista bizantino. Ma nel 1334, quando è accusato da Palamas di *latinofronia*, Barlaam è un tenace oppositore dell'Aquinate: i suoi opuscoli "contro Tommaso e i tomisti" inaugurano l'antitomismo nel mondo greco²⁰. Contrariamente ad alcuni altri greci che, inizialmente "tomisti" entusiasti, si convertirono poi in un viscerale antitomismo (Giovanni Cantacuzeno e Nilo Cabasilas *in primis*), Barlaam seguì un percorso inverso: antitomista all'inizio, egli finì col diventare strenuo difensore di dottrine tomiste. Scorgere nella controversia palamita una reazione di Palamas al "tomismo" di Barlaam è un anacronismo. Il "palamismo" diventerà sinonimo di "antitomismo" (ma non viceversa!) solo in seguito alle traduzioni delle opere dell'Aquinate da parte di Demetrio Cidone (*paulo post 1354*)²¹, e riguarderà più propriamente gli epigoni di Palamas, non Palamas stesso.

La più probabile causa della controversia palamita va ravvisata nel-

- 19 Sulle conversioni di molti greci in questo periodo cf. CL. DELACROIX-BESNIER, *Conversions constantinopolitains au XIVe siècle*, "Mélanges de l'École Française de Rome Moyen Age", 105/2 (1993), pp. 715-761; EAD., *Les Dominicains de la Chétienté grecque aux XIVe e XVe siècles*, Rome 1997 (Collection de l'École Française de Rome, 237), pp. 201-265.
- 20 Per la ricezione delle opere di S. Tommaso a Bisanzio cf. A. FYRIGOS, *Tomismo e antitomismo a Bisanzio (con una nota sulla Defensio S. Thomae adversus Nilum Cabasilam di Demetrio Cidone)*, in A. MOLLE (a cura di), *Tommaso d'Aquino († 1274) e il mondo bizantino*, Venafrò 2004 (Collana di storia e cultura religiosa medievale 6), pp. 27-72.
- 21 Sulla modalità del lavoro di traduttore di Demetrio Cidone cf. A. FYRIGOS, *Il Cardinale Bessarione "traduttore" della Summa contra Gentiles di Tommaso d'Aquino*, "Rivista di studi bizantini e neoellenici" 48 (2012), pp. 137-266 (ove ho annunciato l'edizione critica della traduzione di *Summa contra Gentiles* Lib. I da parte di Demetrio Cidone); si veda anche ID., *San Tommaso a Bisanzio, il cardinal Bessarione e la controversia su Platone e Aristotele nel Quattrocento bizantino*, in A. GUTKOWSKI-E. PRINZIVALLI (a cura di), *Bessarione e la sua Accademia*, Roma 2012 (Academia Cardinalis Bessarionis. Cultus et Lectura Patrum. Bessarione, Quaderno 12), pp. 101-132.

la viscerale avversione di Palamas nei confronti di Barlaam, da lui considerato un “occidentale” e un “latino” trapiantato a Bisanzio, da tenere dunque a bada²².

2. LA FASE MISTICA

2.0. Durante le discussioni sulla conoscibilità di Dio, Gregorio Palamas affermò a più riprese che “i contemplativi sanno che Dio sia luce e quale luce egli sia”²³. Quest’affermazione riconduce all’espressione di spiritualità monastica che poté sorgere nel mondo bizantino a cavallo dei secoli XIII/XIV, chiamata “esicasmo”. Gli “esicasti” (dal termine *hesychia*, che significa “quiete”, “pace”) proponevano un “metodo di preghiera” il quale esigeva l’assunzione da parte dell’orante di determinate posture corporee²⁴; l’esercizio di una ben articolata pratica respiratoria volta a far reinserire il νοῦς nel cuore²⁵; la recitazione incessante della preghiera: “Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi misericordia di me (il peccatore)”²⁶. La meticolosa osservazione

22 G. SCHIRÒ, *Barlaam Calabro, Epistole greche. I primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste. Studio introduttivo e testi*, Palermo 1954 (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neogreci. Testi e Monumenti, Testi 1), pp. 67, 215-216.

23 PAL., *Ep. I ad Acind.*, 12 (PS I, 216, 7/9). *Tr.* 1, 3, 24 (PS I, p. 434, 21/24); BARL., *Ep. III*, 13 (A. FYRIGOS, *La controversia*, p. 306, 101/105).

24 Cf. A. RIGO, “Καθίσας ἐν κελλίῳ ἡσύχῳ...”: *le posizioni corporee nella pratica delle tecniche dell’orazione esicasta*, “Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere di Ca’ Foscari” 22-23 (1983), pp. 1-12, 23-24; (1984), pp. 257-258; ID., *Le tecniche d’orazione esicasta e le potenze dell’anima in alcuni testi ascetici bizantini*, “Rivista di studi bizantini e slavi” 4 (1984), pp. 75-115; ID., *Le formule per la preghiera di Gesù nell’esicasmo athonita*, “Cristianesimo nella Storia” 7 (1986), pp. 1-18.

25 Il termine νοῦς, di difficile traduzione, è di solito tradotto con “mente”; qui si preferisce considerarlo termine “tecnico” e traslitterarlo *nous*. Sul termine cf. A. SOLIGNAC, “NOYC” et “MENS”, “Dictionnaire de Spiritualité” II, Paris 1981, col. 463.

26 Per la storia di questa preghiera cf. I. HAUSHERR, *Noms du Christ et voies d’oraison*, Roma 1960 (“Orientalia Christiana Analecta” 157), pp. 276-280.

di questo “metodo” garantiva al monaco orante una visione di Dio, il quale gli si svelava nel cuore come luce, trasmettendo al corpo piaceri inenarrabili. Sulla base delle nostre conoscenze attuali, i primi teorici che misero per iscritto il metodo di preghiera sono Niceforo l’Esicasta (1205/1210 ca. – poco dopo il 1282)²⁷, lo Pseudo Simeone (sec. XIII/XIV?)²⁸ e Gregorio il Sinaita (1275 ca. – 27 nov. 1346)²⁹.

Incuriosito dalle affermazioni di Palamas, Barlaam volle informarsi. Nel corso della sua indagine svolta presso numerosi ambienti esicastici di Salonicco nonché presso esicasti appartenenti all’alto clero, egli fu “iniziato” in determinate pratiche da lui definite “mostruose”, “assurde” e “colme di stoltezza”. Un sunto dei risultati di questa indagine è presentato da Barlaam in una lettera indirizzata

27 A. RIGO, *Niceforo l’Esicasta (XIII sec.): alcune considerazioni sulla vita e sull’opera*, in AA. VV., *Amore del bello. Studi sulla Filocalia. Atti del “Simposio Internazionale sulla Filocalia”*, Pont. Coll. Greco, Roma, novembre 1989, Comunità di Bose 1991, pp. 81-119. Sul contenuto dell’opuscolo a lui attribuito dal titolo *Λόγος ὠφελείας μεστός περὶ φυλακῆς καρδίας* (= *Logos*), cf. RIGO, *Gregorio il Sinaita in La théologie byzantine et sa tradition*, op. cit., pp. 101-106. In mancanza di un’edizione critica di esso (annunciata da A. RIGO, *I Padri esicasti. L’amore della quiete (ho tes hesychias eros): L’esicasmo bizantino tra il XIII e il XV secolo*. Introduzione, traduzione e note, Comunità di Bose, 1993, p. 47 nota o) si farà rinvio al testo contenuto in *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν συνερανισθεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων θεοφόρων πατέρων* ecc., vol. IV, Atene 1976, pp. 18-28 (= *Filocalia*).

28 I. HAUSHERR, *La Methode d’oraison hésychaste*, “*Orientalia Christiana*” 9 (1927), pp. 101-149 (studio introduttivo), pp. 150-209 (edizione del testo con traduzione francese): è a questa edizione che si farà in seguito rinvio (= HAUSHERR). Per l’attribuzione dell’opera allo Pseudo Simeone cf. RIGO, *Niceforo l’Esicasta*, pp. 89-93.

29 H.-V. BEYER, *Die Lichtlehre der Mönche des vierzehnten und des vierten Jahrhunderts, erörtert am Beispiel des Gregorios Sinaites, des Evagrius Pontikos und des Ps. Makarios/Symeon*, “*Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*” 3/2 (1981), pp. 473-512; A. RIGO, *Gregorio il Sinaita*, pp. 35-122; A. RIGO, *Il monaco, la chiesa e la liturgia. I Capitoli sulle gerarchie di Gregorio il Sinaita*, Firenze 2005.

all’Esicasta Ignazio³⁰: vi si parla di “mostruose disgiunzioni e congiunzioni della mente con l’anima (διαζεύξεις ... καὶ αὔθις συζεύξεις νοῦ πρὸς ψυχὴν)”; di “rapporti di demoni con l’anima (δαιμόνων τε πρὸς αὐτὴν < scil. τὴν ψυχὴν > συνουσιώσεις)”³¹; di “differenti luci rosse e bianche”; di “aspirazioni e respirazioni spirituali, che attraverso le narici si producono contemporaneamente con il respiro (τῷ πνεύματι)”³²; di “vellicamenti che accadono attorno all’ombelico”³³ e, infine, di “un’unione (συνάφεια) all’interno dell’ombelico del Nostro Signore con l’anima, avvenuta con un piacere e un riempimento del cuore, ed altre cose ancora”³⁴. Barlaam negava che potesse esistere un’illuminazione superiore a quella cognitiva e considerava stolto pretendere di far rientrare dentro il corpo il *nous*, questo essendo già col-

30 BAR., *Ep. V, All’Esicasta Ignazio*, 16 (FYRIGOS, *La controversia*, pp. 386, 115-388, 125); per l’identificazione del destinatario della lettera con il metropolita di Salonicco Ignazio Glabas, cf. *ivi* pp. 105-106; sull’indagine barlaamiana cf. *ibid.*, pp. 99-112. Un rendiconto della medesima indagine è offerto da Georgius Pelagonius, *Adversus Palamam*, edito da I. POLEMIS, *Theologica varia inedita saeculi XIV*, Leuven 2012 (Corpus Christianorum. Series Graeca, 76), pp. 3-51 (specialmente pp. 6-14).

31 Sulle “unioni” dell’anima con i demoni cf. A. RIGO, *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicasmo e bogomilismo*, Fireze 1989 (Orientalia Venetiana II), pp. 58-64.

32 Si veda FYRIGOS, *La controversia*, pp. 386, 115-388, 125 (*apparatus fontium*).

33 Sull’onfaloscopia, presente solo nella *Methodos* (cf. HAUSHERR, pp. 164, 11/21), cf. A. RIGO, *Gregorio il Sinaita*, pp. 98-100.

34 Sulle “altre cose ancora” si veda ad esempio I. POLEMIS, *Gregorio Palamas e la spiritualità atthonita dell’epoca: esperienze soprannaturali e loro contesto, in Il Cristo trasfigurato nella tradizione spirituale ortodossa. Atti del XV Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, Bose, 16-19 settembre 2007*, a cura di S. CHIALÀ, L. CREMASCHI, A. MAINARDI, Magnano (BI) 2008, pp. 307-310 (è citato un testo inedito, contenuto nel cod. *Ambros. gr.* 223, f. 113, dal quale si apprende che, nel corso della sua indagine, Barlaam avrebbe appreso che, quando la mente raggiunge l’unione con il cuore, il mistico può vedere realtà passate e future, *ivi*, p. 308).

locato all'interno di quello. Deridendo la postura fisica osservata dagli esicasti, che induceva a concentrare lo sguardo sull'ombelico in attesa di contemplarvi Dio come luce, egli conìò il termine dispregiativo di ὀμφαλόψυχοι ("ombelicanimi"). Inizia così la cosiddetta "polemica esicasta", la quale verte sostanzialmente su due questioni: sulla novità o meno della pratica respiratoria nel contesto della preghiera e sullo statuto ontologico della luce che gli esicasti sostengono di contemplare durante le loro preghiere.

Dal punto di vista cronologico, la polemica esicastica s'inquadra negli anni 1335/36-1341.

2.1. Le tecniche respiratorie prospettate da Niceforo, dallo Pseudo Simeone e da Gregorio Sinaita presentano marcate analogie con quelle esistenti nel sufismo e nello *yoga*³⁵. Tutti e tre questi autori hanno conosciuto l'Oriente: Niceforo è stato esiliato in Ptolemaide e a Cipro³⁶; il Sinaita soggiornò a lungo in Oriente; l'onfaloscopia della *Methodos* si riconduce "ai repertori per l'orazione in uso presso alcune confraternite sufiche dell'Anatolia selgiuchide del XIII secolo"³⁷. Tutti e tre concordano nell'affermare che i metodi di recitazione di preghiera da loro proposti erano ignoti a M. Athos³⁸. L'urgenza sentita da Niceforo di documentare l'attendibilità della sua "scienza" psicofisica attraverso un *florilegio* contenente passi tratti dalle *Vite* di santi

35 Si veda M. ELIADE, *Lo Yoga, immortalità e libertà*, Milano 1973, pp. 67-74; G.-C. ANAWATI – L. GARDET, *Mystique musulmane. Aspects et tendances, expériences et techniques*, Paris 1976³ (Études musulmanes 8), pp. 187-256.

36 A. RIGO, *Niceforo l'Esicasta*, pp. 85-86.

37 A. RIGO, *Niceforo l'Esicasta*, p. 90. C. GREPPI, *L'origine del metodo psicofisico esicasta. Analisi di un antico testo indiano: l'Amrtakunda*, Torino 2011 (Collana L'isola, 15) (l'autrice ipotizza che l'*Amrtakunda*, testo indiano in lingua sanscrita databile intorno al sec. XII, perduto nella versione originale ma sopravvissuto in varie traduzioni nel mondo islamico, abbia fatto da anello di congiunzione tra le tecniche psicofisiche indiane e il mondo cristiano orientale).

38 A. RIGO, *Gregorio Sinaita*, pp. 48-49, 93-94; ID., *Niceforo l'Esicasta*, p. 104.

o da scritti di padri che, a suo dire, l'avrebbero messo in pratica³⁹ tradisce la sua più intima consapevolezza secondo cui i metodi da lui proposti erano per lo meno inconsueti. L'insegnamento della pratica respiratoria da parte di Gregorio Sinaita destò sospetti e sconcerto tanto da rischiare l'espulsione dalla Santa Montagna⁴⁰. Ignota prima della seconda metà del sec. XIII⁴¹, la disciplina respiratoria appare a Bisanzio a cavallo dei secoli XIII-XIV: si tratta dell'importazione nel mondo bizantino di un elemento appartenente ad altre spiritualità, ed è specificamente questo elemento che distingue l'esicasmo cosiddetto “atonita” dei secoli XIII-XIV dall'esicasmo dei secoli precedenti - e da quello palamita.

Per ragioni di ordine biografico, il *Logos* di Niceforo è della seconda metà del sec. XIII, la tecnica di Gregorio il Sinaita è della prima metà del secolo XIV. Allo stato attuale delle nostre conoscenze è difficile stabilire se la *Methodos* (sec. XIII/XIV?) sia cronologicamente anteriore o posteriore al *Logos*⁴².

39 Si veda la sezione del *Logos* che segue la parte introduttiva (*Filocalia*, pp. 19, 26-25, 25). Sulla natura e lo sviluppo di questo florilegio cf. RIGO, *Niceforo l'Esicasta*, pp. 94-97.

40 A. RIGO, *Gregorio il Sinaita*, pp. 48-49 e 93-94.

41 J. BOIS, *Les hésychastes avant le XIVe s.*, “Échos d'Orient” 5 (1901), pp. 1-11; I. HAUSHERR, *Hésychasme et prière*, Roma 1966 (*Orientalia Christiana Analecta*, 176); M. RICHARD, *Florilèges*, “Dictionnaire de Spiritualité”, vol. 5 (1962), coll. 506-507; G. PODSKALSKY, *Zur Gestalt und Geschichte des Hesychasmus*, “Ostkirchliche Studien” 16 (1967), pp. 15-32.

42 Inizialmente, A. RIGO, *Niceforo l'Esicasta*, pp. 85-86 e 93, nel datare il *Logos* “al 1260-1275 ca.”, considerava l'opuscolo cronologicamente anteriore alla *Methodos*; in *Gregorio il Sinaita*, p. 94, egli definisce la *Methodos* “il testo più antico a proporre determinate posture corporee e una disciplina respiratoria quali preliminari per la preghiera”. La datazione “al 1260-1275 ca.” inquadra il *Logos* nel periodo della permanenza di Niceforo in Grecia; non so se si possa escludere una datazione *post* 1277, negli anni posteriori all'esilio di Niceforo in Oriente. Tale possibilità avvicinerrebbe dal punto di vista cronologico il *Logos* alla *Methodos* (e/o viceversa) e deporrebbe a favore del capovolgimento di datazione

Barlaam sostiene che l'inventore del metodo respiratorio sia Niceforo⁴³; conviene quindi soffermarci su quest'autore rilevando alcuni aspetti particolari della sua dottrina.

Niceforo fa convergere nel termine "attenzione" (προσοχή) la semantica delle espressioni "consolidamento della mente" (νοῦς τήρησις), "custodia del cuore" (καρδιακή φυλακή), "sobrietà" (νηψις), "quiete spirituale" (νοερὰ ἡσυχία) e consimili⁴⁴. Definendo la *prosoché* come "il fine della *praktiké* e l'inizio della *theoria*"⁴⁵, quindi come la linea di demarcazione tra questa e quella, Niceforo rende la *prosoché* altro rispetto ad entrambe. In mancanza di un padre spirituale, è possibile raggiungere la *prosoché* attraverso la pratica respiratoria. La funzione essenziale di questa pratica nel progresso spirituale è desunta dalla concezione che Niceforo ha della condizione umana postlapsaria⁴⁶. Con la trasgressione di Adamo, il *nous* dell'uomo "uscì" dal Regno di Dio che ha sede nel cuore e se ne allontanò cercando nella "vita del difuori" (ἔξωθεν ζωή) false felicità e vane preoccupazioni. Per ritrovare il calore (θέρμη) della beatitudine primigenia, il *nous*

da Rigo sopra prospettato. Finché non sarà scientificamente confermato che il testo conosciuto dal Sinaita durante il suo soggiorno a Creta (*post* 1305 ca.-*ante* 1311 ca.) fosse effettivamente la *Methodos* (A. RIGO, *La vita e le opere di Gregorio Sinaita. In margine di una recente pubblicazione, "Cristianesimo nella Storia"* 10 (1989), p. 582), prudenza vuole datare l'opera *ante* 1321 (datazione del codice più antico che la contiene).

43 *Apud* PAL., *Tr.* 2, 2, 25 (PS I, p. 532, 6/10).

44 *Filocalia*, p. 26, 11/15.

45 Nella traduzione di A. RIGO, *I padri esicasti. L'amore della quiete*, p. 58 si legge "l'attenzione è il fine della *praktiké*, l'attenzione è l'inizio della *theoria*". In *Filocalia*, p. 26, 20/21 (= *PG* 147, 962 A 6/7) si legge: προσοχή ἐστὶν ἀρχὴ θεωρίας; manca, quindi, il testo che nella traduzione di A. Rigo è stato da me scritto con spaziatura espansa. Il testo è parimenti omesso (per omoteleuto?) nei seguenti codd. da me consultati: *Metoch. Pan. Taphou* 264, ff. 136-137v, *Athous Iviron* 344, ff. 101-109v, *Vat. gr.* 730, ff. 206v-208v e *Vat. gr.* 735, ff. 272v-276 + 317,4-318v.

46 *Filocalia*, pp. 18-19.

deve far ritorno all'interno del cuore. Agente precipuo di questo ritorno è il cuore stesso. Coadiuvato dal polmone, il cuore attira dentro di sé il freddo con il respiro (πνεῦμα) ed espelle con l'espiazione il caldo, assicurando al corpo la giusta temperatura e conservando l'ordine assegnatogli nel momento della sua costituzione di essere vivente⁴⁷. Sfruttando questa funzione fisiologica del cuore si ottiene una “scienza” o “metodo” (ἐπιστήμη, μέθοδος), capace di sradicare il *nous* dalle passioni “del difuori” e ricondurlo all'*apatheia* primigenia. Considerare la condizione postlapsaria dell'uomo come una scissione del *nous* dal cuore; vedere nell'uscita di quello da questo la cacciata dell'uomo dal Paradiso e considerare la riconquista della condizione paradisiaca come un “ritorno” del *nous* prodigo all'interno del cuore sono gli elementi più originali della dottrina antropologica di Niceforo⁴⁸. Il florilegio non riesce a convincere che i padri ivi menzionati abbiano effettivamente praticato il metodo respiratorio proposto da Niceforo con tanta enfasi: e ciò costituisce il punto debole dello scritto.

In un primo momento, Palamas ha cercato di respingere l'accusa barlaamiana circa la “novità” della pratica respiratoria nella spiritualità monastica sforzandosi di difenderne l'antico uso; poi, evidentemente perché incalzato dal suo interlocutore, ammise che, effettiva-

47 Sull'importanza del cuore nel composto umano cf. A. GUILLAUMONT, *Les sens des noms du coeur dans l'Antiquité*, in “Le coeur” (Études Carmélitenes), Bruges 1950, pp. 41-81.

48 Nello Pseudo Simeone e nel Sinaita, il *nous* non è inteso evaso fuori dall'uomo. La *Methodos* consiglia l'orante di “innalzare il νοῦς al disopra di ogni cosa vana o temporale” e di “indagare con tutta la mente l'interno delle viscere, ossia dell'ombelico (σὺν ὄλω τῷ νοῖ ἐν μέσῃ κοιλίᾳ ἡγουν ἐν τῷ ὀμφαλῷ), per trovare il luogo del cuore, dove per natura amano trattenersi tutte le potenze dell'anima” (HAUSHERR, p. 164, 11/21). Nel Sinaita, il *nous* si deve spostare dalla parte egemone nel cuore (*Filocalia*, p. 71 ἄγξον τὸν νοῦν ἐκ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐν καρδίᾳ); l'espressione “la parte egemone” ricorre solo in questo passo e non permette di stabilire il rapporto che intercorre nell'antropologia di quest'autore tra “cuore”, “anima”, “nous” e “parte egemone” (del *nous*?).

mente, Niceforo aveva escogitato una “pratica” (τρόπος) (*scil.* quella respiratoria) per aiutare i monaci principianti (τῶν εἰσαγομένων) a domare durante la preghiera il *nous* scacciandone ogni fantasticherie e vagheggiamento⁴⁹. Anche Palamas, quindi, riconosce, sia pure implicitamente, in Niceforo l’inventore (almeno) della tecnica respiratoria da lui proposta.

La brevità dei trattati palamiti dedicati alla difesa della pratica respiratoria⁵⁰ manifesta il disagio del loro autore nell’affrontare la questione. Allontanandosi dall’insegnamento di Niceforo, Palamas non considera essenziale il “metodo tecnico” e “scientifico” delle ispirazioni nel contesto dell’*hesychia*; discostandosi dallo Pseudo Simeone, egli concede, a stento, un’utilità di questo metodo solo per i monaci principianti (τοῖς ἀρχομένοις), non lo ritiene appannaggio dei monaci progrediti⁵¹. Più prudente del Sinaita, Palamas non propone alcun metodo respiratorio né posture corporali da assumere durante la preghiera⁵²; di contro, egli non prende le dovute distanze nei confronti delle pratiche (di Niceforo?), come aveva fatto il Sinaita, per via delle gravi conseguenze che un loro abuso potrebbe avere per la salute degli oranti⁵³. Il discorso di Palamas è inficiato da un preconcetto

49 PAL., *Tr. 1, 2*, 12 (PS I, pp. 404, 17-406, 5) con PAL., *Tr. 2, 2*, 2 (PS I, p. 509, 2/5).

50 PAL., *Tr. 1, 2* e *Tr. 2, 2* (PS I, pp. 391-406 e 507-536).

51 PAL., *Tr. 1, 2*, 8 (PS I, p. 400, 14). Nella *Methodos*, i tre tipi di preghiera (recitativa, salmodica, preghiera assidua) corrispondono alle tre “età spirituali” del monaco (adolescenziale, proficiente, progredito) e alle tre facoltà dell’anima (sensitiva, intellettuale, spirituale): la tecnica respiratoria rientra nel terzo tipo di preghiera.

52 Il metodo respiratorio del Sinaita è esposto nel *Sulla hesychia e i due modi della preghiera in 15 capitoli*, 2-3 (*Filocalia*, pp. 71-72).

53 GREG. SINAITA, *Sull’inganno* (*Filocalia*, p. 87, 17/19): è possibile riconoscere in questo passo una menzione del *Logos* di Niceforo? (cf. *Filocalia*, p. 27, 13/17). A. RIGO, *L’epistola a Menas di Gregorio Palamas e gli effetti dell’orazione*, “Cristianesimo nella Storia” 9 (1988), p. 66 nega che il Sinaita abbia conosciuto il *Logos* di Niceforo; di diverso parere è POLEMIS, *Gregorio Palamas*, pp. 332 nota 119.

sentimento avverso nei confronti di Barlaam. Pur di opporsi a questo “latinofrono”, Palamas si adoperò al fine di giustificare la pratica respiratoria, senza però riuscire a dimostrarne (l’indimostrabile) appartenenza alla tradizione monastica, di cui, d’altra parte, egli stesso non era convinto⁵⁴. Il percorso mistico palamita che conduce alla visione della luce di Dio e all’unione con Dio è affatto estraneo a quell’artificialità che, per il raggiungimento dello stesso fine, presuppongono i metodi prospettati dai tre autori dei trattati tecnici esicasti sopra menzionati. E ciò rende l’esicasmo palamita essenzialmente altro rispetto all’esicasmo atonita. L’aspetto più originale di Palamas nel contesto delle ispirazioni consiste nel *distinguo*, esplicito e documentato presso di lui, blandamente sotteso in Niceforo, secondo cui il “reinserimento del *nous* all’interno del corpo” non concerne l’ousia del *nous* ma una sua energia.

2.2. Assai più impegnativa è stata la discussione tra Barlaam e Palamas concernente lo statuto ontologico della luce contemplata dagli esicasti oranti⁵⁵.

Palamas ammette due tipi di luce cognitiva: quella *naturale* e quella *spirituale*. La prima, che Dio concede a tutti gli uomini, è la “luce intelligibile” (φῶς νοητόν) che permette alla mente umana di connettere le notizie accumulate dalle sensazioni e di renderle “conoscenza”; la seconda, che Dio concede solo ai puri di cuore, è la “luce intelligibile e spirituale” (φῶς νοητόν καὶ νοερόν): questa luce offre una *gnosis* delle cose e di Dio di molto superiore rispetto a quella naturale⁵⁶. Il primo raggio della luce spirituale è la fede⁵⁷. Attraverso vari stadi e gradi di luminosità, la fede conduce alla vera *gnosis* di Dio, che è *visione* ed *esperienza* di Dio e *unione* con Dio.

54 P. CHRISTOU, *Εισαγωγή* (alle *Triadi in difesa dei santi esicasti*), PS I, p. 332.

55 Cf. soprattutto su PAL., *Tr.* 1, 3 e *Tr.* 2,3 (PS I, pp. 405-463 e 537-613).

56 PAL., *Tr.* 1, 3, 3-5 (PS I, 411-415).

57 PAL., *Tr.* 2, 3, 40-43 (PS I, pp. 573-577).

Durante la preghiera gli esicasti contemplanò la luce *spirituale* che è increata, ossia Dio⁵⁸. Di per sé, Dio non è invisibile⁵⁹: nel Paradiso terrestre Adamo ed Eva vedevano Dio; nella vita futura noi vedremo Dio. Anche in questa vita il nostro spirito può contemplare congiuntamente con il corpo quale luce Dio sia. Il Dio invisibile straripando dalla sua infinitudine svela se stesso come luce alla mente purificata e si rende percettibile anche dalle facoltà corporali.

La luce contemplata dagli esicasti non è *gnosis* raggiunta per via sillogistica o analogica, né *gnosis* apofatica⁶⁰ né acquisizione di *virtù*. È un'esperienza. Questa può dirsi "sensibile" poiché il corpo vi partecipa, ma non è "propriamente" sensibile; può dirsi "noetica" poiché trascende la sensazione, ma non è "propriamente" noetica. È una "sensazione spirituale". Nell'irradiarsi al corpo esteriore, lo splendore interiore della mente produce calore, lacrime, godimento (*hedoné*). Il sudore del Cristo sul Monte degli Ulivi era effetto del calore interiore sentito da Cristo durante la preghiera. L'afflizione che prova l'anima per i peccati commessi, nel trasferirsi al corpo, produce lacrime di lavacro. Il *godimento* che prova il corpo in seguito alla sua purificazione sostituisce, attraverso la preghiera, il godimento carnale. L'anima trasmette al corpo anche il suo splendore. Ne è prova il volto raggianti di Mosè, mentre scendeva dal M. Sinai dopo aver parlato col Signore (*Es.* 34, 29-30)⁶¹.

La luce che i puri di cuore vedono è la luce che il Signore ha concesso ai suoi profeti, ai santi e a quanti se ne sono resi degni. È la luce del secolo futuro, che contemplanò i beati; è la "luce perpetua" che si auspica vedano i defunti. Trattasi della luce che ora avvolge il corpo del Logos di Dio che siede alla destra del Padre; ed è di pari dignità con la luce che accompagnerà il Cristo nella sua seconda venuta.

58 PAL., *Tr.* 1, 3, 23-24 (PS I, p. 434, 21/24).

59 PAL., *Tr.* 1, 3, 37 (PS I, p. 448, 9/10).

60 PAL., *Tr.* 1, 3, 4 (PS I, p. 413-414); *ibid.*, 17 (PS I, p. 428, 2/10).

61 PAL., *Tr.* 1, 3, 31 (PS I, p. 442, 12/15).

La luce che i puri di cuore vedono è la stessa che splendette durante la Trasfigurazione del Nostro Signore sul Monte Tabor⁶².

2.3. L'affermazione dell'escasta David Dishypatos († 1355?) secondo cui il punto focale della polemica tra Barlaam e Palamas, da cui scaturirono tutte le altre questioni, era costituito dalla definizione dello statuto ontologico della luce taborica è limitativa e fuorviante⁶³; non v'è dubbio, peraltro, che questa questione segna una tappa significativa nello sviluppo del “palamismo”.

Per Barlaam, la luce taborica era “creata”, “sensibile”, “parvenza di luce” e “inferiore alla luce intellettuale”; dopo una fugace apparizione, essa ripiombò nel nulla. Nel tentativo di corroborare *ex auctoritate* la sua tesi, Barlaam rinviò, tra l'altro, a un testo di Massimo il Confessore ove la luce taborica è detta “simbolo” della divinità⁶⁴. Palamas colse l'occasione per esporre il proprio pensiero al riguardo⁶⁵. Dimostrare che la luce contemplata con gli occhi corporei dagli apostoli presenti sul Tabor era manifestazione della divinità increata gli permetteva di dedurre che anche gli escasti possono vedere sensibilmente Dio nel mondo di quaggiù.

Il Cristo, postula Palamas, salì sul Tabor “non per mostrare che egli è uomo, ma per mostrare che egli è l'irradiazione del Padre”⁶⁶. Passando a giustificare l'appellativo di “simbolo” dato alla luce taborica, egli formula un ragionamento prolisso e bizzarro, che si può sintetizzare nella maniera seguente. Il “simbolo” può essere o “naturale”

62 PAL., *Tr.* 1, 3, 43 (PS I, p. 455, 10/13).

63 Cf. D. G. TSAMIS, *Δαβίδ Δισυπάτου, Λόγος κατὰ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου πρὸς Νικόλαον Καβάσιλαν*, Salonico 1973 (Ἀνάλεκτα Βλατάδων 10), pp. 35,18-36, 2. Su David Dishypatos cf. A. FYRIGOS, *La controversia*, pp. 106-109.

64 *Apud* PAL., *Tr.* 3, 1, 11-23 (PS I, pp. 624-636): cf. MAX. CONF. *Ambiguorum Liber, Contemplatio in transformationem amplior*, PG 91, 1160BC.

65 Cf. PAL., *Tr.* 1, 3, 26-29, 35-39; *Tr.* 2, 3, 18-19, 22-24 e *passim*.

66 PAL., *Tr.* 3, 1, 19 (PS I, pp. 631, 33-632, 2: καὶ μὴν οὐδ' ἀνέβη τότε τὸ Θαβώριον ... ὁ κύριος, ἵνα δείξῃ ἄνθρωπος ὑπάρχων (...) ἀλλ' ἵνα δείξῃ ... ὅτι αὐτός ἐστι τὸ τοῦ πατρὸς ἀπαύγασμα <Ebr. 1, 3>.

(φυσικόν) o “non naturale” (μὴ φυσικόν). Nel primo caso, il simbolo promana dalla natura di ciò di cui è simbolo ed è inseparabile da questa: tale è, ad esempio, l'alba, che simboleggia l'arrivo della luce del sole. Nel secondo caso, il simbolo è di natura diversa rispetto a ciò che simboleggia ed è considerato convenzionalmente simbolo di esso. In questo caso, il simbolo può avere una sussistenza propria (la torcia, ad es., può simboleggiare l'arrivo del nemico) o può essere una visione astratta (φάσμα) (come ad esempio le visioni concesse dalla Provvidenza a taluni profeti). La luce taborica, quindi, che è stata definita “simbolo”, dev'essere un simbolo o “naturale” o “non naturale”. Non può essere un simbolo “non naturale”: nessuno dei Padri, infatti, ha mai sostenuto che la luce taborica abbia una sussistenza propria; se così fosse, il Cristo avrebbe tre nature: la divina, l'umana e la natura di questa luce in se sussistente; né può essere considerata la luce taborica come una visione astratta: se così fosse, il Cristo non era, non è, né mai sarà così luminoso in eterno, come invece le Scritture e i Padri sostengono. Quindi, la luce taborica è un simbolo “naturale”. Se è così, questo simbolo deve appartenere o alla natura umana di Cristo o alla natura divina. Non può appartenere alla natura umana, perché questa non è luce. Quindi, la luce taborica è simbolo della divinità del Logos di Dio. In quanto tale, questa luce è increata: “non è stata generata, non ebbe inizio, non ebbe fine”⁶⁷.

Gli apostoli presenti sul M. Tabor, prosegue Palamas, hanno potuto vedere la luce increata di Dio perché gli occhi umani possiedono una *vis*, che li rende capaci di vedere Dio. Il peccato originale offuscò tale potenza. Il Cristo ripristinando questa *vis*, restituì agli occhi degli

67 PAL., *Tr.* 3, 1, 13-19 (PS I, pp. 627-632). I. DEMETRACOPOULOS, *Αύγουστίνος και Γρηγόριος Παλαμάς. Τα προβλήματα τῶν ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καὶ τῆς τριαδικῆς ψυχοθεολογίας*, Atene 1997, pp. 64-65, segnala l'affinità di questo ragionamento palamita con la distinzione stoica, riscontrabile in Sesto Empirico, tra σημεῖον ὑπομνηστικόν (“segno ipomnestico”, “rievocativo”) e σημεῖον ἐνδεικτικόν (“segno endittico”, “indicativo”).

apostoli presenti sul Tabor la condizione primigenia: perciò essi hanno potuto contemplare la luce divina⁶⁸. Per evitare l'accusa di massalianesimo, Palamas precisò che la luce contemplata dagli esicasti non è l'essenza di Dio ma un'energia dell'essenza di Dio. Egli, quindi, formula la seguente domanda: se gli apostoli hanno potuto vedere *con gli occhi corporei* la luce taborica, che è luce increata ed è Dio, perché mai i puri di cuore non possono vedere questa luce *con gli occhi della mente*⁶⁹?

Barlaam accusò Palamas e gli esicasti di “diteismo”: se la luce che gli esicasti vedono nelle loro preghiere non è l'essenza di Dio ma un'energia dell'ousia di Dio, allora esistono due divinità; un'invisibile e impartecipabile (l'essenza) e un'altra visibile e partecipabile (l'energia dell'essenza)⁷⁰! Prende così avvio la terza fase del palamismo, la dogmatica, che ha come tematica quella di definire la differenza che passa tra l'ousia di Dio e le sue energie.

2.4. La teoria palamita sui vari gradi e livelli di luce mistica è estranea alle corrispettive dottrine di Niceforo e dello Pseudo Simeone, presso i quali la questione luce è piuttosto marginale. In Niceforo, l'unica menzione alla “luce” si riduce a una frase che leggiamo all'inizio dello scritto rivolta a quanti desiderano contemplare il *Cristo* luminoso⁷¹. La *Methodos* esponendo il terzo tipo di preghiera, quello più alto cui spetta la tecnica respiratoria, si limita a dire che, allorché trova il posto del cuore, il *nous* “vede l'aria all'interno del cuore e se stesso tutto luminoso”⁷²; e questa è l'unica menzione di luce in questo scritto.

68 PAL., *Tr. 1*, 3, 27 (p. 438, 13/20); *ibid.* 36 (PS I, 447, 9/214); *Tr. 2*, 3, 22 (PS I, p. 558, 22/23).

69 PAL., *Tr. 1*, 3, 38 (PS I, p. 448, 19/12); *ibid.*, 38 (PS I, pp. 448, 32-449, 4).

70 *Apud* PAL., *Ep. III ad Acindino*, 20 (PS I, p. 311, 23/25).

71 *Logos (Filocalia)*, p. 18, 6/7). Non posso condividere la conclusione di I. POLEMIS, *Gregorio Palamas*, p. 333, secondo cui: “L'identificazione della luce della trasfigurazione con la luce della visione esicasta già stabilita dallo Pseudo-Macario (H.-V. BEYER, *Die Lichtelehre*, pp. 504-505) trova qui [nel testo citato] la sua solenne conferma”.

72 HAUSHERR, p. 165, 3/6; p. 168, 15/19.

Diversamente si pone la questione nei confronti di Gregorio il Sinaita. Elemento predominante nelle pagine da lui scritte sulla mistica è “l’energia sempre in moto dello Spirito” (ἀεικίνητος ἐνέργεια νοερὰ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος), che attiva “l’energia del cuore” (καρδιακή ἐνέργεια). Le allusioni alla luce che vi leggiamo sono estranee alla luce taborica⁷³. Nell’elencare i vari gradi di perfezione che l’orante può raggiungere durante la preghiera, il Sinaita concede la contemplazione della luce ai “medianti”, la nega ai “perfetti”⁷⁴.

Ciò malgrado, Gregorio il Sinaita è autore di un’*Omelia sulla Trasfigurazione di Nostro Signore Gesù Cristo*⁷⁵, composta “attorno alla metà degli anni trenta [1335/36]”⁷⁶. Siamo, quindi, di fronte a un testo contemporaneo o di poco anteriore alla discussione sulla luce taborica che impegnò Barlaam e Palamas. La posizione dottrinale del Sinaita che leggiamo nell’*Omelia* in questione è distante rispetto a quella palamita. Per il Sinaita, la Trasfigurazione è manifestazione

73 Cf. ad esempio GREG. SINAITA, *Capitoli in acrostico*, III (*Filocalia* p. 51 φωτιστική δύναμις), 118 (p. 53 ὑποστατική τοῦ φωτός θεωρία πνευματική). Secondo A. RIGO, *La trasfigurazione di Cristo sul monte Tabor nelle opere di Gregorio il Sinaita*, in *Il Cristo raffigurato*, p. 280: “La presenza della mistica della luce in Gregorio il Sinaita di per sé (...) non dice nulla circa il tema che qui ci interessa, ovvero la luce del Cristo trasfigurato sul monte Tabor”.

74 GREG. SINAITA, *Sull’esychia e la preghiera in 10 capitoli*, 2 (*Filocalia*, p. 67). Cf. anche ID., *ibid.*, 3 (*Filocalia*, pp. 67-68), ove si dice che l’energia del cuore dev’essere priva di ogni forma e di ogni visione di luci); ID., *Capitoli molto utili* (*Filocalia*, p. 85, 30/35) ove si afferma che il buon esicasta non può ammettere nulla di sensibile o razionale, né può permettere che nella sua mente s’imprimano visioni di forme di Cristo, di un angelo, di un santo).

75 D. BALFOUR, *St Gregory the Sinaïte. Discourse on the Transfiguration*. First Critical Ed., with English Transl. and Commentary, followed by Summary Version of this Saint’s Life by Patriarch Kallistos I, with Discussion of related Problems, and by Critical Notes on the Titles, Text and Contents of his published Works, Atene 1982, pp. 20-56 = “Θεολογία” 52 (1982), pp. 644-680 (=BALFOUR).

76 A. RIGO, *La trasfigurazione di Cristo sul monte Tabor*, *op. cit.*, p. 282.

dello splendore dell'*ipostasi teandrica* di Cristo: essa concerne il *Theanthropos*⁷⁷. Palamas, condizionato dalla polemica con Barlaam sullo statuto ontologico della luce contemplata dagli esicasti oranti, sposta il baricentro dell'indagine dall'*ipostasi* di Cristo alla *natura* divina, vedendo nella luce della Trasfigurazione un'*energia* di questa. Tale impostazione del problema non è estranea alla tradizione patristica⁷⁸; è però estranea ai testi esicastici summenzionati, ove nulla ci permette di dedurre che la distinzione in Dio tra essenza ed energie vi fosse perlomeno sottesa⁷⁹. Da qui una serie di conseguenze inedite del sistema palamita. Considerando la luce taborica come un'energia dell'ousia di Dio, l'Esicasta può operare un rovesciamento del miracolo della Trasfigurazione: esso non concerne l'*ipostasi* di Cristo ma il ripristino da

77 GREG. SINAIT, *Hom. in transf.*, c. 8 (BALFOUR, p. 652, 125/130); *ibid.* c. 18 (p. 658, 223/224: Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ὁ μονογενής, ὁ μεταμορφωθείς ἐν τῷ Θαβῶρ σήμερον κατὰ τὸ ἀνθρώπινον; *ibid.*, p. 660, 243/44: ἐν αὐτῷ [scil. τῷ Ἰησοῦ] πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος λάμπω [scil. ὁ Πατήρ] σωματικῶς); *ibid.*, c. 24 (pp. 672, 401-674, 406: ὡς Θεὸν ἀστράπτοντα καὶ ὡς ἄνθρωπον συνεκλάμποντα, ὡς ἄνθρωπον γινωσκόμενον καὶ ὡς θεάνθρωπον ἐπιγνωσκόμενον, σαρκὶ πρότερον ἐπιφαινόμενον καὶ ἐν φωτὶ θεωρούμενον, ὡς ἄνθρωπον γνωριζόμενον καὶ ὡς Θεὸν καθορώμενον, ὡς ἄνθρωπον μεταμορφούμενον καὶ ὡς θεάνθρωπον ἄνωθεν μαρτυρούμενον).

78 CH. JOURNET, *Palamisme et thomisme. A propos d'un livre récent*, “Revue thomiste” 60 (1960), pp. 441-443.

79 Ritengo valida l'affermazione di V. GRUMEL, *Grégoire Palamas, Duns Scot et Georges Scholarios devant le problème de la simplicité divine*, “Échos d'Orient” 34 (1935), p. 89: “Jamais, sans doute, les hésychastes n'auraient songé à distinguer l'essence de l'opération en Dieu, s'il ne s'était trouvé un Barlaam pour les accuser d'hérésie. Et, de se point de vue, il est exagéré de dire que le palamisme est né d'un besoin mystique. Le vrai besoin qui est à l'origine du système, c'est celui d'avoir raison contre des détracteurs; c'est un sentiment de camaraderie chez Palamas à l'égard des confrères qui ont eu recours à lui. La distinction entre l'essence et l'opération ou lumière, imaginée à cette occasion, la trouvaille d'où tout le reste découle”. Una sintesi delle teorie orientali e occidentali sulla luce taborica si può leggere in P. LAMARCHE-H. J. SIEBEN, *Transfiguration du Seigneur*, “Dictionnaire de Spiritualité” 15 (Paris 1991), coll. 1148-1160.

parte degli occhi degli apostoli della loro condizione primigenia, che li ha resi atti a contemplare un'energia dell'*ousia* divina; in tal modo egli spiana la strada per poter dedurre che, come gli apostoli, anche gli esicasti possono subire in virtù della Grazia una trasformazione delle loro capacità visive tale, da rendere i loro occhi capaci di contemplare (la luce increata di) Dio. Come il Sinaita, anche Palamas difende l'aniconicità della luce contemplata dai deificati⁸⁰: e questo aniconismo è, forse, l'unico punto d'incontro tra "l'esicasmo mistico" di Palamas e "l'esicasmo psicosomatico" dei secoli XIII-XIV.

3. LA FASE DOGMATICA (1341-1355)

3.0. Dal 1341 fino al 1351 Palamas s'impegna a tracciare la linea di demarcazione che separa l'essenza di Dio dalle sue energie. Negli anni 1341-1348, avversario per eccellenza di Palamas è Gregorio Acindino⁸¹; negli anni successivi (1348-1351) subentra nella discussione il filosofo Niceforo Gregoras⁸². Dopo l'insediamento nella sua sede arcivescovile

80 Quando Acindino confessò a Palamas che durante la preghiera al posto della luce egli aveva contemplato un volto umano (di Cristo?), Palamas lo rimproverò aspramente: cf. PAL., *Antirretico VII*, cap. 16, 59 (PS III, p. 505, 11/18).

81 Su Gregorio Acindino cf. J. S. NADAL, *Gregorio Akindinos* in *La théologie byzantine et sa tradition*, pp. 189-256; ID., *La résistance d'Akindynos à Grégoire Palamas. Enquête historique, avec traduction et commentaire de quatre Traités édités récemment*, Volume 2. Commentaire historique, Leuven 2006.

82 R. GUILLAND, *Essai sur Nicéphore Gregoras*, Paris 1926; B. N. TATAKIS, *La philosophie byzantine, op. cit.*, pp. 256-261; M. PAPAROZZI, *Appunti per lo studio degli inediti Antirrheticos posteriores di Nicforo Gregoras*, in "Atti della Accademia nazionale dei Lincei 370 (1973), Rendiconti della Classe di scienze morali, storiche e filosofiche", Ser. VIII, vol. 28, pp. 921-952, pp. 921-952; H.-V. BEYER, *Nikephoros Gregoras, Antirrhethika I. Einleitung-Textangabe, Übersetzung und Anmerkungen*, Wien 1976 (Wiener Byzantinistische Studien 12); H.-V. BEYER, *Eine Chronologie der Lebensgeschichte des Nikephoros Gregoras*, "Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik" 27 (1978), pp. 127-155; G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der*

(1355), Palamas si dedicherà all’attività pastorale. Forse perché pago della consacrazione che la sua dottrina ebbe da parte della Chiesa greca, nelle *Omelie* da lui scritte in questo periodo manca ogni riferimento a essa⁸³.

La distinzione in Dio tra essenza ed energie è un dogma della Chiesa indivisa: il Concilio VI Ecumenico (680-681) sancì che nel Logos incarnato si devono riconoscere sia l’energia della natura umana sia l’energia della natura divina. Gregorio Palamas non è l’inventore di questo dogma né si limitò a difenderlo. Varcando la soglia impenetrabile della dimora di Dio, egli volle introdursi nelle tenebre divine con il proposito di individuare da una parte dove termina l’ousia di Dio e dove iniziano le sue energie e, dall’altra, di definire quel *quid* d’increato che la filantropia di Dio elargisce all’uomo creato. Questo progetto ardito, non privo d’incognite e di rischi, distingue il “palamismo” da tutta la tradizione patristica, ove la distinzione era professata senza però pretendere di stabilirne con precisione i confini.

3.1. Nella *Pregghiera* che apre uno dei primissimi scritti palamiti, il *Trattato apodittico I* (= *Apod. I*)⁸⁴, Palamas propone una “definizione” di Dio. Il Dio dell’universo è l’unica triade monarchica in sommo grado (ἡ μόνη μοναρχικωτάτη τριάς); essa domina su tutto e contiene in sé il principio situato al disopra di ogni principio: ossia l’unica monade incausata, da cui derivano e verso cui si riconducono il Figlio e lo Spirito. Lo Spirito trae l’esistenza dal Padre per processione e, attraverso il Figlio (δὲ υἱοῦ), è dato, inviato e manifestato a coloro

spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung, München 1977 (Byzantinisches Archiv 115), pp. 160-164; “Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit”, Erstellt v. E. TRAPP (et ALII), Wien 1976-1994, n° 4443; “Lexikon für Theologie und Kirche” 7 (1998), coll. 838-839.

83 G. I. MANTZARIDIS, *Ἡ περὶ θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ*, Salonico 1963, pp. 17-18.

84 PAL., *Apod. I* (PS I, pp. 23-77).

che si trovano nella retta fede. Il Figlio unigenito trae l'esistenza dal Padre per generazione e, attraverso lo Spirito, prende forma e inabita nel cuore di quanti credono in lui ed è da costoro invisibilmente visto (ἐμμορφούμενος καὶ ἐνοικῶν καὶ ἀοράτως ὁρώμενος). Il Padre è incausato ed è l'unico Padre del Figlio e dello Spirito: questi sono inseparabili (ἀνεκφοίτητοι) da lui, di pari dignità con lui e, assieme a lui, sono una potestà e una sola potenza demiurgica da cui deriva il creato intero⁸⁵. Nella *Pregghiera* non c'è alcuna allusione alle energie divine. È vero che in questo *Trattato* Palamas intende suffragare il dogma greco della processione ipostatica dello Spirito *ex solo Patre*; tenendo però conto della distinzione tra “processione ipostatica” dello Spirito e “missione carismatica” dei suoi doni, su cui Palamas imposterà gran parte della confutazione del *Filioque*, ci si aspetterebbe un riferimento alle energie divine.

In un altro testo risalente al periodo delle prime frizioni tra Barlaam e Palamas, questi sostiene che “Dio” è εἷς (“Unus”) e non è ἓν (“unum”)⁸⁶. Quando la polemica sulle energie di Dio raggiunge l'apice, Palamas afferma che “il divino” (τὸ θεῖον) è ἓν (“unum”) e, insieme, οὐχ ἓν (“non-unum”) in modi vari e diversi⁸⁷. L'espressione οὐχ ἓν non è qui intesa solo in senso apofatico. Dio, dice Palamas, “si divide” (διαίρεῖται) in tre ipostasi perfette: Padre, Figlio e Spirito (che sono un solo Dio)⁸⁸ e, inoltre, “si divide” in maniera indivisibile

85 PAL., *Apod. I*, Εὐχή (PS I, pp. 25-26).

86 PAL., *Ep. I ad Acindino*, 8 (PS I, p. 212, 2: Ὅτι δὲ ἔστι θεὸς καὶ ὅτι εἷς ἔστι καὶ ὅτι οὐχ ἓν ἔστι ... ἔστι ζητῆσαί τε καὶ ἀποδείξαι); *ibid.*, 9 (p. 212, 20/22: ὁ θεὸς τέλειός ἔστι καὶ οὐκ ἄλογος, ἐξ ὧν εἷς καὶ οὐχ ἓν ἀποδείκνυται).

87 PAL., *Περὶ θεῶν ἐνεργειῶν*, 3 (PS II, p. 97, 15/17: Οὕτω τοῖνον καὶ ἓν καὶ οὐχ ἓν ἔστι τὸ θεῖον ... κατὰ πολλοὺς καὶ διαφοροὺς τρόπους). La frequente interscambiabilità nelle pagine palamite delle espressioni “Dio” e “divino” necessita di uno studio approfondito.

88 PAL., *Περὶ θεῶν ἐνεργειῶν*, 3 (PS II, p. 97, 19/25: Ἔστι δὲ τὸ θεῖον ἓν καὶ ὡς διαίρουμενον· διαίρεται γὰρ ὁ εἷς θεὸς εἰς τρεῖς ὑποστάσεις τελείας). Un po' più avanti, nella stessa pagina, Palamas accantona l'espressione “si di-

e non spartibile in diverse energie⁸⁹. Queste sono tutte increate, sono “altro” (ἄλλο) rispetto all’ousia di Dio⁹⁰ e nessuna di esse è ousia⁹¹. Le molteplici energie si possono dire anche “energia una” con riferimento a quell’energia verso cui tutte le energie convergono unificandosi in maniera semplice.

3.2. Nel sistema palamita, il termine energia è risolvibile in elementi diversi e semantiche molteplici. Non è possibile affrontare qui l’intera tematica in maniera esauriente. Mi soffermerò sulla seguente definizione di energia proposta da Palamas in un’opera risalente agli anni della polemica con Acindino (*post* 1341). Secondo questa definizione, “energia si dice propriamente soltanto l’uso della potenza connaturata <alla natura di Dio>; talvolta si dice energia anche l’effetto dell’uso; l’effetto è sempre una realtà creata; anzi, lo è il più delle volte”⁹².

La definizione presuppone (in senso “discensionale”): (a) la *natura* di Dio; (b) la *potenza in quiete* connaturata alla natura di Dio; (c) il ricorso all’*uso* o impiego di questa potenza; (d) la conseguente produzione dell’*energia*; (e) *l’effetto* di questa, che può anch’esso chiamarsi “energia” (e, quindi, è “energia di energia”!). Definire l’energia “l’uso della *dynamis* connaturata” implica un’anteriorità di questa rispetto a quella e, quindi, una distinzione tra *dynamis* ed energia. A sua volta,

vide” sostenendo che Padre, Figlio e Spirito sono “persone *distinte* dell’unica divinità” (*ibid.*, ὁ γὰρ πατήρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διακεκριμένα ἐστὶ πρόσωπα τῆς μιᾶς θεότητος, μηδεμιᾶς ἐν τούτοις ἀντιστροφῆς ἢ ὅλως κοινότητος ἐπεισαγομένης).

89 PAL., *Περὶ θείων ἐνεργειῶν*, 3 (PS II, p. 97, 25/27: ὁ εἷς θεὸς ὁ ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν καὶ μιᾷ οὐσίᾳ προσκυνούμενος ἀμερῶς καὶ ἀμερίστως διαιρεῖται καὶ εἰς διαφόρους ἐνεργείας).

90 PAL., *Ep. III ad Acindino*, 3 (PS I, p. 298, 4/5).

91 PAL., *Ep. III ad Acindino*, 14 (PS I, p. 305, 31/32).

92 PAL., *De div. operat.*, 23 (PS II, p. 113, 28/29: Λέγεται δὲ ἰδίως ἐνέργεια μόνον καὶ ἡ τῆς ἐμφύτου δυνάμεως χρήσις, ἔστι δ’ ὅτε καὶ τὸ ἐκ τῆς χρήσεως ἀποτέλεσμα. Τὸ μὲν οὖν ἀποτέλεσμα κτιστὸν ἀεὶ, μᾶλλον δ’ ἐπὶ πλεῖστον).

l'energia è anteriore rispetto *all'effetto* (ἀποτέλεσμα) che produce e, ovviamente, “altro” rispetto a questo.

Dire che l'effetto dell'energia increata di Dio “il più delle volte” (ἐπὶ πλεῖστον) è una realtà creata equivale a dire che, talvolta, l'effetto può essere una realtà increata, distinta dall'energia che la produce. Quest'ammissione riconduce alla *Lettera III di Palamas ad Acindino* scritta negli anni in cui Barlaam accusò Palamas di “diteismo” e di “politeismo”. Dopo gli attacchi di Barlaam contro gli esicasti e la redazione da parte di Palamas delle *Triadi* in difesa di essi⁹³, i due avversari si sono trovati l'uno di fronte all'altro. Barlaam riferirà poi ad Acindino, amico suo e di Palamas, che durante quell'incontro l'Esicasta aveva pronunciato alcune frasi discutibili dal punto di vista dogmatico, le quali condurrebbero all'esistenza di divinità inferiori rispetto ad altre superiori e, quindi, al “diteismo” e al “politeismo”. Inizialmente incredulo, Acindino ha voluto accertarsi chiedendo spiegazioni direttamente all'accusato. Questi gli inviò la summenzionata lettera che, a grande sorpresa di Acindino, confermava le accuse barlaamiane⁹⁴.

La lettera in questione ci è pervenuta in due *Redazioni* (= *Red. A-B*) entrambe databili 1341: la *Red. A* corrisponde alla stesura iniziale, quella ricevuta da Acindino⁹⁵; la *Red. B* contiene un testo più esteso e modificato nelle parti ove Acindino aveva formulato le sue riserve⁹⁶.

3.3. Il contenuto della *Red. A* si può riassumere pressappoco come segue. Dopo aver respinto in maniera perentoria l'accusa di diteismo

93 Sulla questione cf. FYRIGOS, *La controversia*, pp. 113-159.

94 NADAL (v. nota seguente), pp. 233-285.

95 La *Red. A* è stata individuata, edita, datata e commentata da J. S. NADAL, *La rédaction première de la Troisième lettre de Palamas à Akindynos*, “Orientalia Christiana Periodica” 40 (1974), pp. 233-285 (= NADAL).

96 La *Red. B* è stata edita da J. MEYENDORFF, *Une lettre inédite de Grégoire Palamas à Akindynos*, “Θεολογία” 24 (1953), pp. 557-582 e, poi, in PS I, pp. 296-312 (a cui si farà rinvio).

formulata da Barlaam⁹⁷, Palamas passa al contrattacco formulando contro il monaco calabrese il seguente rimprovero: “<Barlaam> sostiene che Dio ha operazioni, ma create; ogni energia di Dio separata (χωρίς) dall’ousia operante è, secondo lui, creata”⁹⁸. Quindi, Palamas procede alla confutazione dell’affermazione barlaamiana sviluppando il discorso seguente:

- Dionigi l’Areopagita sostiene che la Grazia deificante dello Spirito è divinità, e che al disopra di questa divinità è situato Dio⁹⁹: esiste, quindi, secondo i teologi ispirati da Dio, una divinità inferiore (θεότης ὑφειμένη) [la Grazia deificante dello Spirito], che è dono della divinità superiore (θεότης ὑπερκειμένη) [di Dio]¹⁰⁰.

- Non solo la Grazia <deificante dello Spirito> è divinità increata, ma anche l’effetto di questa energia di Dio è increato (τὸ ἀποτέλεσμα τῆς τοῦ Θεοῦ τοιαύτης ἐνεργείας ἄκτιστόν ἐστι)¹⁰¹; “Paolo [di Tarso] - soggiunge l’Esicasta - era creato solo fintantoché viveva in conformità con i dettami di vita che, per ordine di Dio, spettano agli esseri creati dal nulla; in seguito, però, alla sopravvenuta inabitazione di Dio in lui, Paolo ha smesso di condurre questa vita <creaturale>,”

97 *Red. A*, 1-3 (NADAL, p. 250, 3/18).

98 *Red. A*, 4 (NADAL, p. 250, 19/21 [correggo il testo spostando la chiusura delle virgolette da dopo κτιστὰς δέ a dopo κτιστή]: “Ἀλλ’ἔχει, φησὶν <scil. ὁ Βαρλαάμ>, ἐνεργείας ὁ Θεός, κτιστὰς δέ. Πᾶσα γὰρ ἐνέργεια Θεοῦ χωρὶς τῆς τὰ πάντα ἐνεργούσης οὐσίας, κτιστή” κατὰ τοὺς ἐκείνου <scil. τοῦ Βαρλαάμ> λόγους). Lo stesso testo si ripete nella *Red. B*, 4 (PS I, p. 298, 14), ove, però, dopo aver aver omesso l’espressione κατὰ τοὺς ἐκείνου λόγους, Palamas “completa” l’affermazione barlaamiana con le parole: “καὶ ἐν ἄναρχον καὶ ἀτελεύτητον ἢ θεία φύσις, καὶ αὕτη ἐστὶ τὸν μόνον ἄκτιστον φῶς καὶ ἢ ἄκτιστος δόξα τοῦ θεοῦ”).

99 *Red. A* 5 (NADAL, p. 252, 4-6); lo stesso assunto è sviluppato nella *Red. B* 14-15 (PS I, p. 306, 10/30).

100 *Red. A* 5 (NADAL, p. 252, 10/12: Ἔστιν ἄρα θεότης ὑφειμένη κατὰ τοὺς θεοσόφους θεολόγους, δῶρον οὐσα τῆς ὑπερκειμένης) = *Red. B*, 15 (PS I, p. 306, 18/20 *post* τῆς ὑπερκειμένης οὐσίας τοῦ θεοῦ *add.*).

101 *Red. A*, 7 (NADAL, p. 254, 1/2) = *Red. B*, 16 (PS I, p. 308, 11/15).

divenne increato per grazia (ἄκτιστος γέγονε τῆ χάριτι), come divenne increato Melchisedech e ogni altro uomo che ottenne in sé il Logos del Dio vivente e operante in lui¹⁰². Tutti questi si sono resi “increati” e “dèi”¹⁰³.

- Dio è “il solo increato per natura” (φύσει); ci sono, però, alcuni “increati per grazia (χάριτι)”: questi sono “dèi”, e possiedono la divinità in maniera a ciascuno ad essi conforme¹⁰⁴.

Quindi Palamas invita il destinatario di custodire la dottrina dei Padri (della distinzione tra “realtà increata per grazia” e “realtà increate per natura”)¹⁰⁵ e ribadisce che l’unico “increato per natura” è Dio¹⁰⁶.

Ciò che in questo discorso crea qualche problema dal punto di vista dottrinale non è tanto la scala gerarchica discensionale ivi prospettata (*Dio* → *energia increata* [deificante di Dio] → *effetto increato* [dell’energia increata deificante di Dio]), la quale può essere intesa *quoad nos*, quanto l’esplicita ammissione all’interno di essa di due specie di divinità increate: una “per natura”, che è propria della natura di Dio comprendente tutte le energie naturali¹⁰⁷; l’altra “per grazia”, propria di alcune *energie/effetti* dell’energia di Dio. È stata questa diversificazione di divinità increate a indurre Barlaam (e Acindino) ad accusare Palamas di diteismo, non, come sostiene J. S. Nadal, l’impiego delle espressioni dionisiane “divinità superiore” e “divinità inferiore”,

102 *Red. A*, 8 (NADAL, p. 254, 9/13) = *Red. B*, 16 (PS I, p. 308, 15/30; 309, 11/12).

103 *Red. A*, 8 (NADAL, p. 254, 21/22: Ἀλλὰ γὰρ ἄκτιστοι μὲν οὗτοι χάριτι πάντες ὥσπερ καὶ θεοί): questa “conclusione” è assente nella *Red. B*.

104 *Red. A*, 9 (NADAL, p. 254, 17/23: Πῶς οὖν ἂν τις συγχωρήσειε (...), ἐν τῷ ἄκτιστον ὑπάρχειν, μὴ τοῦ φύσει προσκειμένου, ἔστιν ὧν χάριτι ἀκτίστων ὄντων καὶ θεῶν καὶ κατάλληλον ἑαυτοῖς ἐξ ἀνάγκης θεότητα ἔχοντων, καὶ ταῦτα πρὸς τὸν ἀναιροῦντα τὴν χάριν διαλεγόμενος; Ἀλλὰ γὰρ ἄκτιστοι μὲν οὗτοι χάριτι πάντες ὥσπερ καὶ θεοί): questo passo è assente nella *Red. B*.

105 *Red. A*, 10 (NADAL, p. 256, 1/2).

106 *Red. A*, 11-14 (NADAL, p. 256, 3/18).

107 *Red. A*, 13 (NADAL, p. 256, 10/11: Φύσει δὲ ἄκτιστον εἰπὼν τις μόνον τὸν Θεόν, καὶ τὰς αὐτοῦ φυσικὰς ἐνεργείας συμπεριείληφεν ἀπάσας).

entrambe riconducibili allo Pseudo Dionigi e a Massimo il Confessore¹⁰⁸. Rovesciando la prospettiva del rimprovero che, all’inizio della *Red. A*, Palamas rivolge a Barlaam (“considerare creata ogni energia di Dio separata [χωρίς] dall’ousia operante”), si ottiene che, per Palamas, accanto alle energie inferiori rispetto alla superiore ousia di Dio, esistono anche “energie increate separate dall’ousia operante di Dio”. Tale è l’*energia/apotélesma* dell’energia deificante di cui godono i deificati: la divinità increata di costoro non è tale “per natura” (non è della natura umana essere increata), ma “per grazia”; non potendo essere annoverata tra le energie naturali inseparabili dall’essenza operante di Dio (i deificati non partecipano dell’ousia di Dio), l’*energia/apotélesma* di cui godono i deificati è per forza di cose separata dall’ousia operante di Dio (χωρίς τῆς τοῦ Θεοῦ ἐνεργούσης οὐσίας)¹⁰⁹!

108 NADAL, pp. 235-237. Acindino denuncerà l’ammissione palamita di due specie di divinità increata anche nella *Refutatio IV*, 38 (*Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam*, nunc primum editae curante J. NADAL CAÑELLAS, Leuven 1995 [Corpus Christianorum. Series Graeca 31], p. 374, 27/31: ἀκούσας ἐγὼ [evidentemente da parte di Barlaam] περὶ αὐτοῦ [e cioè di Palamas] τηναρχὴν ὡς ἄρα δύο μὲν κηρύττοι θεότητος ἀκτίστους, ὀνομάζοι δὲ τὴν μὲν φύσει, τὴν δὲ χάριτι ἄκτιστον, καὶ τὴν μὲν αὐτὴν τὴν θείαν φύσιν, τὴν δὲ τὴν χάριν αὐτῆς, γράφω μὲν πρὸς αὐτὸν [una lettera non pervenutaci] καὶ ἠπόρουν πῶς ἢ χάρις χάριτι ἄκτιστος, δέχομαι δὲ παρ’αὐτοῦ τὴν ἐπιστολὴν ἐξ ἧς ἐκεῖνά ἐστιν, ἃ νῦν παραγέγραμμαι). La lettera, che Acindino dice qui di aver ricevuto da parte di Palamas, e che Nadal considera perduta (J. S. NADAL, *La résistance d’Akindynos à Grégoire Palamas*, op. cit., p. 163-164), è da identificarsi con la *Red. A*, della quale Acindino riproduce effettivamente (παραγέγραμμαι) un passo (cf. *Red. A*, 1ᾰ-1γ’ [p. 256, 3/11] = *Refutatio IV*, 38 [p. 374, 16/25]).

109 Acindino forse si riferisce a quest’affermazione quando accusa Palamas di affermare “divinità prive di essenza” (θεότητος ἀνουσίους); si veda ad esempio GREG. ACIND., *Λόγος πρὸς τὸν μακαριώτατον πατριάρχην κῆρ Ἰωάννην καὶ τὴν περὶ αὐτὸν Σύνοδον διεζιῶν ὅπως ἢ τοῦ Παλαμᾶ καὶ Βαρλαάμ φιλονεικία τὴν ἀρχὴν συνέστη* (ed. J. S. NADAL, *Gregorio Akindinos*, pp. 258-284) che, come dice il titolo stesso, riguarda il periodo iniziale della polemica tra Palamas e Barlaam: p. 267, 381/383 Ἔστιν ἄρα (secondo Palamas) θεότης

Il testo della *Red. A* è frammentario e di parte. Ciò nonostante, deontologia e rigore scientifico impongono di non scartarlo aprioristicamente. Esso contiene tutte le premesse che possono giustificare le accuse di “diteismo” (θεότης *per essenza* - θεότης *per grazia*) e di “politeismo” (costituito dai vari gradi di partecipazione alla “divinità per grazia” da parte dei deificati) formulate da Barlaam. Nel *De divina operatione*, che contiene la definizione di energia sopra riportata (3.2), Palamas parla della partecipazione alla divinità che rende “dèi” coloro che ne partecipano¹¹⁰; dice che “il dono che inabita in essi è increato”¹¹¹, ma, evidentemente per vie delle critiche formulate da Barlaam e Acindino, egli elimina dal suo discorso ogni menzione a “energie increate separate dall’ousia di Dio” e alla distinzione tra “divinità per natura” e “divinità per grazia”¹¹².

ἄλλη παρὰ τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ συναΐδιος αὐτῆ· ἀεὶ δὲ τὸ ἐνεργεῖν τῶν ἐνεργουμένων ὑπερέχει καὶ τῶν ἀνουσίων ἢ οὐσία; *ibid.*, p. 269, 481/485 οὐδὲ <φρονοῦμεν> (come invece ritiene Palamas) (...) δύο θεότητας ἀκτίστους καὶ ὁπωσοῦν, (...) τὴν μὲν, οὐσίαν, τὴν δέ, ἀνούσιον; *ibid.*, p. 275, 707/711 οὐ δυνάμεθα (...) τὸ φυσικὸν αὐτοῦ <τοῦ Θεοῦ> καὶ οὐσιῶδες εἶδος καὶ φῶς, (...) ὑφειμένον τῆς οὐσίας αὐτοῦ καὶ τῆς φύσεως καὶ ἀνούσιον.

110 PAL., *De div. operat.*, 18 (PS II, p. 110, 15/17: “Ἡρξάντο μὲν οὗτοι πάντες οὐ κατὰ τὴν κτιστὴν φύσιν μόνον ἑαυτῶν, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ ἅγιοι εἶναι καὶ θεοὶ καὶ βασιλεῖς etc.).

111 PAL., *De div. operat.*, 32 (PS II, p. 119, 3/4: Ὅραξ ὅτι τὸ ἐνοικοῦν τοῖς ἁγίοις θεοποιὸν δῶρον ἄκτιστόν ἐστιν;).

112 Un altro passo significativo della (presunta?) revisione da parte di Palamas della dottrina sulla “divinità increata per grazia” si legge in PAL., *La partecipazione divina*, 19 (cf. PS II, pp. 153, 31-154, 7: Κτιστὰ μὲν οὖν τῶν θείων ἐνεργειῶν ἐστὶν ἀποτελέσματα, ἀλλ’ οὐχὶ καὶ ἐνέργειαι, πάνθ’ ὅσα δημιουργικῶ προστάγματι παρήχθη ἐκ μὴ ὄντων. Μονὴν δὲ τοῦ κυρίου κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν μετὰ τοῦ πατρὸς ποιήσαντος ἐν τοῖς ἀξίους [Io. 14, 23], τὰ τοῖς θεοφόροις ἐγγινόμενα οὐ δημιουργικῶ προστάγματι τελεῖται, ἀλλὰ θεοῦ θεία ἐνώσει τε καὶ ἐνοικήσει, θεουργικῆ δυνάμει τε καὶ χάριτι μεταδιδόντος τοῖς συνημμένοις τῶν ἐκ φύσεως αὐτῶ προσόντων. Οὐκ ἄρα τῶν ἀποτελεσμάτων μόνων, ἀλλὰ καὶ αὐτῶν τῶν τοῦ θεοῦ ἐνεργειῶν ἀγγελομιμήτως τε καὶ ἀγγελοπρεπῶς οἱ ἅγιοι μετέχουσιν): qui Palamas di-

L'edizione delle opere di Palamas di cui disponiamo non riesce a fugare i ragionevoli sospetti sulla fondatezza dell'accusa di diteismo formulata da Barlaam. Nell'*Ἀγιορειτικὸς τόμος*¹¹³, testo contemporaneo alle *Red. A-B* della *Lettera III ad Acindino* e strettamente connesso con questa, dopo aver citato un passo di Dionigi ove il dono deificante concesso da Dio a chi si è reso degno è detto “divinità (θεότης)”¹¹⁴; e dopo averne dedotto che “Dio è situato al disopra di questa divinità”, Palamas conclude dicendo: *πολυπλασιασμόν γὰρ ὁ θεὸς οὐ πάσχει, οὐδὲ δύο λέγει τις οὕτω θεότητας* (“Dio, infatti, non subisce moltiplicazione; né così dicendo <*scil.* che Dio è situato al disopra della divinità> uno ammette due divinità”)¹¹⁵. Dall'apparato critico fornito a piè di pagina si apprende che tre dei nove codici collazionati, i più antichi per giunta, tutti del sec. XIV (Διονυσίου 147, Διονυσίου 194 e *Vindob. Jur.* 7), al posto di οὐδὲ δύο λέγει τις οὕτω θεότητας leggono *κἂν δύο λέγη τις οὕτω θεότητας* (“Dio non

stingue gli *apotelésmata* “per creazione” che, compiuti per ordine di Dio, sono altro rispetto alle energie divine, dagli *apotelésmata* che, compiuti nei deificati non per un ordine di Dio ma per l'inabitazione di lui in questi, implicano una partecipazione alle energie. Mancano anche qui sia la distinzione tra i due livelli di divinità increata (φύσει e χάριτι) sia l'ammissione di *energie/apotelésmata* “separate dall'ousia operante di Dio”. Sulla polivalenza semantica del termine “divinità” nel pensiero palamita cf. J. LISON, *L'Esprit répandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas*, Paris 1994, pp. 148-161 (ove, però, non si fa menzione della “divinità” di alcuni degli *apotelésmata* delle energie divine).

113 PAL., *Tomo Agioritico* (PS II, pp. 567-578). Secondo L. CLUCAS, *The Hesychast Controversy in Byzantium in the XIVth Cent.: A Consideration of the basic Evidence*, Michigan 1989, vol. I, p. 24, il *Tomos* in questione è stato redatto nel maggio del 1340.

114 PAL., *Tomo Agioritico* (PS II, p. 569, 3/7: Οὕτω τοίνυν καὶ ἡμεῖς τοῦ μεγάλου Διονυσίου λέγοντος ἀκούοντες ἐν τῇ δευτέρᾳ πρὸς Γάϊον ἐπιστολῇ “τὸ τοῦ θεοῦ θεοποιὸν δῶρον θεότητα καὶ θεαρχίαν καὶ ἀγαθαρχίαν” (Ps. DIONYS. AREOP., *Ep. II*, PG 3, 1068A), καὶ τὸν τὴν χάριν ταύτην τοῖς ἀξίοις παρέχοντα θεὸν ὑπὲρ ταύτην τὴν θεότητα εἶναι πειθόμεθα).

115 PAL., *Tomo agioritico* (PS II, p. 569, 3/8).

subisce moltiplicazione] quandanche uno parlasse di due divinità”). Questa seconda versione verrebbe a confermare l'accusa barlaamiana relativa all'ammissione da parte di Palamas di due divinità increate. L'assenza nello studio introduttivo al *Tomos agioritico* di ogni tentativo teso a ricostruire lo *stemma codicum*¹¹⁶ non garantisce che la lezione genuina palamita sia effettivamente quella adottata nel testo (οὐδέ), trādita da manoscritti risalenti tutti ai secoli XV, XVI e XVII, piuttosto che la lezione κᾶν, la quale, benché presente nei codici risalenti tutti al sec. XIV, è stata relegata nell'apparato critico¹¹⁷.

3.4. Il rapporto esistente in Dio tra “essenza”, “potenze”, “energie” e “effetti increati” delle energie è l'aspetto dottrinale più discusso e discutibile del palamismo. Per poterne dare un'interpretazione, Palamas accolse nelle sue grandi linee una tradizione ricca e molteplice, risalente a molto tempo prima, al *Corpus* di Dionigi Areopagita che, *more Graecorum*, egli considera contemporaneo degli apostoli¹¹⁸.

116 Cf. PS II, pp. 563-565.

117 Nemmeno la *Lettera III ad Acindino* offre un testo criticamente edito. J. MEYENDORFF, *Une lettre inédite*, p. 558 c'informa che, per la restituzione del testo di questa *Lettera* (= *Red. B*), egli ha collazionato due manoscritti (i *Paris. gr.* 1238 e *Coislin.* 99, entrambi del sec. XV) e che “Les catalogues signalent l'existence de la lettre dans d'autres manuscrits, notamment le *Laud. Gr.* N° 87 et certains volumes de l'Athos”; ciò malgrado, nel procedere alla seconda edizione della *Lettera* (PS I, pp. 296-312), egli non solo non elenca questi “altri manoscritti” ma prende in considerazione solo il cod. *Scorial. gr.* y-II-15, anch'esso del sec. XV, le cui varianti appesantiscono l'apparato critico senza aggiungere nessun elemento significativo per la ricostruzione del testo originale palamita.

118 Sulla presenza di Dionigi nelle opere di Palamas e Barlaam cf. J. S. NADAL, *La critique par Akindynos de l'herméneutique patristique de Palamas*, “Istina” 3 (1974), pp. 312-315; A. RIGO, *Il Corpus pseudo-dionisiano negli scritti di Gregorio Palamas (e di Barlaam) del 1336-1341*, in *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris, 21-24 septembre 1994*, édités par Y. DE ANDIA, Paris 1997, pp. 519-534; J. NADAL, *Denys l'Aréopagite dans les traités de Grégoire Akindynos*, in *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, pp. 535-564. L'accostamento a Dionigi da parte di questi

autori non si può esaurire elencando le citazioni dionisiane riscontrabili nelle loro opere. Barlaam vede nella presenza di citazioni di opere platoniche nel *Corpus Dionysiacum* una legittimazione della filosofia “del difuori” nell’ambito teologico, quindi un’approvazione della sua posizione “umanista” criticata da Palamas (A. FYRIGOS, *Barlaam e Petrarca*, “Studi petrarcheschi” 6 (1989), pp. 182-187). Palamas, invece, formula interessanti considerazioni sul contenuto semantico di molti termini chiave dionisiani. Tra di essi spiccano i termini ὑποστάτις αἰτία, ὑποστάτης, ὑφεστηκέναι e simili, attraverso cui, secondo Dionigi, Dio “pone” o “istituisce” i suoi “nomi”. Traducendo questi termini con “causa creatrice”, “creatore” e “creare”, Barlaam considera creati i “nomi” divini (= le “energie divine”). Palamas, invece, rileva (cf. ad es. PAL., *Dialogos di un ortodosso con un barlaamita*, 22-23; PS II, pp. 185-186) che i termini in questione esprimono l’esistenza di una realtà, non anche il modo dell’esistenza della stessa (se cioè essa esiste inquanto creata o inquanto increata): perciò, egli dice, questi termini “si possono attribuire a realtà provenienti da Dio in maniera sia creata sia increata” (PS II, p. 185, 18/19: τὸ ὑφεστηκέναι τὴν ὑπαρξιν δηλοῖ μόνον, ἀλλ’οὐχὶ καὶ τὸν τρόπον τῆς ὑπάρξεως. Ταῦτ’ἄρα καὶ ἐπὶ τῶν κτιστῶς ὄντων καὶ ἐπὶ τῶν ἀκτίστως ἐκ θεοῦ ῥηθεῖη ἄν): ciò permette a Palamas di considerare - recte - increate le energie divine. La maggior parte degli studiosi occidentali traducendo (in maniera univoca) il termine ὑποστάτης con “creatore” (cf. M. NINCI, *L’universo e il non-essere. I. Trascendenza di Dio e molteplicità del reale nel monismo dionisiano*, Roma 1980 (Temi e testi, a cura di E. Massa, 30), pp. 91-110) nega la condizione non creaturale dei nomi divini considerandoli realtà create intermedie tra Dio e il cosmo. Si veda ad es. E. CORSINI, *Il Trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino 1962 (Università di Torino. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, vol. XIII, fasc. 4). p. 140, secondo il quale: “i νοητά [= gli “intelligibili”, i “nomi” divini, le “energie” divine] sono delle realtà create. Il carattere creato degli intelligibili è ribadito da Dionigi a più riprese: Dio è causa creatrice (ὑποστάτις αἰτία), creatore (ὑποστάτης) non soltanto degli esseri tutti, ma anche dei vari attributi-archetipi, per mezzo dei quali egli successivamente produce i singoli esseri e i vari aspetti dell’essere!”. La traduzione che di questi termini propone Corsini non tiene conto dello sviluppo semantico che essi subiscono nel mondo greco e, soprattutto, va contro il dogma della creazione, secondo il quale il cosmo è stato creato direttamente e personalmente da Dio, senza il ricorso (“per mezzo”) da parte di lui a realtà intermedie!

Palamas, però, non evitò di aggiungere in questa tradizione motivi all'otri. Nell'addentrarsi nella caligine divina per fissare la linea di demarcazione che separa le energie di Dio dalla sua essenza, Palamas cadde nella palese contraddizione di considerare afferrabile dal linguaggio umano ciò che di Dio è situato "al disopra di ogni concetto, di ogni discorso, di ogni parola". Da qui una serie di sue affermazioni che non potevano non provocare energiche reazioni. Prospettare l'esistenza di due tipi di divinità increata; suddividere gli *apotelésmata* delle energie divine in creati e increati, e considerare questi ultimi divinità "separate" dall'essenza di Dio: queste espressioni, e altro ancora, implicano una serie di diversificazioni, divisioni e classificazioni all'interno della divinità, che ne intaccano la semplicità e l'ineffabilità. Le accuse di doteismo (e di politeismo) formulate da Barlaam e dagli antipalamiti, e lo scorgere da parte di questi nel sistema palamita di una scala discensionale di divinità *realiter* "superiori" e "inferiori" d'impronta neoplatonica, benché inficcate dalla foga polemica, e perciò non sempre corrispondenti al vero senso delle espressioni (e, forse, dei reali intendimenti) di Palamas, sono comunque comprensibili.

L'indagine sulla reale distinzione in Dio tra essenza ed energie ha distolto l'interesse degli studiosi dalla tematica centrale del concetto "Dio" sostenuto da Palamas. Le espressioni "essenza *di* Dio" e "energie *di* Dio" presuppongono il concetto *Dio* al quale l'essenza e le energie si riconducono. L'insistenza con cui Palamas parla di Dio come "luce" mette in secondo piano il Dio personale, distoglie dal cristocentrismo, conduce all'aniconismo. Né va sottovalutata la marginale attenzione riservata da Palamas ai sacramenti, specie all'eucaristia, e al loro apporto determinante per il raggiungimento della *theosis*.

4. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Esporre la dottrina palamita, specialmente se per linee generali, è un'impresa ardua, e non solo per la peculiarità e la complessità delle molteplici tematiche a essa inerenti. Lo scarso apparato critico che

accompagna l’edizione delle opere di Palamas non evidenzia la storia della tradizione manoscritta dei testi editi né offre le opportune giustificazioni sull’adozione nello specchio della pagina di alcune *lectiones* rispetto a talune altre, forse più autentiche, relegate tra le varianti. L’assenza in PS I-VI di un *Index graecitatis* ostacola lo studio sulla frequenza d’impiego da parte di Palamas di determinati termini “tecnici” (οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια, ἀποτέλεσμα, ἔργον ecc.) e lo sviluppo semantico degli stessi nel contesto della dottrina palamita. Da quanto ci è dato sapere, di Gregorio Palamas, il personaggio indubbiamente più eminente del sec. XIV e dalla produzione letteraria così ricca, non ci è pervenuto nemmeno un codice autografo! La tendenza di considerare come un tutt’uno le tre tematiche intorno alle quali si articola il “palamismo” – filosofica mistica dogmatica – ha finito con lo sminuire l’importanza che ciascuna di esse riveste singolarmente all’interno di esso. Non v’è dubbio che la dottrina della distinzione in Dio tra essenza ed energie appartenga alla tradizione patristica; ma non è stato ancora definito con precisione l’apporto “originale”, che la mente speculativa di Palamas vi ha certamente aggiunto. La preconcepita convinzione secondo cui gli oppositori di Palamas (Barlaam Calabro e Gregorio Acindino *in primis*) siano aprioristicamente inaffidabili ha nuociuto all’individuazione delle rettifiche, che Palamas apportò ai suoi scritti in seguito alle loro sollecitazioni incalzanti: individuare, in base ad un vaglio attento e meticoloso di tutte le testimonianze coeve, le “dottrine non scritte” di Palamas, ossia tutto ciò che, benché da lui effettivamente pronunciato, non si legge negli scritti pervenutici perché da lui corretto o eliminato, è forse il lavoro più urgente.

Comment était évalué Grégoire Palamas et sa doctrine en Occident, et l'influence de cette position d'esprit sur les livres des églises greco-catholiques?

BAÁN István

SOMMAIRE: 1. Introduction: un problème liturgique à résoudre ; 2. Les méthodes appliquées ; 3. Les premières apparitions du palamisme en Occident ; 4. L'analyse scolastique du palamisme; 5. Un incident en Grèce ; 6. La fixation des thèses palamites ; 7. La purification des livres liturgiques parmi les Greco-Catholiques du Royaume de la Hongrie; 8. Considérations conclusives: recherches à continuer

1. Introduction: un problème liturgique à résoudre

Les éditions grecques du *Triodion* faites par Rome en 1738 et en 1879 avaient omis d'y faire figurer la mémoire et l'office de saint Grégoire Palamas (1296-1357), archevêque de Thessalonique,¹ thaumaturge et protecteur de la ville, au second dimanche de Carême. En 1971, la Sacrée Congrégation pour les Églises Orientales était en train d'éditer un *Anthologion* grec en quatre petits volumes. La commission liturgique *ad hoc*, avant d'imprimer le volume II de cet *Anthologion* où figure le Triodion, a voulu prendre l'avis de certains dicastères romains sur la question précise de savoir s'il fallait y établir la fête et l'office de saint Grégoire Palamas. Avant de donner sa réponse, le préfet actuel de la Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Cardinal Franjo Seper a voulu consulter le patriarche melkite d'Antioche, Maximos V

1 Voir R. E. SINKEWICZ, *Gregory Palamas* in C. G. CONTICELLO – V. CONTICELLO (éds.), *La théologie byzantine et sa tradition*, II (XIIIe-XIXe s.), Leuven 2002, pp. 131-182.

Hakim – et probablement d'autres chefs d'Églises – sur l'orthodoxie de la doctrine palamite et sur la possibilité de reconnaître la sainteté de personnages morts en dehors de l'Église catholique (lettre du 3 avril 1971). Le patriarche fit, le 21 avril 1971, une réponse positive (plus tard adoptée par le Saint-Synode dans sa session d'août 1971).² L'office de Palamas était inséré en appendice à l'*Anthologion* publié en 1974. En suivant cet exemple, le directoire liturgique de l'Église Greco-Catholique de la Hongrie a réintroduit en 2012 son office au second dimanche de Carême.

On voit par cette petite histoire (outre la relation d'un livre liturgique de rite *oriental* et de la permission de sa publication dépendante d'une office située en *Occident*, notamment à Rome) le double problème du palamisme en tant que doctrine théologique et en même temps lié à un personnage vénéré en dehors de l'Église catholique romaine. Bien qu'on n'avait guère dissocié de traiter les deux composants du problème assez complexe, surtout à cause des motifs confessionnels (voir émotionnels, et peut-être irrationnels), notre investigation scientifique se bornerait aux racines de l'évaluation négative de la doctrine de Grégoire Palamas en Occident depuis la mort du docteur hésychaste (1357) jusque 1959, année marquée par la publication des ses *Triades* par le Père Jean Meyendorff³ à l'occasion du sixième centenaire de son décès.

2 MGR. PIERRE K. MÉDAWAR, *Note sur la fête de Saint Grégoire Palamas*, „Istina” 1976 (21), pp. 58-59.

3 *Grégoire Palamas, Défense des saints hésychastes*. Introduction, texte critique, traduction et notes par JEAN MEYENDORFF, I-II (Spicilegium Sacrum Lovaniense, Études et documents, fascicule 30), Leuven 1959, 1973².

2. Les méthodes appliquées

En préliminaire on doit réfléchir aux conditions historiques où la doctrine susdite est née et formée.⁴ Les débats pendant des scissions de la politique interne de l'Empire, voire d'une guerre civile avaient donnée naissance à un soupçon que les partenaires avaient été profondément influencés par leurs convictions non-théologiques. La prise de position de l'Église officielle, reflétée par les décisions synodales, n'était pas indépendante de la situation politique actuelle. Les sources historiques dues aux personnages politiques de l'époque (p.e. Jean VI Kantakouzenos,⁵ Niképhoros Grégoras⁶) sont confirmées ou contestées par rapport leur rôle joué dans la guerre civile et les négociations sur l'union des églises. L'apparition des oeuvres de Saint Thomas d'Aquin traduites au grec (pas connues par Palamas) dans les cercles intellectuels byzantines à la même époque avaient donné la possibilité à faire une comparaison entre les deux façons d'interpréter la tradition patristique et d'utiliser les méthodes philosophiques héritées de l'Antiquité. Toutes ces conditions avaient ramassé des préjugés quasi insurmontables pour acquérir une vision juste et équilibrée sur la vraie doctrine de Palamas. Celle-ci était en développement pendant la polémique qui a continué aussi après sa mort. Nous devons distinguer parmi les vues du docteur hésychaste celles de ses successeurs, nommées « palamisme » et parfois confondues avec les thèses originelles de Grégoire.⁷

4 cf. DONALD M. NICOL, *The reluctant emperor. A biography of John Cantacuzene, Byzantine emperor and monk, c. 1295-1383*, Cambridge 1996.

5 Les *Historiae* dont la traduction latine avec les annotations des jésuites JAKOB SPANMÜLLER (ou Jacobus Pontanus, 1542-1626) et JACOB GRETSER (1562-1625), était déjà parues à Ingolstadt en 1603.

6 J.-B. BAUMBACH (ed.), *Historiae Byzantinae scriptores tres*, Genevae 1615 (Coloniae Allobrogum 1615)

7 Sur l'histoire du palamisme dans la théologie grecque pendant la Tourcocratie cf. GEORG PODSKALSKY, *Die Bedeutung des Palamismus als Element der Behar-*

3. Les premières apparitions du palamisme en Occident

Il faut d'abord examiner la date quand l'Église occidentale avait appris à connaître la doctrine de Palamas sur la lumière thaborique et la distinction entre l'essence de Dieu et ses énergies. Ses adversaires acharnés, le premier Barlaam le Calabrais en 1341, puis Démétrios Kydonès et Jean Kyparissiotès en 1369, tous condamnés par le synode de Constantinople, sont arrivés à l'Italie, mais il ne semble pas qu'ils y ont donné connaissance de la doctrine spéciale de Grégoire.⁸ Les débats entre palamites et antipalamites étant en cours sur le terrain byzantin, ce n'était que le problème des fins dernières concernant la vision de l'essence de Dieu avait touché au concile de Ferrare-Florence (1438-39) la transcendance divine absolue formulée par la fameuse distinction palamite. Pendant les discussions où la majorité de la délégation grecque ont adhéré au palamisme, ce point de vue n'a pas été discuté pour ne pas aggraver l'entente sur les quatre points principaux à éclaircir.⁹

Grâce à sa position antifilioquiste, Palamas a été rangé quasi automatiquement parmi ceux qui ont été tenu hérétiques pour l'Église latine. Après l'échec du concile d'union, fait curieux, le docteur hésychaste est devenu avec Photios et Marc Eugènikos un symbole de la lutte contre le *Filioque*, et un étendard de l'orthodoxie grecque. Bien que ses *Traité apodictiques sur la procession du Saint-Esprit* n'étaient publiés qu'en 1627 (Constantinople), et le *Contre Beccos* par Petros

run, in *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatrischen Konfessionen des Westens*. München 1988, pp. 36-46.

8 L'ouvrage principal de Kyparissiotès est *Κατὰ τῆς τῶν Παλαμιτῶν αἰρέσεως βιβλία πέντε οὐ Παλαμιτικά παραβάσεις* (*Cinq livres contre l'hérésie des Palamites* ou *Discours sur les transgressions palamites*) dont le premier et le dernier ont seuls été publiés par COMBEFIS, *Bibliothecae graecorum patrum auctarium novissimum*, II, Paris, 1672, p. 68-105 = MPG 152,663-737). cf. ms. Paris. gr. 1246, ff. 10v.-40.

9 cf. J. GILL, S.J., *The Council of Florence*, Cambridge 1959, pp. 205-206, 267, 285.

Arcoudios en 1630¹⁰ sur la base d'un manuscrit au Vatican,¹¹ *ms. Vat. gr. 1097*, ff. 79v.-86 (s. XIV-XV), Palamas était depuis longtemps dis-crédi-té parmi ses compatriotes, les élèves du Collège Grec à Rome où ses ouvrages étaient à réfuter par ceux déjà en vigueur de la *Ratio studiorum* de 1583, établie par les Jésuites dirigeants ce collège-ci.¹² On pourrait penser qu'à défaut des oeuvres publiées de Grégoire c'était le court *Florilège antipalamite commenté* par Jean Kyparissiotès¹³ qui avait servi pour la base des études. Un peu plus tard, en 1589 on a essayé de rayer l'office de l'archevêque de Thessalonique des éditions liturgiques imprimées à Venise (utilisées aussi par les Grecs unis de l'Italie de Sud). Cette rayure était exigée par le censeur parce que le saint hésychaste avait dévoré la bête féroce italienne, Barlaam le Calabrais (τὸ ἰταλικὸν θηρίον, ὁ Καλαβρὸς Βαρλαάμ).¹⁴

4. L'analyse scolastique du palamisme

La vision négative était continuée par l'oeuvre mentionnée¹⁵ du sa-vant corphyote Petros Arkoudios (Arcudi) (1562/63-1633)¹⁶ qui avait bâti sa très mauvaise opinion sur des sources secondaires (Bessarion et un

10 *Opuscula aurea theologica*, Romae, pp. 4-64 (= MPG 161,243-288)

11 *Vat. gr. 1097*, ff. 79v.-86 (s. XIV-XV).

12 Z. N. ΤΣΙΡΠΑΝΛΗ, *Τὸ Ἑλληνικὸ Κολλέγιο τῆς Ρώμης καί οἱ μαθητές του (1576-1700). Συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς μορφωτικῆς πολιτικῆς τοῦ Βατικανοῦ* (Ἀνάλεκτα Βλατάδων 32), Θεσσαλονίκη 1980, pp. 48. 53.

13 *Vat. gr. 1205* (anno 1566), ff. 120-139.

14 cf. VITTORIO PERI, *L' "incredibile risguardo" e l' "incredibile destrezza". La resistenza di Venezia alle iniziative postridentine della Santa Sede per i Greci dei suoi domini*, in HANS-GEORG BECK, MANOUSSOS MANOUSSACAS, AGOSTINO PERTUSI (a cura di), *Venezia centro di mediazione tra Oriente e Occidente (secoli XV-XVI). Aspetti e problemi*. Firenze, Leo S. Olschki Editore MCMLXXVII, vol. II, p. 617.

15 *Opuscula aurea theologica*, Romae 1630.

16 ΤΣΙΡΠΑΝΛΗ, *Τὸ Ἑλληνικὸ Κολλέγιο*, pp. 266-270.

traité attribué à Démétrios Kydonès). Bien que Arkoudios avait fouillé les manuscrits de la Bibliothèque Apostolique, il n'avait pas utilisé les *Triades* contenues au *Vat. gr. 1711* (copié avant 1368), et il semblait ne pas avoir connu les autres oeuvres polémiques de Palamas, stigmatisée « monstre » par lui.¹⁷ Son compatriote, Leo Allatios (Allacci) (1588-1669)¹⁸ a précisé la genèse de la doctrine de Palamas¹⁹ dont la figure est représentée par les traits trop sombres : lui était un vaurien, arrogant, sans finesse d'esprit, babillard dans ses écrits.²⁰ L'historien uniate utilisait d'une manière unilatérale des sources historiques reflétant les vues des antipalamites : Akindynos²¹, le *Tome des antipalamites* (juillet 1347),²² et l'*Encyclique* du patriarche Jean XIV (Calécas).²³ Il ne citait aucun texte du docteur hésychaste, stigmatisé comme antifilioquiste depuis longtemps aux cercles des Grecs à Rome, mais il avait donné un sommaire abrégé des thèses de Palamas, cotées d'hérésies.²⁴

17 *Opuscula aurea*, praef. 2.

18 ΤΣΙΠΙΑΝΑΗ, *Tò Ἑλληνικὸ Κολλέγιο*, pp. 377-383.

19 *De perpetua Consensione Ecclesiae Occidentalis, atque Orientalis, libri tres*, Coloniae 1648, pp. 802-839.

20 „...hominem nugacissimum et procacissimum, qui semper scriptorum mole et multiloquentia, non argumentorum robore, adversarios opprimere conatur: nullas habet veneres, nullum ingenii acumen: satis illi est, si, quae alii ante ipsum dixerant, lutulentiore calamo percurrat, et chartis illinat: sub pietatis specie, ubique venenum spirat.” *ibid.*, p. 823.

21 *ibid.*, pp. 802-803.

22 *ibid.*, pp. 804-817 d'après le *Barb. gr. 291*, ff. 259v.-270v (=MPG 150,877D-885A).

23 *ibid.*, pp. 817-823.

24 „Palamas itaque Gregorius, ut vides, non proprias haereses tantum, ob quas etiam ab ipsis Graecis, plurimarum Synodorum calculo, damnatus est, fovit et propugnavit; sed Graecorum etiam errores adversus Latinos, scriptis editis, tutatus est. Editae sunt Londini orationes demonstrativae duae, *De processione Spiritus Sancti* contra Latinos, Graece tantum. Scripsit etiam *Refutationes ad Ioannis Vecci epigraphas*, de eodem argumento, editas Graece et Latine, interprete Arcudio, cum responsionibus Bessarionis.” (lib. II, cap. XVI. 5) *ibid.*, p. 823.

Bien qu'étant *scriptor graecus* de la Bibliotheca Apostolica, peut-être par conséquence de la manque des manuscrits des oeuvres dogmatique de Grégoire, Allatios semblait ne pas les avoir connu.²⁵ Il avait tiré ses conclusion sur la doctrine palamite de la lumière thaborique quasi exclusivement des trois sources susmentionnées, en ayant essayé suivre le juste milieu entre Barlaam et Palamas,²⁶ et en ayant approuvé de qualifier pour un polythéiste le docteur hésychaste.²⁷ Ainsi, on

25 „Alia quoque scripsisse non dubito...” *ibid.*

26 „Id (*i.e. l'interdiction de suivre les débats*) cum non assecuti fuissent neque Barlaamus neque Palamas, in varios errores lapsi sunt. Error itaque fuerit, asserere, lumen illud in monte Thaborio non fuisse deitatis illius gloriam, et lumen proprium, lumenque ab essentia divina emanans, quod unum et idem cum essentia divina erat nec aliud, ut asserunt apertissime Patres... Splendor enim ille, et lumen, ipsa Christi deitas beati fuit, quae per miraculum ad illud tempus tecta, ne oculis humanis sua majestate officeret, et die cessante dicto miraculo apparuit, et Apostolorum oculis circumfulsit. Et argumentum, de creato et increato, nihil concludit. Verum enim est, oculis corporeis increatum conspici non posse; at, dum oculi in statu et conditione naturae manent; sed si, diviniore vi corroborati, ad altiora eleventur, nil impedit, corporeis hisce oculis in eminentiorem statum sublevatis, deitatem ipsam, et gloriam deitatis, quae una cum Deo est, videri. Idque expertissima ratione confirmatur. Nam Beata Virgo, quam modo assumptam canit Ecclesia cum corpore ipso, Deum et divinitatem ipsissimis oculis corporeis, sublevatis tamen, et divina vi confirmatis, intuetur. Et, post judicium universale, Beati, resumtis corporibus, corporeis oculis gloriam deitatis deitatemque ipsam conspicient. Sic et die Transfigurationes duplex miraculum cernimus; alterum, cum cessat esse in corpore Christi; alterum, quod Apostolorum oculos ad diviniorem aspectum excitat. De aliis divinis visionibus et splendoribus quid asserendum sit, alibi dicemus.” (lib. II, cap. XVII. 2) *ibid.*, p. 837.

27 „Damnatus est etiam ex alia parte, et jure merito, Palamas, dum lumen illud, et operationem Dei, diversum quid ab ipso Deo, quamvis increatum, constitueret; et, cum illi duo increata, et duae deitates objicerentur, respondebat, id minime obstare; dari enim plurae increata, et plures deitates, imo ἀπειράκις ἀπείρους, quasi diceret, *infinites infinitae*, modo superiores, modo inferiores, et quae oculis conspicerentur; quod plane nugari est, et ad Gentilium ineptias, majori etiam mensura, in tanta veritatis luce, referri. Quare jure etiam ipse,

ne s'étonne pas que le culte de Grégoire au Carême était abominable pour lui.²⁸

En même temps un théologien de Paris, le Père Jésuite, Denis Petau (Dionysius Petaviensis, 1583-1652) a essayé de systématiser la réfutation du palamisme dans le cadre de son livre devenu le manuel scolaire de la théologie dogmatique presque le plus répandu aux deux siècles suivants.²⁹ On peut soupçonner qu'il s'était appuyé sur les oeuvres d'Arkoudios et de Démétrios Kydonès qu'il avait reçu pour une source authentique concernant les vues de Palamas.³⁰ C'est ainsi qu'on voit aussi les problèmes méthodologiques qui ont déterminé l'optique des commentateurs catholiques tellement influencés par la théologie thomiste, infiltrée à la pensée byzantine par l'aide des adversaires du pala-

tanquam Haereticus, et deorum plurimorum cultum introducens, condemnatur." *ibid.*, 838.

- 28 „Et tamen hunc improbissimum hominem, ac si unus et praecipuus ex Sanctis et Doctoribus foret, nonnulli ex Graecis inter Sanctos collocarunt, et, hymnis ac aliis canticis editis, in Ecclesia celebrarunt, et nunc quoque celebrant. Quae in Triodio de illo afferuntur, a Philotheo Patriarcha Constantinopolitano male assuta, alibi examinavimus. Collectio etiam sive Editoris incogitantia factum est, et in Tomo IX Bibliothecae Patrum, in duarum orationum titulo, quarum ipse auctor fuerat, Sanctissimus nuncupetur....Excepta enim Thessalonica, et nonnullis in monte Atho Monasteriis, nullus ex Graecis hoc aevi, jam praedictos dignos tanta commemoratione existimat; imo etiam decretum vetitum est, ne quis in posterum de iis officia in Ecclesia celebret; licet de Palama officium ab illius sectae aliquo per summum nefas in Triodio editum fuerit." *ibid.*, 837.
- 29 DIONYSIUS PETAVIENSIS AURELIANENSIS E SOCIETATE JESU, *Opus de theologicis dogmatibus*, Parisiis, t. I-III. 1644, t. IV-V. 1650.
- 30 Il faut noter que c'était entre 1643 et 1653 qu'était mené une grande expédition chargée par Pierre Séguier (1588–1672, chancelier de la France depuis 1635) de collectionner des manuscrits grecs à Constantinople, au Mont Athos et au Chypre. Cette collection héritée par le grand-son de Séguier, Henri-Charles de Coislin (1664-1732), évêque de Metz, et plus tard appelée « Coislinianus », contenait entre 400 manuscrits tous les oeuvres de Palamas en trois volumes (*Coisl. 98-100* de XV s.). Dans le texte du livre de Denis Petau, écrit au même temps que les manuscrits étaient arrivés à Paris, on n'en trouve pas aucune mention.

misme. La présentation du palamisme par le père Jésuite était liée à sa réfutation de la réponse donnée par le patriarche de Constantinople, Jérémie II (1572-1579, 1580-1584 et 1587-1595) aux théologiens luthériens à Tubingue (1574).³¹

Denis Petau fit remonter, suivant Démétrios Kydonès, l'origine de l'hésychasme au grand mystique, Syméon le Nouveau Théologien (949-1022).³² Insérées dans les catégories scolastiques (*distinctio reipsa*,

31 „12...perspicuum est, putidam, et absonam esse Graeculorum Palamitarum barbariem: qui ab substantia divina distinctam esse reipsa τὴν ἐνέργειαν, et hanc ipsam tamen increatam esse contendunt... Huic eidem errori patrocina-tur et Hieremias Patriarcha in Responsione secunda, quam adversus Tubin-genses Theologastros edidit. In qua rationibus aliquot duo ista probare nititu: energeian Dei ab οὐσία distingui: et minime esse creatam. Sed futilia sunt ar-gumenti, quibus utitur. Ac sciendum est, quod antea dixi, ἐνεργειῶν vocabulo non solas actiones, et efficientias appellari ab antiquis Patribus: sed etiam, quae vulgo nominantur attributa: quatenus scilicet ad rerum creaturarum usum adhibentur: unde et πρόνοιαι, et πρόοδοι interd(u)m vocantur, maxime ab Dionysio: id est providentiae et processiones. quod vis Dei benefica se ad rerum omnium procreationem et procuracionem per quasdam efficientias, commu-nicationesque diffundit. Sed duo hic animadvertenda, discernendaque sunt. Alterum est, naturalis ipsa Dei proprietas et vis agendi, alterum, externa illius actio, et efficientia, quae foras emanat, et profunditur. Horum quod prius est, et creatum non est, et a Deo nihil differt: sed est ipsa Dei substantia. Posterius, non est Deus: sed creatum aliquid, et a Deo productum in tempore. Haec neque sunt obscura: nec explicatione opus habent, si cum hominibus res sit vel mediocri ingenio praeditis. At Graeculi adeo tritae rei inscitia non mediocriter insaniunt, dum ἐνέργειαν esse aliquid in Deo censent reipsa diversum ab ejus ousia, et idipsum non creatum. Ex quo necessario sequitur, tum Deum non esse simplicem; sed compositum ex rebus inter se differentibus: tum aliquid increatum esse, quod non est Deus: atque ita plures esse Deos.” DIONYSIUS PETAVIENSIS AURELIANENSIS E SOCIETATE JESU, *Opus de theologicis dogmatibus auctius in hac novissima editione Libro de Tridentini Concilii Interpretatione, Libris II. Dissertationum Ecclesiasticarum, Diatriba de Potestate Consecrandi, Libris VIII. De Poenitentia Publica. Tomus Primus, in quo de Deo uno, Deique proprietatibus agitur.* Venetiis, MDCCXXI, Apud Aloysium Pavinum, p. 242.

32 „2. Hujus itaque sectae princeps et antesignanus fuit Gregorius Palamas

non ratione sola), et comparées avec les thèses des théologiens occidentaux, déjà attaqués (Gilbert de Poitiers ou Agostino Steuco), les vues de Palamas sont inadmissibles, et tout ceci est une conséquence du schisme parce que les Grecs avaient rompus avec l'Église de Rome en tant que authentique héritière de la pure doctrine catholique.³³ La

monachus, ac Thessalonicensis postea factus episcopus: is qui Joannis Becci Constantinopolitani patriarchae capita duodecim oppugnavit, vicissim ipse a Bessarione Cardinali confutatus. Qui liber Romae ante paucos annos Graece Latineque est editus, cum aliis Graecorum Catholicorum opusculis. Hujus autem erroris origo fuit ista; ut Demetrius Cydonius refert. Haesychnastae quidam monachi daemones, ut apparet, illi praestigiis, mysticum nescio quid usurpabant, affirmantes, se ad certum corporis habitum conformatos mirifica quaedam cernere. Cum enim ad pectus, vel umbilicum caput ac mentum appressissent, et oculos contorsissent, suppresso spiritu mirabilem se lucem intueri, et inexhausta voluptate affici. Stolidi hujus, absurdique commenti patronus insignis fuit Simeon Monasterii cujusdam praefectus, magni inter suos nominis, ac novus propterea dictus Theologus. Post hunc, factionis illius columen, Gregorius, quem dixi, Palamas extitit, primum Monachus, in monte sancto; deinde Thessalonicensis Episcopus qui lumen istud etiam oculis aspectabile verum illud esse lumen dixit, quo Deus induitur, adeoque Deum ipsum." *ibid.*, p. 79

33 „XII. De Graecorum recentionum opinione, qui a Dei substantia reipsa differre putant operationes illius et proprietates; deque sectae hujus antesignano Gregorio Palama...

i. Divinas proprietates, praesertim relativas, ab essentia non ratione sola sed reipsa quoque distingui, et antiquorum aliquot opinio fuit, et recentiorum; e quibus Gilbertum Porretanum fuisse antea demonstravimus.

...commemorandi sunt hoc loco Graeci quidam recentiores, quorum haud sane vulgata mentio est: qui esse quiddam in Deo putarunt reipsa distinctum a Dei substantia, eaque ut inferius, ita minime creatum; sed medii cujusdam inter Deum ac res creatas ordinis; quam Dei ἐνέργειαν sive operationem vocarunt, ab οὐσίᾳ diversam. Hanc illorum opinionem latius explicare plurimum intersit susceptae disputationis, in qua de proprietatum, sive attributorum ab essentia discrimine, ac Dei simplicitate agitur. Nam multa continet, quae ad veterum Patrum illustrandas sententias non parum conferunt; quorum illi testimoniis abutuntur. Simul hoc omnes intelligent; quantis ista natio, quamque

simplicité de Dieu comprise selon le thomisme suivant les pas d'Aristote exclue aucune différence réelle entre l'essence et les énergies.³⁴ Il s'appuie aux citations des Pères de l'Eglise, utilisées aussi par les anti-palamites. Ainsi Petau présume que l'énergie divine, bien qu'incrée, est une chose étrangère au Dieu, une réalité éternelle extérieure de Dieu, et son identification avec la lumière thaborique mène à l'hérésie des Manichéens qui avaient confessé deux principes éternels.³⁵

densis tenebris obcaecata et ad quae opinionum potentia dilapsa sit, ex quo Romanae ab Ecclesiae societate discessit." *ibid.*, pp. 78-79.

34 „V. XI. Utrum in Deo ἐνέργεια, id est actio, vel operatio distinguatur ad ejus οὐσία. Ostenditur ex Veterum sententia nullum interesse discrimen, quia nulla est in Deo motio, nulla potentia. R. Mosis Majemonidae sententia etiam in creaturis spiritalibus nihil esse potentiae, refellitur. De vocabulo entelecheias. Rursum de Dei simplicitate, quae efficit, ut ἐνέργεια idem sit cum substantia. Gregorii Nysseni locus illustratur: nem non Basilii. Gentiles Philosophi ἐνέργειαν a Deo non differre sentiunt. Graecorum recentium opinio de hac refalsa confutatur: praesertim Hieremiae Patriarchae. Theodori Abucarae locus expenditur.

1. Inquisitionis vero status hic est, an ἐνέργεια ista reipsa sit diversum aliquid a Dei substantia, quod hiuc accedat, eamque perficiat: quod de interiori, et ea, quae in agente residet, non extra causam manat, perspicuum est intelligi. Sed ne quis hanc ipsam a nobis antea primo in libro pertractatam quaestionem existimet; cum adversus Graeculos quosdam novos, qui Palamitae dicuntur, disputationem instituimus, a quibus ἐνέργεια divinae reipsa separantur ab Dei substantia: sciat illic differendi aliam fuisse, quam quae modo suscipitur. Etenim Graeci isti ἐνέργειαν non solam *actionem* interpretantur, sed etiam proprietates omnes, et *attributa*, ac quidquid in Deo ab ipsius natura, et substantia velut distinctum intelligimus. Itaque cum de divinis proprietatibus univarse considerandum illic esset, merito de toto hoc genere τῶν ἐνεργειῶν verba fecimus. Nunc de iis, quae proprie vocantur ἐνέργεια, dicere aggredimur: quae ex oratione multo illi magis refellentur stolidae opinionis architecti. Proponit hanc quaestionem Chrysostomus Homilia quinta in epistolam ad Colossenses: sed eam non dissolvit." *ibid.*, p. 239.

35 „III. V. 2. An praeter Deum res aliqua fuerit ab aeterno. Graecorum palamitarum et Eugubini notatus error: qui lucem nescio quam coaeternam Deo statuunt. Hanc opinionem ad Manichaeorum haeresim pertinere. Quid Plato de

5. Un incident en Grèce

Armés avec ces informations et convictions, deux pères Jésuites versés dans la théologie grecque François Richard et François Rossiers avaient déclenché un pourparler non prévu entre Grecs et Latins à Santorin, pendant les années 1649-1652.³⁶ Le point principal de la discussion consistait à savoir si Grégoire Palamas était à considérer comme un saint ou comme un hérétique. Les Jésuites, personnages hyper-actifs, ennemis de la mystique quiétiste qui consistait à tenter de voir la lumière suite à des longues méditations simplistes, ne pouvaient pas accepter l'esprit anti-intellectuel et extrêmement contemplatif des moines grecs. Ils considéraient avec raison Palamas comme le symbole de ce qu'ils voulaient combattre. En proclamant que Grégoire n'était pas un saint, mais un hérétique, les Jésuites s'attaquèrent directement à l'influence

mundi aeternitate ac creatione senserit. Basilium minime suffragari lucis illius aeternitati: cujus locus illustratur...

(Graeculi...quorum antesignanus fuit Gregorius Palamas) enim lumen quoddam aspectabile esse praedicant a Deo diversum, eique coaeternum, et minime creatum, quod ex illius majestate, veluti radiorum e Sole splendor, emicat. Hanc esse Dei gloriam illam, regnum illud, quod Scripturae, sanctorumque Patrum libri frequenti sermone celebrant.

3. Quid autem fingi potest obstutius? quid indignius homine non Theologo dicam, sed vel Christiano, quam et reipsa coaeternum aliquid Deo ponere, quod non sit Deus; et hoc corporeum, et aspectabile cujusmodi lux illa fuit, quam aut in monte Apostoli, aut Moses in rubo conspexisse dicuntur? Sane Manichaeorum gerris, ac nugis simillima est ill Steuchi, et Palamitarum opinio." *ibid.*, pp. 145-146.

36 cf. B. J. SLOT, *Archipelagus turbatus. Les Cyclades entre colonisation latine et occupation ottomane c 1500-1718*. Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul 1982, pp. 181-182. Les troubles qui survinrent nous sont rapportés par deux groupes de documents qui donnent des versions contraires: ceux qui donnent l'opinion des Jésuites et de leurs partisans et ceux qui proviennent de leurs adversaires au sein du groupe latin, notamment les Capucins. Ces derniers regrettaient amèrement le refroidissement des relations entre Grecs et Latins par les troubles.

des moines de l'Athos qui au cours de leurs voyages de quête en toute la Grèce se mirent à combattre l'influence des missionnaires occidentaux.

Tout commença en 1649 par un différend entre le *kapetanios* de Santorin, le Grec Matthaïos Lagkadhas et François Richard. Ce dernier, supérieur des Jésuites de l'île prétendait que pendant les années précédentes, plusieurs erreurs s'étaient glissées dans les écrits théologiques (liturgiques) de l'église grecque. Le dernier produisit un calendrier de fêtes ecclésiastiques où figuraient parmi les saints deux personnages qu'il considérait être hérétiques: Palamas et Markos Eugenikos. Lagkadhas devient furieux lorsque Richard prétendit que Palamas était un hérétique. Dans l'île chacun choisit son camp. La querelle de Santorin culmina lorsque les Grecs allèrent célébrer l'office de Palamas dans une église commune aux deux rites. Le Jésuite monta en chaire dès que les Grecs eurent fini de chanter et prononça un sermon de rare violence. Il termina son sermon en appelant le feu du ciel sur tous les hérétiques, et voilà, tout à coup une éruption volcanique particulièrement violente déferla sur l'île, faisant beaucoup de victimes et d'immenses dégâts. Chacun des deux partis y vit la confirmation de son opinion: des prêtres des deux rites avaient succombé dans le désastre. La querelle se poursuivit pendant quelques années, et s'étaient étendues à l'île de Naxos. En 1653, y débarqua François Rossiers S.J. qui avait publié quelques traités théologiques en grec. Des bagarres ne tardèrent pas à se produire et les Grecs excommunièrent solennellement Rossiers dans leur cathédrale, tandis que la jeunesse grecque attaquait la maison des Jésuites à coups de pierres. L'archevêque latin se rangea immédiatement du côté des Jésuites, mais les Capucins, vivant en bonne amitié avec l'archevêque grec et son clergé, n'étaient point du tout disposés à mettre en danger cette situation profitable. Aussi proclamèrent-ils que Palamas n'était point hérétique. En fait, cette opinion se fondait moins sur la théologie que sur l'aversion déclarée que les Capucins ressentaient envers leurs rivaux. La querelle « palamiste » de Naxos dégénéra rapidement en une querelle entre Jésuites et Capucins au sein même de la communauté latine.

6. La fixation des thèses palamites

En 1718 Michel Le Quien OSB (1661-1773) systématise le „palamisme”, et énumère les quatre points qu’il taxait pour hérétiques:³⁷ la lumière thaborique qui habite Dieu est éternelle, incréée, appelée énergie; la substance et l’opération divines sont réellement différentes; aucune créature ne peut participer à la substance divine qu’ à l’opération de Dieu; l’eucharistie n’est pas le corps et le sang du Seigneur, mais seulement son type et figure.³⁸ Ce n’était pas étonnant que cette époque-là quand les tentatives missionnaires des Catholiques au Proche Orient s’étaient intensifiées, le Synode de Constantinople tenu contre les Latins au février 1727 avait inséré les thèses palamites parmi les formules à tenir par les Orthodoxes.³⁹ Le texte n’était pas référé au

37 „2. Gregorii itaque Palamae errores isti fuerunt:

1. Deum lucem, quam generali nomine ἐνέργειαν sive *operationem* vocavat, inhabitare, aeternam, increatam, quae Deus ipse non sit, quaeque trium Christi discipulorum in eius Transfiguratione claruerit.

2. Divinam proinde substantiam et eius operationem quamlibet interna et immanens sit, inter se reipsa distingui, valdeque discrepare.

3. Fieri non posse ut ulla creatura divinae substantiae particeps aut consors fiat, sed eius dumtaxat operationis, quae sola proprie θεότης *Deitas* dicenda sit. Quocirca addebat consumtum iri humanitatem, si in divinae substantiae consortium veniat.

4. Demum in Eucharistia non corpus et sanguinem Domini admittebat, sed ceu typus et figura dumtaxat esset.” *Panoplia contra schisma Graecorum, qua Romana et occidentalis ecclesia defenditur, adversus criminationes Nectarii nuperi Patriarchae Hierosolymitani, quas congressit in libro περι ἀρχῆς τοῦ πάπα, de primatu papae*. Ponticencis, Paris 1718, p. 382.

38 Le quatrième point chargé était jusqu’alors inconnu en relation de la personne de Palamas. Il pouvait être débattu avec le patriarche Nektarios.

39 „8. Ὁ γδοον, περι δὲ τῆς τῶν ἁγίων ἀπολαύσεως τοῦτο πιστεύειν χρή, ὅτι τὴν δεύτεραν τοῦ κυρίου παρουσίαν εἰς τελείαν καὶ πληρεστάτην δόξαν τε καὶ μακαριότητα οἱ ἅγιοι περιμένουσιν ἐν τῇ μετὰ σώματος ἀνάστασει, νῦν δὲ ἄνευ σώματος μέχρι τῆς παγκοσμίου ἐκείνης ἀνταποδόσεως ἀπολαύουσιν ἐν μέρει τῆς μακαριότητος· οὐ γὰρ ἦττον θεωρεῖ τανῦν Παῦλος ἐν οὐρανῶ

docteur hésychaste dont la doctrine était devenue une part constitutive de la foi de l'Église d'Orient.

7. La purification des livres liturgiques parmi les Greco-Catholiques du Royaume de la Hongrie

Au Royaume de la Hongrie, il n'y avait aucune querelle par rapport du palamisme. Le problème est mentionné pour la première fois dans une lettre écrite en 1702 au Cardinal Kollonich par le professeur du droit de canon à l'Université de Padoue, Nicolaus Comnenus Papadopoli (Papadopulli) (1651-1740).⁴⁰ Bien que le catalogue des erreurs

μετὰ πνεύματος ἢ ὅτε μετὰ σώματος παρ' ἡμῖν ἐνδημῶν ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον ἢ ὅτε Μαῦσῆς καὶ Ἡλίας μετὰ τῶν ἀποστόλων ἐν Θαβωρίῳ τοῦ ἄκτίστου καὶ θειοτάτου κατετρύφωσαν φωτός· ὥστε θαρρούντως ἂν μετὰ τοῦ ἀποστόλου καὶ πάντες οἱ κατ' ἐκεῖνον γενομένοι ἐρασταὶ τοῦ Χριστοῦ προσφωνοῖεν Ἐπιθυμῶ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι.

9. Ἐννατον, τὸ θειότατον φῶς τῆς ἐν τῷ Θαβωρίῳ ὄρει μεταμορφώσεως τοῦ σωτήρος ἡμῶν Χριστοῦ καὶ θεοῦ ὁμολογεῖν ὀφείλουσι μὴ κτίσμα εἶναι, ἀλλ' οὐδὲ οὐσίαν ἀπλῶς τοῦ θεοῦ - οὐδεὶς γὰρ πώποτε θεοῦ φύσιν καὶ οὐσίαν εἶδεν ἢ ἐξηγόρευσεν, - ἀλλ' ἄκτιστον καὶ φυσικὴν ἔλλαμψιν καὶ ἐνέργειαν δι' αὐτῆς προϊοῦσαν τῆς θείας οὐσίας, οὐχ ὅλην δὲ αὐτοῦ τὴν θεϊκὴν δόξαν τοῦ θεανθρώπου ἀναδείξαντος, ἀλλὰ καθ' ὅσον ἠδύναντο ἰδεῖν οἱ μαθηταί, ὧν καὶ φειδόμενος οὐκ ἔδειξεν αὐτοῖς ὁ σωτὴρ τῆς ἀθεάτου βασιλείας τὴν τελείαν θεϊκὴν αὐτοῦ δόξαν, ὅπως μὴ σὺν τῇ ὀράσει καὶ τὸ ζῆν ἀπολέσωσι.

10. Δέκατον, τὴν κοινὴν χάριν πατρὸς, υἱοῦ καὶ πνεύματος καὶ τὸ φῶς τοῦ μέλλοντος αἰῶνος, καθ' ὃ καὶ οἱ δίκαιοι ἐκλάμπουσιν ὡς ὁ ἥλιος, ὡς καὶ ὁ Χριστὸς προὑπέδειξεν ἐπ' ὄρους λάμπας, καὶ ἀπλῶς πᾶσαν δύναμιν καὶ ἐνέργειαν τῆς τρισυποστάτου θεότητος καὶ πᾶν τὸ διαφέρον ὅπως οὖν τῆς θείας φύσεως ἄκτιστα εἶναι ὁμολογεῖν, ἅτε μηδενὸς ὄντος προσφάτου τῶν τῷ θεῷ προσόντων φυσικῶς." *MANSI Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, tom. 37, pp. 901-2.

40 „Libri vero ecclesiastici Graecorum venduntur Venetiis, sunt autem multi: *Menea, Octoechus, Liturgiae, Triodion, Paraclitice, Pentecostarium, Horologium*, et alii... multa etiam in iisdem libris adnotabo, quae erunt expungenda, quia in fide non sana, ut feci in illis, quibus utitur Collegium graecum Romae. Edi-

des Grecs dans l'oeuvre intitulée "Antirrheticus" publié en 1634 par Jacques Sirmond S. I. (1559-1651) et adapté pour les missionnaires jésuites en Hongrie et Transylvanie contient deux points concernant le palamisme,⁴¹ on n'y trouve aucune trace d'une controverse sur les thèse palamites.

Au pays slaves on voit que l'union avec Rome avait posé plus le problème de la vénération de certains saints orthodoxes que celui des doctrines spéciales liées à leurs personnes. Il est vraisemblable que les Ruthènes, lors de l'union de Brest (1589), ont répudié en bloc tout ce qui venait de Moscou où, précisément, une cinquantaine d'années auparavant (1547) avait été dressée la première liste officielle de saints russes. Mais les mêmes Ruthènes, après l'union de Brest, se sont servi pendant un siècle des livres liturgiques orthodoxes, parce qu'ils n'en avaient pas d'autres. Quand, en 1692, ils ont édité eux-mêmes un Liturgicon, ils ont bien supprimé les saints russes qui avaient vécu après le XIe siècle. Il semble pourtant qu'on ait gardé un certain nombre de saints orthodoxes puisque nous voyons le synode ruthène de Zamość, en 1720, après avoir invité les Ordinaires à veiller à l'authenticité des reliques saintes, interdire dorénavant le culte de Grégoire Palamas.⁴² En 1727, la typographie de Léopole (Lemberg, Lviv, Ukraine) avait préparé la liste des erreurs à corriger dans les livres liturgiques im-

tum est etiam in Valachia nuperrime Breviarium Graecorum pulcherrimum et sanissimum, si expungantur Vesperae quaedam de Gregorio Palama, quas si volet adnotabo." in NICOLAUS NILLES S.J., *Symbolae ad illustrandam historiae Ecclesiae Orientalis in terris Coronae S. Stephani*. Oeniponte 1885, p. 26.

41 „7. Faciunt Officium et dicunt Missam Gregorii de Palamas, dicentes eum esse magnae sanctitatis virum. 8. Affirmant gloriam, qua Christus in monte Thabor resplenduit, esse incretam.” *ibid.*, pp. 116-119.

42 „Georgium [*sic!*] Palamam non solum uti sanctum coli aut festo die celebrari, verum etiam eum in nostra Ecclesia nominari deinceps prohibet Sancta Synodus sub poenis contra schismaticos praescriptis. (tit. XVII, Mansi, XXXV, col. 1534)”, cité par YVES M.-J. CONGAR, *A propos des saints canonisés dans les Églises orthodoxes*. „Revue des Sciences Religieuses” 22 (1948), p. 250.

primés pour les uniates, et elle avait surveillé à la purification du Synodikon de l'Orthodoxie, ayant rayé les parts introduites après 1054 (contre Jean Italos, Barlaam et Akindynos).⁴³ C'était Allatios qui était l'autorité principale à suivre pour les censeurs dans leurs travaux.⁴⁴

Les décisions du synode de Zamość n'étaient pas concernées par les diocèses du Royaume de la Hongrie parce qu'ils n'étaient pas appartenus sous la juridiction du métropole de Lemberg. Les paroisses de rite byzantin en Hongrie utilisaient pendant les siècles des livres liturgiques en slavon, imprimés en Galicie ou en Moldavie. Bien que le diocèse de Munkács, érigé de façon canonique seulement en 1771, avait beaucoup de problèmes pratiques à résoudre, la cour de Vienne a forcé la purification des livres orthodoxes en ayant tenté d'ériger une typographie pour les Greco-Catholiques. Les trois évêques unis du Royaume de la Hongrie (Basile Bozsicskovics de Svidnic, Grigoriu Maior de Fogaras et András Bacsinszky de Munkács), avaient tenu une réunion (le soi-disant synode) à Vienne en 1773 qui envisageait la correction des livres liturgiques à imprimer pour les Greco-Catholiques en slavon ecclésiastique et en roumain.⁴⁵ L'évêque bien cultivé, András Bacsinszky (1773-1809) était parfaitement préparé à cet oeuvre.⁴⁶ Sa bibliothèque comprenait des vastes tomes indispensables comme ceux d'Allatios, de Denis Petau ainsi que des autres spécialistes de l'histoire de l'Eglise d'Orient.⁴⁷ Il avait fait ses études (1742-1758) au lycée

43 „Revisio librorum ecclesiasticorum Typographiae Leopoliensis nationis Ruthenae...Leopoli, 13. X. 1727.” in *Litterae Episcoporum Historiam Ucrainam Illustrantes (1600-1900)*. Vol. V: 1711-1740. Paravit, adnotavit editionemque curavit P. ATHANASIVS G. WELYKYJ OSBM. Romae 1981, no. 121. pp. 296-299.

44 *ibid.*, p. 299.

45 MICHAEL LACKO S.J., *Synodus episcoporum ritus byzantini catholicorum ex Antiqua Hungaria Vindobonae a. 1773 celebrata*. (OCA 199) Roma 1975. cf. les prises de position de Bozsicskovics concernant Palamas: pp. 176, 183-184.

46 cf. les prises de position de Bacsinszky, in LACKO, *Synodus episcoporum*, pp. 236-248.

47 Liste des livres de la bibliothèque de Bacsinszky, in. *Derzhavnyj Arhiv Zakar-*

à Ungvár (Užhorod, Ukraine), puis à l'Université de Nagyszombat (Trnava, Slovaquie), tous les deux dirigé par la Compagnie de Jésus.⁴⁸ Malgré des grands efforts des hiérarques, la publication des livres envisagés n'a pas été réalisée.

patskoy Oblasti (=DAZO, Archives d'État de la Région Transcarpathique, Beregovo, Ukraine) Fond 151. opis 25. Nr. 151.:

„no. 20. Dionysii Petavii Dogmata Theologica Venetiis 1757 vol. 3. tom. 6

no. 168. Petrus Arcudius Utrum detur Purgatorium. Romae 1717. vol. 1. tom. 1

no. 169. Leonis Allatii Graecia orthodoxa. Roma 1759. vol. 2. tom. 2

no. 170. Leonis Allatii Diatribu de Scriptis Simeonum. Parisiis 1664. vol. 1. tom. 1

no. 171. Leonis Allatii De perpetua Consensione Ecclesiae Occidentalis, atque Orientalis, Coloniae 1668, vol. 1. tom. 1

no. 172. Aloysii Cyprii Consensus Graecorum ac Latinorum Patrum de Processione Spiritus Sancti ex Filio. Romae 1716. vol. 1. tom. 1

no. 181. Theocleti Polyides Sacra Tuba Fidei Orthodoxae Graecanae Orientalis. 1736 (Stockholm)

no. 187. Leonis Alatii De Mensura Temporum Antiquorum. Coloniae Agrippinae 1645. vol. 1. tom. 1.

no. 190. Leonis Alatii De Purgatorio. Romae 1655. vol. 1

no. 192. Leonis Allatii. Apes Urbana. Romae 1633. vol. 1.

no. 193. Leonis Allatii De Statu et Interstitiis in Collatione Ordinum. Romae 1638. vol. 1. tom. 1

no. 194. Leonis Allatii De Octava Synodo Photiana. Romae 1662. vol. 1. tom. 1

no. 229. Manuelis Nau Concordia Ecclesiae Romanae Graecorum. Parisiis 1680

no. 232. Genadi Scholari Patriarchae Constantinopolitani ...in Florentina Synodo Concordantia. Romae 1657

no. 234. Controversia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis Graeciae 1702.”

48 cf. VÉGHSEŐ TAMÁS, „Bacsinszky András püspöki tanulmányai Ungvárott és Nagyszombatban [Les études de l'évêque András Bacsinszky à Ungvár et à Nagyszombat]”, in ID. (ed.) *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai. Nyíregyháza, 2009. november 12-14.* [Colloque scientifique à l'occasion du 200^{ème} anniversaire de la mort de l'évêque de Mukačevo András Bacsinszky, Nyíregyháza, du 12-14 novembre 2009] Nyíregyháza 2014, pp. 29-37.

C'était au début du 19^{ème} siècle que la traduction des textes de la liturgie byzantine à l'hongrois s'est commencée. Malgré l'intention de purification, les *Anthologia* traduits en hongrois ont gardé jusqu'au 1913 le tropaire de Saint Grégoire Palamas au second dimanche de Carême,⁴⁹ et la prohibition de son commémoration n'entraîna en vigueur qu'en 1938, se réclamant du synode de Zamość.⁵⁰

8. Considérations conclusives: recherches à continuer

La réintégration de l'office de Grégoire Palamas aux livres des Catholiques de rite byzantin n'ont pas mis terme au débat sur la théologie du docteur hésychaste en Occident. Bien que l'an 1959 marque un tournant dans l'évaluation de Palamas, caractérisée jusqu'alors

49 „Nagyböjt II. vasárnapja. Sz. Gergely thesszalónikai főpüspök emléke. Tropár. 8. hang: Az igaz hitnek világitója, az egyháznak erőssége és tanítója, a szerzetes rendnek ékessége, a hittudósok legyőzhetetlen bajnoka, csodatevő szent Gergely, Thesszalónika dicsősége, a kegyelem hirdetője, könyörögj mindenkor a mi lelkeink üdvösségeért.” [Deuxième dimanche de Carême. Mémoire du Saint Grégoire, archevêque de Thessalonique. Tropaire en ton 8: Luminaire de l'orthodoxie et docteur de l'Eglise dont tu fus le ferme appui, ornement des saints moines et rempart invincible des théologiens, saint Grégoire thaumaturge, gloire de Thessalonique, et de la grâce le héraut, intercède auprès de Dieu pour le salut de nos âmes !] in *Görögszertartású általános egyházi énekkönyv a hozzávaló imákkal a görög-katolikus hívek lelki hasznára*. [Livre de prières de rite grec, utile aux fidèles greco-catholiques] (Imprimatur: Firczák Gyula munkácsi püspök, 971/1893) ford. [trad. par] Danilovics János. Budapest, 1907. Kilencedik kiadás. [9ème édition], p. 188.

50 „Palamita Gergely officiumát, kinek tropárja régi kiadású magyar könyveinkbe is becsúszott, nem szabad végezni. Nevét templomainkban említeni sem szabad. (Nilles Cal. T. I. p. 238. not.)” [Il est défendu de célébrer l'office de Grégoire Palamite dont le tropaire est glissé dans nos livres hongrois d'édition ancienne. Voire il n'est pas permis de mentionner son nom.] in *Dicsérvétek az Úr nevét! Görögszertartású katolikus ima- és énekeskönyv*. [Glorifiez le nom du Seigneur! Livre de prières catholique de rite grec] Miskolc 1938, p. 666.

par l'exposé d'ensemble rebutante par le Père Martin Jugie (1932),⁵¹ mais les opinions restaient partagées.⁵² On a publié la plupart de ses oeuvres,⁵³ bien que pas tout à fait d'édition critique,⁵⁴ ainsi que plusieurs écrits fondamentaux des adversaires de Grégoire. (Les plus importants sont Barlaam par Antonis Fyrigos,⁵⁵ Akindynos par Juan Nadal Cañellas⁵⁶ et A. Constantinides Hero,⁵⁷ Niképhoros Grégoras par Hans-Veidt Beyer⁵⁸).⁵⁹ Ainsi les discussions pouvaient s'appuyer sur

- 51 *Palamas Grégoire, théologien grec du XIVe siècle, archevêque de Thessalonique (1296 – 14 novembre 1359)*, in DThC XI,2 (1932), cols. 1735-1776.
- 52 NORMAN RUSSELL, *The Reception of Palamas in the West Today*. “Θεολογία Ἐπιστημονικὸν Περιοδικὸν Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος” (ἔν Ἀθήναις) 83,3 (2012), pp. 7-22.
- 53 *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Τόμοι Α'-Ε'. Ἐκδίδονται ἐπιμελεῖα Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη 1962-1992.
- 54 Antonis Fyrigos a reporté à juste titre l'attention vers le fait que Palamas avait rectifié ses écrits aux sollicitations de ses adversaires ainsi que nous n'avons aucun manuscrit autographe de lui, et il y a des „doctrines non écrites” de Grégoire, c'est-à-dire des témoignages contemporaines sans lesquels on ne peut pas se faire une opinion bien fondée sur ses vues. cf. supra *Gregorio Palamas e il „palamismo”*, ETJ 2/1 (2015), p. 49.
- 55 *Barlaam Calabro. Opere contro i Latini*. Introduzione, storia dei testi, edizione critica, traduzione e indici a cura di A. FYRIGOS. I-II (Studi e testi No. 347-348), Città del Vaticano : Biblioteca Apostolica Vaticana 1998. Id. *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam)*, Medioevo No 11, Roma: Antonianum 2005.
- 56 *Gregorii Acindyni refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam*, nunc primum editae curante J. NADAL CAÑELLAS (Corpus Christianorum, Series Graeca No 31), Turnhout: Brepols 1995.
- 57 *Letters of Gregory Akindynos*. Greek Text and English Translation by A. CONSTANTINIDES HERO. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae No 21, Series Washingtonensis, Dumbarton Oaks Texts 7), Washington 1983.
- 58 *Nikephoros Gregoras, Antirrhethika I*. Einleitung, Textausgabe, Übersetzung und Anmerkungen von H.-V. BEYER (Wiener byzantinische Studien No 12, Österreichische Akademie der Wissenschaften), Wien 1976.
- 59 Voir une vaste bibliographie (avec 2146 titres) sur toute la problématique de

les sources premières, le climat est changé, et devenu de plus en plus positif, dû à la fois aux publications et aussi à l'évolution théologique post-conciliaire.⁶⁰ On analyse la doctrine de Palamas en relation avec ses continuateurs,⁶¹ et essaye d'élaborer une vision plus équilibrée sur ses vues.

Palamas et du palamisme: MIKONJA KNEŽEVIĆ, *Gregory Palamas (1296-1357): Bibliography*. (Bibliographia serbica theologica – BST 7) University of Belgrad, Faculty of Orthodox Theology, Institute for Theological Research, Belgrad 2012.

60 D. STIERNON, *Bulletin sur le palamisme*, „Revue des études byzantines” 30 (1972), pp. 231-341.

61 J. A. DEMETRACOPOULOS, *Palamas Transformed. Palamite interpretations of the Distinction between God's « Essence » and « Energies » in Late Byzantium*. in *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204-1500*. Ed. by M. HINTERBERGER, CHR. SCHABEL (Bibliotheca No. 11), Leuven, Paris, Walpole, MA : Peeters 2011, pp. 263-372.

Female Splendor: the Role of Twelve Women Saints in the Apse of the Euphrasian Basilica of Poreč (Parentium)

Annewies VAN DEN HOEK

Some years ago the former president of the United States, Jimmy Carter (1977-1981), publicly broke ties with his church, the Southern Baptist Convention, of which he had been a member for six decades. As is well known, Carter was awarded the Nobel Prize long after his presidency for his work in finding peaceful solutions to international conflicts, for advancing democracy and human rights, and for promoting economic and social development in troubled parts of the world. The reason for severing ties with his church came as a surprise; it had to do with the stance of church authorities toward women. Carter's charge was that some of the church leaders would select verses from the Holy Scriptures to justify male supremacy and female subjugation. He felt that the reasoning of male church leaders had more to do with maintaining their influence than with sound religious beliefs. Carter stated that "the justification of discrimination against women and girls on grounds of religion or tradition, as if it were prescribed by a higher authority, was unacceptable." In his opinion, the same biblical arguments had been made to support slavery and oppressive regimes. He continued by saying that male church leaders twisted and distorted the holy scriptures to perpetuate their

ascendant position within the religious hierarchy and that “in the same scriptures women were revered as pre-eminent leaders. During the years of the early Christian church women served as deacons, priests, bishops, apostles, teachers and prophets.”¹

A statement like this is undoubtedly inspired by the work of feminist theologians over the last fifty years, work that has made its way into mainstream Christianity and church communities. In reconstructing the history of early Christianity, feminist scholarship tried to read biblical and other early Christian texts in a less conventional way – “against the grain” as some defined it.² This means that the textual message should be viewed more in terms of rhetorical discourse and less as “historical reality” – or, I would add, historical reality taken at face value. No one studying ancient texts would ever claim that those texts should be read as factual historical documents, though they might reflect history.³

From this less-conventional perspective feminist scholars tried to trace out and confirm the legitimacy of the role of women in the ministry in early Christian communities and bring to the surface the position of marginalized people in general. Thus the inner circle of women around Jesus received special attention. In addition to the mother of Jesus, the canonical gospels and even more prominently the non-canonical gospels identified a number of women followers with whom Jesus may have had more or less close relationships. Another group of women appear around the apostle Paul – his letters, the book of Acts, and again some apocryphal acts show that various women

1 Jimmy Carter, <http://www.smh.com.au/federal-politics/losing-my-religion-for-equality-20090714-dkov.html>

2 See for example, Elisabeth Schüssler Fiorenza, *The Sprunt Lectures 2015 “Liberating Scripture – Reading Against the Grain.”* Lectures at the Union Presbyterian Seminary, May 4-6, 2015, Richmond, Virginia.

3 As expressed by James Romm, *Dying Every Day. Seneca at the Court of Nero*, New York: Vintage Books, 2014, XVIII.

played significant roles in his missionary activities. Moreover, these women were also portrayed as functionaries in the emerging house churches, comparable to their Jewish contemporaries, who could be leaders in their religious communities.⁴ Feminist scholars argued that this initial prominence of women in the earliest Christian communities was gradually overtaken by male dominance in a more centralized and authoritarian church structure, especially after the edict of Constantine.

Be this as it may, one genre of early Christian writings shows a particular predisposition toward an egalitarian presentation of women; these are texts and documents connected with martyrdom. As I have argued elsewhere, in literary texts such as those of Clement of Alexandria, traditional gender roles seem to be reversed when dealing with martyrdom. When Clement speaks about women in the context of marriage in book III of the *Stromateis*, he proceeds along traditional lines, but in the next book (*Strom.* IV) in the context of martyrdom he offers a novel perspective; male dominance no longer prevails.⁵ The same egalitarian approach can also be found in the large corpus of the martyr acts themselves.

The relative equality in the literary perception of male and female martyrs seems to have persisted in the actual cult of the martyrs from early times onward and through its reformulation in later times, especially after the Constantinian turning point. Scholars have argued

4 Bernadette Brooten, *Women Leaders in The Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues* (Brown Judaic Studies 36), Chico CA: Scholars Press, 1982. Eadem, "Female Leadership in the Ancient Synagogue," in Lee I. Levine and Zeev Weiss (eds.), *From Dura to Sepphoris: Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity*, Portsmouth, Rhode Island, 2000, 215-223 (with PDF on line) .

5 Annewies van den Hoek, "Clement of Alexandria on Martyrdom," *Studia Patristica* XXVI, ed. Elizabeth A. Livingstone, Leuven: Peeters, 1993, 324-342, esp. 335-339.

that by the fourth century in the West the martyr cult was not only reformulated but also “reinvented,” usually for reasons of ecclesiastical politics.⁶ Although females apparently did not rise to the ranks of apostles, all of whom were customarily viewed as male and in later traditions also as martyrs,⁷ female martyrs still managed to retain a numerical equality. Local fame sometimes spread beyond geographical borders and extended to Christian communities at large. At times theological and doctrinal issues played a role in the propagation of a particular saint. At other times martyrs or saints from different geographical areas could be replaced with local ones who happened to have the same name.⁸ A case in point is Felicitas who was not only the well-known servant of the North-African lady Perpetua but also a martyr in her own right from Rome.⁹ These preliminary remarks lead me to my main subject: the appearance of twelve women martyrs in the apse of the Euphrasian Basilica of Poreč, ancient Parentium, on the Istrian coast (fig. 1).

- 6 Dennis Trout, “Damasus and the Invention of Early Christian Rome,” *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33/3 (2003): 517–536. Marianne Sághy, “Pope Damasus and the Beginnings of Roman Hagiography,” in *Promoting the Saints Cults and Their Contexts from Late Antiquity until the Early Modern Period*. Essays in Honor of Gábor Klaniczay for His 60th Birthday (eds. Ottó Gecser, József Laszlovszky, Balázs Nagy, Marcell Sebök, Katalin Szende), Budapest: CEU Press, 2010, 2–15 (and further bibliography). On the liturgical reforms of Damasus, see Massay H. Shepherd, Jr., “The Liturgical Reform of Damasus I,” in *Kyriakon*. Festschrift Johannes Quasten, 2 vols. (eds. Patrick Granfield and Joseph A. Jungmann), Münster: Aschendorff, 1970, vol. II 847–863.
- 7 On the identification of apostles as martyrs, see Antoon R. Bastiaensen, “*Ecclesia martyrum*. Quelques observations sur le témoignage des anciens textes liturgiques,” in *Martyrium in Multidisciplinary Perspective: Memorial Louis Reekmans* (eds. Marthijs Lamberigts and Peter van Deun), Leuven: Peeters, 1995, 333–349, esp. 340–43.
- 8 The words “martyr” and “saint” will be used indiscriminately in this article.
- 9 Also a different Perpetua is known on the via Appia, see Hippolyte Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Brussels: Société des bollandistes, 1933.



Fig. 1: Apse mosaics of the Euphrasian Basilica, Poreč

The church, which dates to the second quarter of the sixth century (539-550), was built under the auspices of a local bishop by the name of Euphrasius; he is depicted in the apse mosaic of the church, which was rebuilt on older foundations, possibly on a site connected with the veneration of martyrs (fig. 2).¹⁰

¹⁰ Gillian Mackie, *Early Christian Chapels in the West: Decoration, Function and Patronage* Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2003, p. 46: “Bishop Euphrasius also added a cella tricocha to the left of the apse, now dedicated to St. Andrew; it was probably formerly the memoria of the Parentine saints Maurus and Eleutherius, who lie there in a sarcophagus dated 1247.”



Fig. 2: Bishop Euphrasius, Archdeacon Claudius, and his son Euphrasius.
Apse mosaic of the Euphrasian Basilica, Poreč

The building is a three-aisled basilica with relatively long rows of columns, as is common across the Adriatic in early Christian Italy. The columns and other marblework, however, are largely imported from Constantinople or the nearby Proconnesian quarries. This combination of works of local construction and imported decoration marks the churches built in this area after the Byzantine reconquest, as Richard Krautheimer characterized it.¹¹ Two shallow side apses, which are also Eastern features, flank the central large apse (fig. 3).

11 Richard Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture* (The Pelican History of Art. Rev. ed.) Middlesex.: Penguin Books Ltd., 1975, 290.



Fig. 3: Interior of the Euphrasian Basilica, Poreč: a three-aisled basilica with columns

Its glittering mosaics were heavily restored in the late 19th century, as can be seen upon close inspection. The overall effect, however, is still grand and impressive.¹² Since 1997 the whole complex has been included in the UNESCO list of World Heritage sites – and for good reason. The Euphrasian Basilica is the most integrally preserved early Christian cathedral complex in the region (fig. 4).¹³

¹² For a detailed report on the restorations, see Ann Terry and Henry Maguire, *Dynamic Splendor, The Wall Mosaics in the Cathedral of Eufrosius at Poreč*, 2 vols., Penn State: Penn State University Press, 2007. For a shorter description of the church, see Milan Prelog, *The Basilica of St. Euphrasius in Poreč* (Monumenta Artis Croatiae), Verona: Buvina-Laurana, 2004.

¹³ As the UNESCO website describes it, “The Euphrasian Basilica in Poreč is the

1. Basilica, 6th c.
2. Ciborium, 1277
3. Atrium, 6th c.
4. Baptistry, 5th c.
5. Sacristy, 15th c.
6. Memorial chapel, 6th c.
7. Archaeological remains of the 4th and 5th c. cathedral
8. Bishop's palace, 6th c.
9. Canon's house, 1251

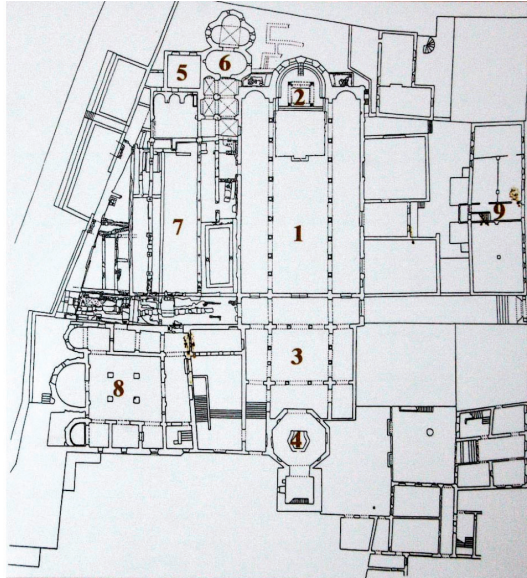


Fig. 4: Plan of the cathedral complex in Poreč

To give a quick impression of the complex, the narthex and the atrium were probably erected at the same time as the basilica of Bishop Euphrasius, but the overall layout reflects the earlier structures (fig. 5).

most integrally preserved early Christian cathedral complex in the region and unique by virtue of the fact that all the basic components - church, memorial chapel, atrium, baptistry and episcopal palace - are preserved. The Basilica, including its earlier phases (oratory, *basilica gemina* and basilica proper), is a characteristic example of 5th- and 6th-century religious architecture, showing significant Byzantine influence.” See <http://whc.unesco.org/en/list/809>



Fig. 5: Excavated remains of the 4th and 5th century cathedrals in Poreč

The facade of the church was decorated with mosaics, which have now mostly disappeared. Opposite the church is a 5th century baptistery, and a medieval tower is built over it. From above one has great views over the old city and the bay. It is tempting to discuss more interesting aspects of this complex, but we now return to the main subject: the mosaics in the church itself with its female martyr portraits.

The front wall of the apse shows a band on top with representations of the twelve apostles, six on each side and inscribed with their names (fig. 1).¹⁴ They all are turned toward a youthful Christ who is

¹⁴ They read: SCS SIMON, THOMAS, BARTOLOMEVS, IACOBVS, ANDREAS, PETRVS (to the right side of Christ) and PAVLUS, IOANNES, FE-

seated on a blue sphere in the center. He is holding an open book with the inscription: EGO SVM LVX VERA. On the underside (soffit) of the triumphal arch appear the twelve female portraits in large roundels centered on a medallion of the Agnus Dei (fig. 6).



Fig. 6: Underside (soffit) of the triumphal arch with portraits of female saints. Euphrasian Basilica, Poreč

Like the apostles, the female saints are provided with their names and situated on each side of the lamb of God in groups of six; in this way they form the visual and numerical counterpart of the apostles, as Christ on the globe corresponds to the symbolic lamb of God. They frame, as it were, the apse mosaic itself, which forms the main focal point for the viewer whether in ancient or modern times - perhaps even more in ancient times since the ciborium which partially blocks the view is a medieval addition.

The mosaics in the central apse do have a female emphasis: they show the Virgin Mary with the Christ child on her lap (fig. 7).

LIPPVS, MATTEVS, IACO(bus) ALFEI, IVDAS IACOBI (to the left side of Christ).



Fig. 7: Apse mosaic with the Virgin Mary and the Christ child in the center flanked by angels, saints, and ecclesiastical officials. Euphrasian Basilica, Poreč

She is flanked by two angels and a procession of figures. On her right (our left) Saint Maurus and the builder of the church, Bishop Euphrasius and the Archdeacon Claudius and his young son, who is also named Euphrasius. On Mary's left are three martyrs holding crowns and a book. They are unnamed, and careful examination of the restorations makes it clear that they always lacked inscriptions.¹⁵ The letterforms L, H, N on their robes are just ornaments. Underneath this apse mosaic is a long inscription in Latin distichs, advertising Bishop Euphrasius' good deeds and pious intentions.¹⁶ The lower part of the apse shows more mosaics: the Annunciation and the Visitation of Mary and Elizabeth (figs. 8-9).

15 Terry and Maguire, *Dynamic Splendor* I, 113-116; 142-147.

16 Hoc fuit in primis templum quassante ruina terribilis labsum nec certum robore firmum exiguum magnoque carens tunc $\langle o=V \rangle$ metallo / sed meritis tantum pendebant putria tecta ut vidit subito laburam pondere sedem providus et fidei fervens ardore sacerdos $\langle o=V \rangle$ Eufrasius $\langle an \rangle c \langle t \rangle a$ precessit / mente ruinam labentes melius sedituras $\langle i=E \rangle$ ruit aedes fundamenta locans erexit culmina templi quas cernis nuper varo fulgere metallo perficiens coeptum decoravit / munere magno $\{ \}$ ecclesiam vocitans signavit nomine $\{ \}$ $\langle Christi \rangle$ congaudens operis $\langle e=I \rangle$ sic felix peregit. "At first this temple, with ruin shaking it, was terrible in its [threatened] collapse, being neither solid nor secure of strength, small,



Fig. 8: Lower apse wall with mosaic of the Annunciation.
Euphrasian Basilica, Poreč

filthy, and then devoid of great mosaic decoration; the rotted roof hung only by the power of grace. Immediately when Eufrasius, provident bishop and fervent in the zeal of faith, saw that the church was about to fall under its own weight, he forestalled the ruin with saintly inspiration; he demolished the ruinous temple in order to set it more firmly. he built the foundations and erected the roof of the temple, finishing what you now see, shining with the new and varied mosaic (glittering in a variety of gold: AvdH). Completing his undertaking, he decorated it with great munificence and naming the church he consecrated it in the name of Christ. Thus joyful from his work, a happy man, he fulfilled his vow.” Translation: Terry and Maguire, *Dynamic Splendor*, vol. I, 4-5; for the Latin text, see also Degrassi, *Inscriptiones Italiae*, 37-40, no. 81.



Fig. 9: Lower apse wall with mosaic of the Visitation.
Euphrasian Basilica, Poreč

Both women are visibly pregnant, which adds to the female prominence of the mosaics' program and design.¹⁷ Behind the figure of Elizabeth is a delightful detail: a small female figure peeks out behind the curtain with a puzzled expression (fig. 10).

17 Henry Maguire pointed out this detail to me (personal communication).



Fig. 10: Detail of the mosaic of the Visitation: figure peeking out of the doorway. Euphrasian Basilica, Poreč

Other panels in the lower part show Zacharias, an angel with a globe, and John the Baptist. They are also without names, but their attributes define them. The lower part of the apse has liturgical furniture: a bench for the clergy and a throne for the bishop. It is embellished with gray-banded Proconnesian marble and multi-colored inlays; the mother-of-pearl makes the design sparkle (fig. 11).



Fig. 11: Proconnesian marble column and lower part of the apse with multi-colored inlays. Euphrasian Basilica, Poreč

Few other places have such a striking array of female saints (fig. 12).



Fig. 12: Underside (soffit) of the triumphal arch with portraits of female saints. Apse mosaic of the Euphrasian Basilica, Poreč

Although their portraits are executed in a rather repetitious way, they do have some individual features. Starting from the center downwards to the left, they represent to the left: SCA AGATHE, AGNES, CICILIA, EVGENIA, BASILISSA, FILICITAS;



Fig. 13: Mosaic roundels of female saints depicted on the underside of the triumphal arch. Apse mosaic of the Euphrasian Basilica, Poreč

and to the right: EVFYMIA, TECLA, VALERIA, PERPETVA, SUSANA, IVSTINA.



Fig. 14: Mosaic roundels of female saints depicted on the underside of the triumphal arch. Apse mosaic of the Euphrasian Basilica, Poreč

While the sequence of the apostles on the wall above the apse is common to many other churches, the selection of female martyrs is unusual and intriguing. The principle behind the selection is not immediately apparent. While contemplating these fascinating roundels glittering in gold, as Euphrasius so eloquently phrased it in his dedication, a variety of questions came to mind. Why were these martyrs selected, and what was their role in this setting? How did this group of twelve land on the Istrian shores? Did bishop Euphrasius himself decide on these twelve martyrs? Are there other mosaics or representations of female saints to compare them to?¹⁸

After looking into these questions, the group took on a strongly Italian flavor. Portraits of female martyrs find parallels across the north Adriatic in Ravenna, a port city near the mouth of the Po. The individual saints in the Euphrasiana also have strong Italian connections, although not all come from Italy itself: the famous North African martyrs, Perpetua and Felicitas, were already included in the earliest martyr list from Rome: the *Depositio Martyrum* of the Philocalian Calendar of 354.¹⁹ There they are listed together with Cyprian, another North African saint, adopted by the early Christians in Rome as one of their own. It is very likely that the works of Tertullian²⁰ and

18 For individual saints, see *Acta Sanctorum*, now also available as database online: <http://www.bollandistes.org/online-resources.php?pg=bollandistdatabases>. Further: *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, ediderunt Socii Bollandiani. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1949. *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis: novum supplementum*, edidit Henricus Fros. Bruxelles: Société de Bollandistes, 1986. *Bibliotheca sanctorum*. Roma: Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università lateranense, 1961-1970. Louis Goosen, *Dizionario dei santi. Storia, Letteratura, arte e musica*, Milano: Bruno Mondadori, 2000.

19 For the Chronography of 354, see the online edition (with introduction, manuscripts, contents, notes, and bibliography): http://www.tertullian.org/fathers/chronography_of_354_00_eintro.htm

20 Tertullian, *De anima* I 12. He called Perpetua a *fortissima martyr*.

Augustine²¹ played a significant role in promoting these martyrs beyond their own geographic borders.²²

Agnes was a very popular saint from Rome itself; she was also included in the Calendar of 354, and her cult site was located on the via Nomentana.²³ Her church was counted among the Constantinian foundations, and, according to the records, embellished and restored in subsequent centuries under various popes of the fourth, sixth, and seventh centuries (Liberius, Symmachus, Honorius). In the fourth century, Pope Damasus set up an inscription in her honor (fig. 15),²⁴ Ambrose evokes some of her suffering in a hymn,²⁵ and Prudentius sang her praises in his *Peristephanon*.²⁶ At her cult site a 4th c. marble relief has been preserved which shows S. Agnes as an orant in between lattice work (fig. 16).

21 For Perpetua and Felicitas, see Augustine *Serm.* 280-282. Augustine refers to their martyr acts in *De anima* 55 (*nec scriptura ipsa canonica est*). He delivered numerous sermons on Cyprian at his *dies natalis*; see Vincent Hunink, “‘Practicing what he had taught’: Augustine’s Sermons on Cyprian,” in *In Search of Truth. Augustine, Manichaeism and other Gnosticism*. Studies for Johannes van Oort at Sixty (eds. Jacob Albert van den Berg, Annemaré Kotzé, Tobias Nicklas, Madeleine Scopello. Nag Hammadi and Manichaean Studies, vol. 74), Leiden/Boston: Brill, 2011, 97-108, esp. 98 for a discussion of still-existing sermons.

22 Delehaye, *Les origines*, 377.

23 Delehaye, *Les origines*, 276.

24 Damasus, *Epigram* 37 - the inscription is located in the wall along the internal set of steps; see also Sághy, “Pope Damasus,” 6-8.

25 Ambrose, *Hymn* 8.

26 Prudentius, *Peristephanon* XIV 69-78.



Fig. 15 and Fig. 16: Damasus, Epigram 37, Elogium S. Agnetis. Church of S. Agnes Outside the Walls, Rome, access ramp to narthex; Marble relief with S. Agnes as orans between lattice work as part of an altar or shrine (?), 4th century, Church of S. Agnes Outside the Walls, Rome, access ramp to narthex

The latter could have been part of an altar or a shrine.²⁷ Agnes also appears frequently on gold glass vessels found in fragmentary state in the catacombs - one is still in situ (fig. 17).²⁸ She had a second feast day

²⁷ The relief is located in the wall along the internal set of steps. See André Grabar, *Christian Iconography. A Study of Its Origins* (Bollingen Series XXXV.10), Princeton: Princeton University Press, 1968, 75, fig. 191.

²⁸ Gold glass with St. Agnes, two doves, and two stars, ca. 350-400 CE. Cimitero di Panfilo (*in situ*), Rome.

also in January, listed in the *Hieronymian Martyrology* (5/6th c.)²⁹ and she represents the quintessential martyr cult in Rome.³⁰



Fig. 17: Gold glass with St. Agnes, two doves, and two stars, ca. 350-400 CE. Cimitero di Panfilo (in situ), Rome. Photo: Pontificia Commissione di Archeologia Sacra

The *Hieronymianum* also lists Eugenia and places her in the Coemeterium Apronianum on the Via Latina in Rome. In a poem on virginity, the 6th c. court poet Venantius Fortunatus who actually

29 Delehaye, *Les origines*, 276. Delehaye thought that the first recension came from northern Italy (within the patriarchate of Aquileia) in the 430s or 440s, Hippolyte Delehaye, “Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensionem H. Quenti,” in *Acta Sanctorum* XXIV November II, part II, Brussels, 1931.

30 See also Nicola Denzey, *The Bone Gatherers. The Lost Worlds of Early Christian Women*, Beacon Press: Boston, 2007, 157-160.

came from northern Italy before migrating to Gaul praised Eugenia together with Euphemia, Agatha, Iustina, Thecla, Paulina, Agnes, and Basilissa for their modesty.³¹ Interestingly enough, all except for Paulina appear in the apse mosaic of Parentium. The last one, Basilissa, is otherwise not well known.

Santa Caecilia is another Roman who turns up in the apse at Poreč; she probably developed from the titulus Caeciliae, which eventually became the titulus sanctae Caeciliae and thereby an official saint – other examples at Rome attest to a similar transformation, in which the name of the founder of the titulus becomes sanctified.³² Saint Agatha was originally an outsider from Catania in Sicily, but at an early date she achieved international repute, both in North Africa and Rome. Around 470 the Arians built a church in Rome in her honor, which was reconsecrated by the Catholics in the late 6th c. under pope Gregory the Great. Less well known is the Roman Susanna, whose sanctuary is said to be located “ad Duos domos” near the baths of Diocletian.³³

Not all the Italian saints represented in the Poreč church have Roman associations; Valeria and Iustina are both martyrs venerated in northern Italy, Valeria possibly in Milan and Iustina in Patavia (Padova).³⁴

Thecla is an important name that comes from the East. She was worshiped as a female protomartyr, and remains of a large late antique pilgrimage site in her honor still survive in Seleucia on the southeast coast of Turkey. Egeria, a lady who in the late 4th c. made a pilgrimage to the Holy Land and beyond, made mention of Thecla’s

31 Venantius Fortunatus, *Carmina*, lib. VIII, III, p. 182, v. 33-35 (ed. Fr. Leo): Eufemia illic, pariter quoque plaudit Agathe, / et Iustina simul consociante Thecla. hic Paulina Agnes Basilissa Eugenia regnant, / et quascumque sacer vexit ad astra pudor.

32 Delehaye, *Les origines*, 297. Denzey, *Bone Gatherers*, 148-54.

33 Delehaye, *Les origines*, 274.

34 Delehaye, *Les origines*, 324; 327.

site.³⁵ Thecla's fame spread far and wide, from the coast of Asia Minor through the Levant to Egypt and farther west to Spain (Tarragona). Her cult also left traces in Italy - the earliest cathedral in Milan was dedicated to her. In Rome on the via Ostiense, the Catacomb of Saint Thecla was included in medieval pilgrim guides.

Euphemia was another saint from the East, from Chalcedon on the Bosphorus, and her cult has an interesting theological twist in the West. Her name is attested in the *Hieronymianum*, and Egeria wrote that the site of Euphemia's martyrdom in Chalcedon was shown to her.³⁶ In 451, the Council of Chalcedon took place in her martyrium.³⁷ Her cult was widespread with many churches and chapels dedicated to her,³⁸ including one in Rome and a number in northern Italy. Toward the middle of the 6th c. a church, chapel, or perhaps a baptistery was dedicated to her in Ravenna, as recorded by Andreas Agnellus, the 9th c. cleric and historian of that city.³⁹ Agnellus, moreover, makes mention of Euphemia's relics, which in the year 550 had been deposited in the church of Saint Stephen, together with relics of saints Agatha, Agnes, and Eugenia.⁴⁰ Relics of Euphemia are also recorded in Milan and Aquileia, which confirms the importance of her cult in North Italy.⁴¹

In Grado bishop Elias dedicated a basilica to Ermacora and Fortunatus, the protomartyrs of Aquileia and to Saint Euphemia of Chalcedon. This dedication to her sheds light on the ecclesiastical politics of the time (fig. 18).

35 Egeria, *Itinerarium*, 23,2-7.

36 Egeria, *Itinerarium*, 23,7

37 Description in Asterius of Emesa, see Delehaye, *Les origines*, 152-3.

38 Delehaye, *Les origines*, 152-3; 206; 237.

39 Agnellus did not see the building personally, since it had already been destroyed by his time.

40 All of them are shown in the apsidal arch of Parentium.

41 Delehaye, *Les origines*, 332, 338. *Martyrologium Hieronymianum* in *Acta Sanctorum* LXXXII, Nov. II Pars I, Page LXXIV.



Fig. 18: Grado, Church of S. Euphemia (6th century) and baptistery

In the controversy known as the Three Chapters Schism, the bishops of Aquileia, Milan, and the Istrian peninsula had refused to condemn the so-called Three Chapters. Those were texts written by three 5th c. bishops of the East, Theodore of Mopsuestia, Ibas of Edessa, and Theodoret of Cyrhus, who were suspected of Nestorian sympathies. This conflict, which led to the 5th oecumenical Council in Constantinople in 553, was for a large part driven by the imperial politics of Justinian, who saw an opportunity to reconcile the Monophysites with Constantinople.⁴² The north Italian and Illyrian bishops may not have been much interested in the intricate

42 Judith Herrin, *The Formation of Christendom*, Princeton: Princeton University Press, 1989, 119.

It repudiated the Three Chapters as Nestorian (and also condemned Origen of Alexandria, decreed the Theopaschite Formula, and condemned the Western bishops who didn't adhere).

theological disputes of the Eastern churches, but they were firm in standing by doctrines that had been defined by previous oecumenical church councils.⁴³ They argued that they would betray Chalcedon if they signed on to the proposed condemnation of The Three Chapters. Pope Vigilius (537-55), who together with the Western bishops initially had refused to sign, was brought to Constantinople and coerced into submission after a long and humiliating struggle. His change in position led to a breach with other churches that fell under the authority of Rome but were out of reach in reality because of political instability in the North. Some churches broke off communion with Rome altogether and caused a schism, which lasted several decades. Around 580 Bishop Elias of Aquileia and Grado proclaimed himself patriarch and thus was free to do whatever he wished. Thus the figure of Saint Euphemia of Chalcedon takes on significance when seen against the background of these struggles. She embodies the resistance against imperial intervention in church affairs, a growing disaffection with Eastern theological disputes, and consequently a rise in the Christian identity of the Latin-speaking churches.⁴⁴

Mosaics of female martyrs from roughly the same time in Ravenna can give further insight into the selection of the twelve female saints in the church of Parentium. The earliest example at Ravenna is in the archiepiscopal chapel, a kind of private oratory that has survived until today on the first floor of the episcopal palace and is now part of the archiepiscopal museum (fig. 19).

43 Herrin, *The Formation*, 122.

44 Herrin, *The Formation*, 126



Fig. 19: Archbishop's Chapel, Ravenna. Vault mosaic with busts of apostles and martyrs. Photo: © B.O'Kane / Alamy Stock Photo

The chapel was built around the year 500 in the form of a Greek cross with an apse on the eastern side and a rectangular vestibule on the western.⁴⁵ Although many restorations have taken place, the mosaics covering the vault and the soffits of the four arches seem to have remained largely intact.⁴⁶ The soffits on the eastern and western sides show the twelve apostles in groups of six; the most important ones such as Peter and Paul flank Christ on the eastern side toward the apse along with James, John, Andrew and Philip, while the other six apostles flank Christ on the western side. The north and south sides show the portrait roundels of six female and six male saints. On the south are the male Saints Cassianus, Chrysogonus, Chrysanthus,⁴⁷

45 Gilian Mackie, *Early Christian Chapels in the West: Decoration, Function, and Patronage*, Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2003, 104-114, fig. 47 (plan).

46 Mackie, *Early Christian Chapels*, 107.

47 The names of Saints Chrysanthus and Daria appear in the *Martyrologium Hieronymianum*, and a church was built over their reputed burial place on the via Salaria in Rome. Damasus dedicated two epigrams to these martyrs; no 44 (S. Maurus); no. 45 (SS. Chrysanthius and Daria). See Sághy, "Pope Damasus," 14.

Sebastianus, Fabianus, and Damianus. On the north are the now familiar Saints Euphemia, Eugenia, Caecilia, Daria,⁴⁸ Perpetua, and Felicitas - only Daria being unparalleled so far; they all are conveniently labeled (fig. 20).



Fig. 20: Archbishop's Chapel, Ravenna, north arch with female martyrs

Other churches or chapels may have had roundels of female martyrs – some fragments have been recovered – but none so far have survived with the full array of images as in the churches of Ravenna and Parentium.⁴⁹ Roundels of apostles, saints, and popes were, of course, well known in all kind of materials not only in mosaic or painting, but these female portraits prove to be exceptional.⁵⁰

48 Damasus, *Epigram* 45 (Ss. Chrysanthius and Daria).

49 Mackie, *Early Christian Chapels*, 39, and fig. 25.

50 Many examples can be cited, such as the apse mosaic of S. Catherine's in the Sinai; S. Vitale and S. Paul, S. Apollinare in Classe, in Ravenna. In Rome, old St. Peter's and S. Paul's outside the walls were known to have had portrait roundels, which are no longer existing in their original form. A nice example

In the church of S. Apollinare Nuovo in Ravenna, which like Parenthum had its mosaics applied around 550, all six female saints of the bishop's chapel reappear. No longer, however, are they portrait busts in roundels but rather full-length figures covering the north wall of the nave immediately above the supporting arches (fig. 21).



Fig. 21: Basilica of S. Apollinare Nuovo, Ravenna: nave with mosaic processions of martyrs above the arcades

It has not escaped notice that in spite of their full-length format, the female saints of S. Apollinare Nuovo have features similar to those in the roundels in Poreč, both in quality and workmanship.⁵¹ In Poreč, however, the female martyrs are somewhat more austere than in Ravenna, where most have jewels in their hair (fig. 22).

on a different medium (an ivory casket - a *lipsanoteca*) exists in the Museo Civico in Brescia. For a discussion and more examples, see Terry and Maguire, *Dynamic Splendor*, II 176ff.

⁵¹ Terry and Maguire, *Dynamic Splendor*, I 59-69.



Fig. 22: Female martyrs, S. Apollinare Nuovo, Ravenna

The numbers of saints have greatly increased in S. Apollinare Nuovo compared to the episcopal chapel or Poreč; the majestic procession of female martyrs counts 22. The male saints on the south side of the nave even surpass that number: 25 are shown proceeding forward with crowns in hand (fig. 23).



Fig. 23: Male martyrs, S. Apollinare Nuovo, Ravenna

Strangely enough, however, only three of the male saints had appeared among the six of the episcopal chapel. The female selection shows a much greater continuity in the three north Adriatic monuments; most of the female saints from the smaller groups continue into the large group in S. Apollinare Nuovo. All six female saints of the bishop's palace and ten of the twelve female saints of Parentium return in S. Apollinare Nuovo.

In order to find patterns in the selection of the female martyrs, I made a database, in which I put together the information on female martyrs from the mosaics (Ravenna: Archbishop's chapel; Ravenna: S. Apollinare Nuovo; Ravenna: the deposition of relics as recorded by Agnellus; the poems of Venantius Fortunatus; and Parentium (Appendix, fig. I). In his indispensable volumes on the churches of Ravenna, Friedrich Wilhelm Deichmann had suggested that the martyrs in S. Apollinare Nuovo were possibly related to relics deposited in that church.⁵² This suggestion, however, doesn't correspond with the list of relics that are known from historical sources; only 3 of the 25 male saints in the mosaics, namely Laurentius, Apollinaris, and Vincentius show up in the lists of relics (Appendix, fig. II).

From the beginning of this endeavor I had the impression that another connection could exist, namely, between saints in the mosaics and saints in liturgical practices. For this reason, I looked at the earliest rubrics of the mass and the prayers of intercession.⁵³ I am not a specialist in this field, and I do not try to reconstruct eucharistic celebrations as they might have happened in early Christian communities. I was merely interested in the lists of saints that can be found in various Western liturgical traditions, most of which are transmitted through documents later than the sixth century.

52 Friedrich Wilhelm Deichmann, *Ravenna, Hauptstadt des spätantiken Abendlandes*, Bd I Geschichte und Monumente, Wiesbaden: F. Steiner, 1969, 199.

53 Many thanks go to Stefanos Alexopoulos who provided me with 'liturgical' help and bibliographical information.

My main sources were (early medieval sacramentaries and missals (fig. 24).



Fig. 24: Page of the so-called Sacramentary of Charles the Bold, 869-870, Bibliothèque nationale de France, ms. Latin 1141.
Photo: Bibliothèque nationale de France

As the great Joseph Jungmann in his classic work on the Roman mass explained, intercessory prayers began to be inserted into the eucharistic celebration toward the end of the 4th century.⁵⁴ The po-

⁵⁴ Joseph A. Jungmann, *The Mass of the Roman Rite, its Origins and Development* (Missarum Sollemnia; new rev. and abridged ed.), New York: Benzinger Bros., 1959, 26; 40; 392. For eucharistic prayers, see Enrico Mazza, *The Eucharistic Prayers of the Roman Rite*, New York: Pueblo, 1986.

sition of these intercessions in the liturgy has a complicated history,⁵⁵ but in simplified terms one could say that they were connected with the commemoration of the living and of the dead. It has long been known that in antiquity lists of names were recited in a liturgical setting; references to such practices can be found in early Christian authors in both West and East, for example, Cyprian, Augustine, and Chrysostom.⁵⁶ These lists of names could be inscribed on and read from tablets, called diptychs, and some examples have survived and are now kept in church treasuries and museums.⁵⁷ They were often made of precious materials, such as ivory, whose value probably contributed to their survival.⁵⁸ The diptychs assembled in the extensive study of Richard Delbrueck are by and large secular in nature and only a few have biblical imagery (fig. 25).

55 Jungmann, *The Mass*, 40-43; 391-408.

56 Cyprian, *Ep.* 10; Augustine, *Confessions* IX 12. For Chrysostom and diptychs, see Robert F. Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom: Vol. IV, The Diptychs* (Orientalia Christiana Analecta 238), Rome: Oriental Institute Press, 1991.

57 F. Cabrol, "Diptyches," *DACL*, 4.1:1045-1094; 1094-1170. Richard Delbrueck, *Die Consulardiptychen und verwandte Denkmäler*, 2 vols., Leipzig: Walter De Gruyter & Co., 1929.

58 Some of them were made of wood, see the example from Egypt at the Museum of Fine Arts in Boston (MFA 72.4358), dated to the 7th c. and published by Michael McCormick, "A Liturgical Diptych from Coptic Egypt in the Museum of Fine Arts," *Le Muséon. Revue d'études orientales*, 4 (1981) 47-54. For a picture, see <http://www.mfa.org/collections/object/tablet-of-wood-197708>



Fig. 25: Leaf of an ivory diptych with the emperor in triumph (Justinian?), so-called Barberini Diptych, 6th century, Musée du Louvre, Paris. Photo: Museum

These secular diptychs are also called consular diptychs; they were intended as luxury gifts by consuls at the inception of their position as a reward to people who supported their candidacy. A law of 384 decreed that only consuls could manufacture and distribute precious diptychs made from ivory or gold.⁵⁹ These consular diptychs then were taken over for ecclesiastical or liturgical purposes. Some may also have been given to influential bishops at the time, but there is no record to prove this.⁶⁰ Of the sixty-eight ivory consular diptychs in-

⁵⁹ *Cod. Theod.* 15.9.1. Delbrueck, *Die Consulardiptychen*, 68; cat. no 20.

⁶⁰ Delbrueck only includes a few diptychs with Christian imagery; Delbrueck, *Die Consulardiptychen*, cat. nos. 68-71. For a more extensive description of the liturgical use of diptychs in both East and West, see Cabrol, "Diptyches," *DACL*, 4.1:1045-1094. For diptychs with Christian imagery, see also Fritz W. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, 2nd ed., Mainz: Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 1952, 56-77.

cluded in the study by Delbrueck, 62% have come down to us through treasuries in Western cathedrals and monasteries.⁶¹ Their liturgical use is documented back into medieval times, and some still preserve lists of names.⁶² They survive in various states of preservation; some are fully intact even with their hinges, and others only have one leaf left. Some are fragmentary or have been reworked and incorporated into bindings of biblical and liturgical books.

As noted above, prayers of intercession for the living and the dead began to be inserted in the eucharistic service toward the end of the 4th century.⁶³ Although these intercessions initially formed one group, they seem to have been remodeled and divided in the course of the 5th century. Thus they form two groups placed in different positions in the canon of the mass, one before and the other after the consecration.⁶⁴ First comes the “Memento of the Living,” followed by intercessory prayers that start with the words “Communicantes”; then the “Memento of the Dead” followed by the words “Nobis quoque” comes after the consecration. Interestingly, one of the preserved ivory diptychs shows faint traces of an inscription with the “Communicantes” formula followed by names of apostles and saints on one side, while a possible commemoration for the dead with personal names is inscribed on the other (fig. 26).⁶⁵

For the later Christian appropriation of consular diptychs, see Kim Bowes, “Ivory Lists: Consular Diptychs, Christian Appropriation and Polemics of Time in Late Antiquity,” in *Art History* 24/3 (2001) 338-357.

61 These numbers are based on the assemblage of Delbrueck.

62 See also below, note 59.

63 Jungmann, *The Mass*, 391-2. The Gallic liturgies/Mozarabic mass did not follow this development; there the intercessions precede the eucharistic prayer.

64 As is still the case today in the Roman rite.

65 See Delbrueck, *Die Consulardiptychen*, 128-131, cat. no 20. Delbrueck prints a question mark after the *Commemoratio pro defunctis*. This diptych originates from St. Lambert's cathedral in Liège/Luik, whose destruction started in the late 18th century and whose treasury was sold thereafter. One tablet ended up



Fig. 26: Leaf of a diptych of the Consul Anastasius, 517 CE, ivory, Victoria & Albert Museum, London. Photo: Museum

Putting the saintly names into the database with the mosaics it becomes possible to see interconnections between early Western liturgical traditions and the mosaics of Ravenna and Parentium. First the correspondences and variations of the liturgical traditions themselves should be examined. In the liturgy, most male saints occur in the first intercession of the “Communicantes”; they are placed after the twelve apostles.⁶⁶ The female saints, however, occur in the second intercession of the “Nobis quoque,” accompanied by a few other male saints or protomartyrs. It is worth noting that in the sacramentary of

in Berlin (Neues Museum), the other in London (V&A). About 20 of the 70 diptychs have later inscriptions. One diptych was found with a paper/parchment list inside the tabulae.

66 In some cases the list starts with the virgin Mary. After Vatican II also Joseph was added.

Verona (6-7th c.), the saints of both the first and second intercessions correspond closely with those of the sacramentary of Milan/Biasca (10-13th c.). Jungmann explains that the Milanese liturgy was permeated with Roman forms, but that details of pre-Roman usage also survived.⁶⁷ Compared to the sacramentary of Verona, the Milan/Biasca list includes additional names of 4th c. Milanese bishops: Maternus, Eustorgius, Dionysius, Ambrosius, and Simplicianus. This shows that local churches added and continued to add their own bishops' lists. The Gelasianum (6-8th c.) in contrast offers a selection that is more adjusted toward bishops from Gaul, North Africa, and Rome with Hilary, Martin, Augustine, Gregory, Jerome, and Benedict at the end of its list (Appendix, fig. III).

Comparing the liturgical texts with the mosaics, one can see that the names in the Verona/Biasca sacramentaries correspond closely with the female saints in the Euphrasian church; they have eight of the twelve names in common (Appendix, fig. IV). The parallel seems striking. Four saints included in the Verona/Biasca lists but missing from Parentium, Anastasia, Lucia, Sabina, and Pelagia appear in S. Apollinare Nuovo in Ravenna, indicating another parallel between these liturgies and the mosaics from this environment. Susanna and Basilissa are not accounted for in the liturgy, but Venantius Fortunatus included Basilissa in his list of eight, which as we saw above has close links to the group in Parentium. Elsewhere in his poetry he lauds Susanna together with Thecla as models of purity.⁶⁸ Since we have so little liturgical evidence of the time, the poems of Venantius Fortunatus are a welcome supplement to these lists of saintly names. When we compare the Verona/Biasca lists with the whole group of female saints in S. Apollinare Nuovo, we see that they share eleven of

67 Jungmann, *The Mass*, 33.

68 Basilissa: Venantius Fortunatus, *Carmina*, lib. VIII, III, p. 182, v. 92 (ed. Fr. Leo, 1881). Susanna: *Carmina*, Appendix, lib. XXIII, p. 287, v. 19 (ed. Fr. Leo, 1881).

the twenty-two names. Three saints in the mosaics, Paulina, Daria,⁶⁹ and Valeria, who are not included in the canon list, can be found in Venantius' poetry, in the episcopal chapel, and in Parentium, respectively; eight others do not have parallels in the materials at hand. S. Eugenia appears in all the church mosaics, in the list of relics from Ravenna, and in the Venantius' poem, but is absent from the Verona/Biasca sacramentaries. She re-appears in the Gallican traditions and the Bobbio missal. Euphemia who is present in all the mosaics, the martyr list from Ravenna, and Venantius' poem, continues to be enlisted in the north Italian sacramentaries, but is absent from the others, and understandably so considering her history.

When the liturgical traditions from Verona and Milan are compared to the male saints of S. Apollinare Nuovo, we find sixteen of the twenty-five names in common, again a high rate of correlation (Appendix, fig. V). Two others on the mosaics, Ursicinus and Casianus appear in Venantius' poetry, in the episcopal chapel, and in a mosaic of the church of S. Apollinare in Classe. Cosmas and Damian are both in the canon lists (as well as in one of the side apses of Parentium), but not on the mosaics of S. Apollinare Nuovo; Damian alone appears in the bishop's chapel in Ravenna. The mosaics of S. Apollinare Nuovo show saints Demetrius, Polycarpus, and Sabinus, who are not included in the canons. Nazarius, Celsus, and Victor in turn are saints from Milan, who are included in the Verona/Biasca lists but do not figure on the mosaics. It is a surprise to see that five Roman martyrs are shown in the mosaics but are not listed in the Roman canon itself; they are: Hippolytus, Sebastianus, Protus, Hyacinthus, and Pancratius.⁷⁰ Except for Hippolytus they do not appear in the sacramentary of Verona either.

69 For Daria, see also footnote 47 above.

70 See Hippolyte Delehaye, "L'hagiographie ancienne de Ravenne," *Analecta Bollandiana* 47 (1929) 5-30, esp. 11-12.

All of this shows a complex situation, in which liturgical practices appear to be fluid and variable. Intercessory prayers were, after all, locally designed and must have changed from generation to generation. In spite of this variability, however, one also can see common features and clear interconnections between local churches. The strong relationship between the liturgies and the saints on the mosaics plus the flexibility of the liturgies make it possible to imagine liturgies in Parentium and Ravenna that listed the saints of the mosaics.

Thus in answer to the initial question as to why bishop Euphrasius decided on these particular twelve female martyr saints: it seems clear that the celebration of the eucharist had a major influence on his selection, since eight of the twelve portraits correspond with the lists as we have them in the sacramentaries of Verona and Biasca. The greater variety of male saints in the north Adriatic churches may simply reflect the variability of liturgical prayers. Relics may also have played a role in selections of saints, but the dominating factor in Parentium and the Ravenna churches seems to be the canon of the mass. The splendor of the female portraits in the arch above the apse at Parentium was meant to illuminate the faithful below as they called upon the martyrs' names to intercede for their spiritual requests.⁷¹

71 Many thanks go to John Herrmann, my first reader, for his encouragement and help, to Stefanos Alexopoulos, for his "liturgical" support, to Henry Maguire for his comments, and to the audience at the conference in Nyíregyháza, for their comments and suggestions. Unless otherwise indicated, the photographs are by the author.

Appendix

Fig. 1 Female martyrs: mosaics, relics, poetry

Ravenna Arch.chapel c. 500 Mosaic	Ravenna S.Apollinare 500-550 Mosaic	Ravenna N. Agnellus c. 550 Relics	Venantius F. c.530-c.600 Poetry	Parentium c. 550 Mosaic	
	6	22	4	8	12
Eufimia	Eugenia	Agathe	Euphemia	Agathe	Agnes
Eugenia	Savina	Eufimia	Agathe	Agnes	Agnes
Caecilia	Cristina	Agnes	Iustina	Cicilia	Cicilia
Daria	Anatolia	Eugenia	Tecla	Eugenia	Eugenia
Perpetua	Victoria		Paulina	Basilissa	Basilissa
Felicitas	Paulina		Agnes	Filicita	Filicita
	Emerantian(a)		Basilissa	Eufymia	Eufymia
	Daria		Eugenia	Tecla	Tecla
	Anastasia			Valeria	Valeria
	Iustina			Perpetua	Perpetua
	Felicitas			Susanna	Susanna
	Perpetua		Cecilia	Iustina	Iustina
	Vincentia		Susanna		
	Valeria				
	Crispina				
	Lucia				
	Cecilia				
	Eulalia				
	Agnes				
	Agatha				
	Pelagia				
	Eufimia				

Fig. II Male martyrs: mosaics and relics

Ravenna Arch.chapel c. 500 Mosaic	Ravenna S.Apollinare 500-550 Mosaic	Ravenna N. Agnellus c. 550 Relics
6		25
Cassianus	Clemens	Petri
Chrysogonus	Systus	Pauli
Chrysanthus	Laurentius	Andreae
Sebastianus	Yppolitus	Zachariae
Fabianus	Cornelius	Iohannis B.
Damianus	Cyprianus	Iohannis E.
	Cassianus	Iacobi
	Iohannis	Thomae
	Paulus	Matthei
	Vitalis	Stephani
	Gervasius	Vincenti
	Protasius	Laurenti
	Ursicinus	Quirini
	Namor	Floriani
	Felix	Aemiliani
	Apollinaris	Apollinaris
	Sebastianus	
	Demiter	Martyrii
	Policarpus	Sisinnii
	Vincentius	Alexandri
	Pancratius	
	Crisogonus	
	Protus	
	Iaquintus	
	Sabinus	
	12 Apostles	12 Apostles

Fig. III Male martyrs: mosaics and sacramentaries/missals

Ravenna	Ravenna	Veronese/Milan/Biasca		Gelasianum
Arch.chapel	S.Apollinare N.			
c. 500	500-550	6-7 c.	10 c.-	6-8 c.
Mosaic	Mosaic	1st intercession: Communicantes		1st intercessi
Cassianus	Clemens	Xysti	Xysti	Lini
Chrysogonus	Systus	Laurentii	Laurentii	Cleti
Chrysanthus	Laurentius	Hippolyti	Hippolyti	Clementis
Sebastianus	Yppolitus	Vincentii	Vincentii	Xysti
Fabianus	Cornelius	Cornelii	Cornelii	Corneli
Damianus	Cyprianus	Cypriani	Cypriani	Cyprianus
	Cassianus	Clementis	Clementis	Laurentii
	Iohannis	Chrysogoni	Chrysogoni	Chrysogoni
	Paulus	Iohannis &	Iohannis &	Iohannis &
	Vitalis	Pauli	Pauli	Pauli
	Gervasius	Cosmae &	Cosmae &	Cosmae &
	Protasius	Damiani	Damiani	Damiani
	Ursicinus	Apollinaris	Apollinaris	Dionysii
	Namor	Vitalis	Vitalis	Rustici &
	Felix	Nazarii &	Nazarii	Eleutherii
	Apollinaris	Celsi	Celsi	Hilarii
	Sebastianus	Protasii &	Protasii	Martini
	Demiter	Gervasii	Gervasii	Augustini
	Policarpus	Victoris	Victoris	Gregorii
	Vincentius	Naboris	Naboris	Hieronymi
	Pancratius	Felicis &	Felicis	Benedicti
	Crisogonus	Calimeri	Calimeri	
	Protus		Materni	
	Iaquintus		Eustorgii	
	Sabinus		Dionysii	
			Ambrosii	
			Simpliciani	

Female Splendor: the Role of Twelve Women Saints in the Apse

Fig. IV Female martyrs: mosaics, relics, poetry, and sacramentaries/missals

Ravenna Arch.chapel c. 500 Mosaic	Ravenna S.Apollinare 500-550 Mosaic	Ravenna N. Agnellus c. 550 Relics	Venantius F. Parentium c.530-c.600 Poetry	F. Parentium c. 550 Mosaic	Veronese/L 6-7 c. 2nd interest
	6	22	4	8	12
Eufimia	Eugenia	Agathe	Euphemia	Agathe	Agnete
Eugenia	Savina	Eufimia	Agathe	Agnes	Caecilia
Caecilia	Cristina	Agnes	Iustina	Cicilia	Felicitate
Daria	Anatolia	Eugenia	Tecla	Eugenia	Perpetua
Perpetua	Victoria		Paulina	Basilissa	Anastasia
Felicitas	Paulina		Agnes	Filicita	Agatha
	Emerantian(a)		Basilissa	Eufymia	Euphemia
	Daria		Eugenia	Tecla	Lucia
	Anastasia			Valeria	Iustina
	Iustina			Perpetua	Sabina
	Felicitas			Susanna	Thecla
	Perpetua		Cecilia	Iustina	Pelagia &
	Vincentia		Susanna		Catharina
	Valeria				
	Crispina				
	Lucia				
	Cecilia				
	Eulalia				
	Agnes				
	Agatha				
	Pelagia				
	Eufimia				
					8 in common

Fig. IV Female martyrs: mosaics, relics, poetry, and sacramentaries/missals (continuation)

Milan/Biasca	Gelasianum	Gregorianum	Gallicanum	Bobbio	Stowe
10 c.-13 c	6-8 c.	7-9 c.	7 c.	8 c.	9 c.-
sion- Nobis quoque	2nd intercession- Nobis quoque				
12	7	7	8	8	7
Agne	Felicitate	Felicitate	Perpetua	Perpetua	Perpetua
Caecilia	Perpetua	Perpetua	Agne	Agne	Agna
Felicitate	Agatha	Agatha	Cicilia	Cicilia	Cicilia
Perpetua	Lucia	Lucia	Felicitate	Felicitate	Felicitate
Anastasia	Agne	Agne	Anastasia	Anastasia	Anastasia
Agatha	Caecilia	Caecilia	Agathe	Agatha	Agatha
Euphemia	Anastasia	Anastasia	Lucia	Lucia	Lucia
Lucia			Eogenia	Eugenia	
Iustina	variable sequence				
Savina					
Tecla					
Pelagia					
8 in common	5 in common	5 in common	6 in common	6 in common	5 in common

Female Splendor: the Role of Twelve Women Saints in the Apse

Fig. V Male martyrs: mosaics, relics, poetry, and sacramentaries/missals

Ravenna Arch.chapel c. 500	Ravenna S.Apollinare 500-550	Ravenna N. Agnellus c. 550	Venatius F. c.530-c.600	Veronese/Leoni 6-7 c.	Milan/Biasca 10 c.-
Mosaic	Mosaic	Relics	Poetry	1st intercession: Communican	
Cassianus	Clemens	Petri	Vitalis	Xysti	Xysti
Chrysogonus	Systus	Pauli	Ursicinus	Laurentii	Laurentii
Chrysanthus	Laurentius	Andreae	Apollinaris	Hippolyti	Hippolyti
Sebastianus	Yppolitus	Zachariae		Vincentii	Vincentii
Fabianus	Cornelius	Iohannis B.	Laurentius	Cornelii	Cornelii
Damianus	Cyprianus	Iohannis E.	Vitalis	Cypriani	Cypriani
	Cassianus	Iacobi	Martinus	Clementis	Clementis
	Iohannis	Thomae	Vigilius	Chrysogoni	Chrysogoni
	Paulus	Matthei	Marturius	Iohannis &	Iohannis &
	Vitalis	Stephani	Sisennus	Pauli	Pauli
	Gervasius	Vincenti	Alexander	Cosmae &	Cosmae &
	Protasius	Laurenti		Damiani	Damiani
	Ursicinus	Quirini		Apollinaris	Apollinaris
	Namor	Floriani		Vitalis	Vitalis
	Felix	Aemiliani		Nazarii &	Nazarii
	Apollinaris	Apollinaris		Celsi	Celsi
	Sebastianus			Protasii &	Protasii
	Demiter	Martyrii		Gervasii	Gervasii
	Policarpus	Sisinnii		Victorls	Victorls
	Vincentius	Alexandri		Naboris	Naboris
	Pancratius			Felicis &	Felicis
	Crisogonus			Calimeri	Calimeri
	Protus				Materni
	Iaquintus				Eustorgii
	Sabinus				Dionysii
					Ambrosii
					Simpliciani

Noctis quodammodo stella: Maria nella riflessione di Agostino

Giuseppe CARUSO

SOMMARIO: Vergine prima, durante e dopo il parto; Maria, la madre di Dio e donna di fede; Maria vergine consacrata e vera sposa di Giuseppe; Maria è vergine e madre: modello esemplare per la Chiesa, e i consacrati; La tribù di Maria (Agostino e gli apocrifi); Maria e il peccato originale.

Agostino d'Ipbona e Maria di Nazareth: da una parte il teologo in cui la Chiesa latina ha sempre riconosciuto un'autorità di prima grandezza, dall'altra la Madre di Cristo, verso cui la stessa Chiesa ha manifestato, ma in questo strettamente associata alla greca, una devozione costante e crescente.

Se Agostino è il grande teologo della Chiesa, ovviamente ci si aspetta che abbia parlato di tutto quello che sta a cuore a quest'ultima, e quindi anche di Maria: da questa ingenua quanto profonda convinzione sono derivate una pletera di saggi relativi alla dottrina agostiniana su Maria, ai quali il presente si aggiunge senza la pretesa di poter dire nulla di nuovo ma, almeno si spera, presentando i dati già tante e tante volte studiati in una forma parzialmente diversa e aperta a riflessioni attualizzanti¹.

- 1 Si segnalano, con aperta confessione di incompletezza: S. Protin, *La mariologie de saint Augustin*, in *Revue augustiniennne* 1 (1902) 375-396; P. Friedrich, *Die Mariologie des heiligen Augustinus*, Köln 1907; E. Portaliè, *Augustin. La Mère du Christ d'après saint Augustin*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. I, Paris 1909, 2374-2375; J. Coppens, *Augustinus Marialeer*, in *Handelingen van het Vlaamsch Maria-Congres te Brussel*, 1921, vol. I, 208-238; H. Pope, *The Teaching of St. Augustine on Our Blessed Lady*, in *The Clergy Review* 16(1939) 23-41; G.M.

Occorre prima di tutto mettere in evidenza un punto dirimente: nell'Africa cristiana di Agostino erano celebrate, accanto alle feste del Signore, le memorie di numerosi santi martiri; particolare rilievo assumevano le celebrazioni di Giovanni Battista, il precursore, già assegnata alla data solstiziale del 24 giugno, e quella degli apostoli Pietro e Paolo (29 giugno), ma non è attestata, né per l'Africa ne per l'Occidente in genere, nessuna celebrazione avente come oggetto la Madre di Cristo². Tale considerazione, lungi dall'essere oziosa, costringe a una seria riflessione: per Agostino Maria non è oggetto di celebrazione e nemmeno di esplicita devozione³, anche se riferimenti

Roschini, *Mariologia. I. Introductio in Mariologiam*, Milano, 1941, 179-189; F. Domínguez, *Ideología mariana de San Agustín*, Bogota 1946; Sant'Agostino, *La Vergine Maria. Pagine scelte*, a cura di M. Pellegrino, Roma, 1954; V. Capánaga, *La Virgen María según San Agustín*, Roma, 1956; C. Sorsoli, *Vergine e Madre: la Madonna nel pensiero di S. Agostino*, in E. Ancilli, ed., *Maria mistero di grazia*, Roma, 1974, 67-87; L. Gambero, *La Vergine Maria nella dottrina di Sant'Agostino*, in *Marianum* 48 (1986) 557-599; Sant'Agostino, *Maria, dignitas terrae*, a cura di A. Trapè, Roma 1988, 5-69; D. E. Doyle, *Maria, madre di Dio*, in A. Fitzgerald, ed., *Agostino. Dizionario enciclopedico*, Roma, 2007, 907-912 [or. ing. 1999]; L. Dattrino, *I riferimenti mariani in Agostino*, in *Theotokos* 12 (2004) 169-182; K. Charamsa, *Temi e principi della dottrina mariana di Sant'Agostino d'Ippona*, in *Alpha Omega* XV, 1 (2012) 73-105; a quest'ultimo studio il presente è debitore di questo, come anche dei successivi, repertori bibliografici.

- 2 La ricostruzione del santorale di Ippona si può leggere in C. Lambot, *Les sermons de saint Augustin pour les fêtes des martyrs*, in *Analecta bollandiana* 67 (1948), 249-266 e anche, insieme a ragguagli sulla trasmissione manoscritta dei sermoni, in A. M. De la Bonnardiere, *Les sermons de saint Augustin pour les fêtes des martyrs*, in *Revue Benédicte* 79 (1969), 82-97.
- 3 J. Morán, *Puede hablarse de culto a Maria en san Agustín*, in *Augustinianum* 7 (1967), 514-521, pur riconoscendo che in Agostino non si segnalano testimonianze di culto mariano *stricte dictu*, afferma che lo si rinviene effettivamente a patto di dilatare il senso del sostantivo 'culto', con la paradossale conclusione che Agostino avrebbe prestato a Maria un culto inconsapevole; più sfumato e pertanto equilibrato è il saggio di E. Lamirande, *En quel sens peut-on parler de devotion mariale chez St. Augustin*, in *De primordis cultus mariani. Acta con-*

non trascurabili alla sua vita e alla sua funzione nel piano salvifico emergono qua e là negli scritti agostiniani, con maggiore intensità quando si sofferma sull'incarnazione del Verbo e nei sermoni sul Natale, in considerazione del coinvolgimento imprescindibile di Maria nel mistero celebrato, o nei testi relativi alla consacrazione verginale, di cui la fanciulla di Nazareth è per l'Ipponate il modello più fulgido; più genericamente ogni volta in cui egli si ritrova a fare l'esegesi di brani scritturistici che fanno riferimento alla madre del Signore.

Queste premesse, non hanno ovviamente lo scopo di indurre scoramento o sospetto, ma sono indispensabili per collocare adeguatamente quanto Agostino scrive su Maria, che egli vede come un personaggio del racconto evangelico la cui importanza emerge soprattutto (ma non esclusivamente!) nei fatti relativi all'incarnazione. Per l'Ipponate, fedele all'antico assunto che ogni dettaglio della narrazione evangelica è gravido di lezioni e insegnamenti, anche le parole, i gesti e gli atteggiamenti di Maria diventano esemplari e paradigmatici: il presente saggio intende mettere in luce che proprio tale esemplarità assegna a Maria un posto di tutto rilievo nell'esperienza e nella vita dei cristiani. Più che seguire una prospettiva genetica, in cui cioè si passano in rassegna in ordine cronologico i brani agostiniani relativi a Maria, si seguirà qui una pista eminentemente tematica per enucleare, in prospettiva sincronica, quello che il vescovo di Ippona ha detto e scritto su Maria di Nazareth.

Vergine prima, durante e dopo il parto

Punto principale e nevralgico della mariologia agostiniana (giusto per usare un'espressione anacronistica)⁴ è il fatto che Maria ha

gressus mariologici-mariani in Lusitania anno 1967 celebrati, vol. 3, Roma 1970, 17-35.

4 Il termine mariologia fu forgiato dal siciliano Placido Nigido che intitolò *Summa sacrae mariologiae pars prima* il suo scritto, edito a Palermo nel 1602; si veda

generato verginalmente il Verbo di Dio, venendo così posta al centro del mistero dell'incarnazione e divenendo prezioso strumento della condiscendenza per cui il Figlio di Dio si è fatto uomo. Maria ha concepito il Figlio di Dio senza concorso di uomo, restando quindi fisicamente integra; tale integrità, poi, non è venuta meno nel momento del parto, che si è verificato in circostanze del tutto speciali, né dopo, in quanto la fanciulla di Nazareth non ha avuto successivamente nessun intercorso sessuale. Su questi temi, che ovviamente non sono particolarmente piacevoli da trattare in quanto fanno diventare argomento di discussione la condizione anatomica di Maria, Agostino non si sofferma a lungo, anche se esprime il suo pensiero con sufficiente chiarezza. La concezione verginale potrebbe facilmente ingenerare stupore e incredulità, ma per Agostino a torto: essa infatti è opera di Dio⁵, e va accolta come tale, come uno di quei prodigi straordinari che si verificano raramente nella storia, o addirittura una sola volta⁶. Allo stesso modo⁷, va accolta e difesa come prodigiosa la nascita di Cristo, che non ebbe conseguenze sull'integrità della madre; in effetti la Chiesa, nota Agostino, confessa nel *Symbolum* che Cristo è nato dalla "vergine Maria", se questa verginità (che ovviamente viene intesa in senso anche pienamente fisico!) fosse venuta meno nel parto, la professione di fede non sarebbe più veridica⁸: si osserva qui una stretta correlazione posta tra la *lex orandi* e la *lex credendi*.

A sostegno di quanto detto è talvolta addotto il racconto delle apparizioni del Risorto: questi, pur avendo un corpo vero e reale, aveva il potere di passare attraverso le porte chiuse; allo stesso modo egli,

in proposito: S. De Fiores, *Placido Nigido, primo mariologo, nelle fonti inedite dell'Archivum romanum Societatis Iesu*, in *Marianum* 68 (2006), 207-237.

5 *Sermo* 189,4

6 *Ep.* 143,12.

7 Agostino vede in Gioviniano il nemico della *virginitas in partu*; si veda in proposito *De haeresibus* 82.

8 *Enchiridion* 34,10.

nella sua nascita, ha attraversato il grembo di Maria senza nulla aprire⁹. L'immagine del sepolcro vale anche ad argomentare che Maria, dopo Cristo, non ebbe altri figli: come nella tomba vicino al Golgota nessuno fu posto prima di Cristo, e nessuno dopo, così nessuno, prima e dopo Cristo, abitò nel grembo della vergine¹⁰; ciò tornava utile per contrastare quanti negavano che Maria si era conservata vergine anche dopo il parto, sostenendo che ella poteva aver avuto altri figli¹¹. Se le cose stanno così, bisogna spiegare chi sono i “fratelli di Gesù” di cui sui legge nei vangeli; Agostino spiega che esso sono in realtà sono i parenti di Gesù e vengono chiamati “fratelli” per concessione all'uso caratteristico della scrittura, pur senza esserlo effettivamente¹².

Maria, la madre di Dio e donna di fede

Tutti gli uomini imparano a riconoscere la propria madre crescendo; Cristo è il solo ad averla conosciuta in anticipo, in quanto egli l'ha predestinata a essere sua madre e l'ha creata¹³. Maria dunque è stata

9 *Sermo* 191,1,2; argomento simile si rinviene in Ambrosius, *Ep.* 42,5-7.

10 *Tractatus in Iohannem* 28,3 e *Sermo* 223D,2; *De fide et symbolo* 5,11. Nell'epoca di Agostino la tomba di Cristo era già stata monumentalizzata dall'intervento costantiniano e quindi non fungeva più da sepoltura; ci si può comunque chiedere in base a quale notizia il vescovo di Ippona possa affermare perentoriamente il fatto che la tomba di Cristo non conobbe nessun reimpiego come sepolcro: sembra che qui egli operi un passaggio da quello che sa e crede di Maria a quello che afferma della tomba vuota. Origene, *Contra Celsum* 2,69, pone lo stesso parallelismo, ma si limita ad affermare che nella tomba, come nel grembo di Maria, nessuno dimorò prima di Cristo, senza nulla dire sul dopo.

11 Agostino rimprovererà questo errore agli 'Antidocomariti' e ad Elvidio, di cui scrive in *De haeresibus* 56 e 84; contro quest'ultimo e in difesa della perpetua verginità di Maria Girolamo scrisse il *Adversus Helvidium*.

12 *Tractatus in Iohannem* 10,2 e 28,3. La stessa cosa è affermata, ma con maggior veemenza, da Hieronymus, *Adversus Helvidium* 12-14 (PL 23, 204-208).

13 *Tractatus in Iohannem* 8,9.

conosciuta e scelta dal suo Figlio¹⁴, che l'ha creata: Agostino ripete più volte questa idea nei suoi sermoni natalizi, spesso accompagnandola con la menzione di situazioni paradossali scaturite dall'incarnazione del Figlio di Dio, in virtù della quale egli, che dal Padre era nato fuori dal tempo e senza nessuna madre, è nato nella storia da una madre senza nessun padre, e si è reso così, da invisibile quale era, visibile¹⁵, da forte, debole¹⁶.

L'esultanza per la nascita di Cristo può e deve coinvolgere uomini e donne, in quanto Cristo è nato storicamente come uomo, cioè maschio; ma è nato da una donna, Maria¹⁷. Per Agostino in questo modo i due sessi, che nella coppia costituita dai protoplasti avevano operato insieme alla rovina dell'umanità, sono entrambi coinvolti nella redenzione: Cristo nasce uomo, e nasce da una donna. Il parallelismo tra Eva e Maria, che aveva già dei precedenti illustri¹⁸, è accolto da Agostino, che su esso insiste più volte: da queste due donne sono rispettivamente derivate per l'umanità morte e vita¹⁹, rovina e salvezza²⁰: per

14 Solo a titolo illustrativo si vedano, tra i molti testi, *Sermo* 190,1; *De sancta virginitate* 4, *De peccatorum meritis et remissione* 2,38.

15 Si vedano, giusto a titolo di esempio, *Sermo* 184,2.3; *Sermo* 187,1; *Sermo* 195,1 e *Sermo* 214,6.

16 *Sermo* 190,4,4.

17 *Sermo* 184,2.2.

18 La prima attestazione di questo teologumeno si trova in Giustino (*Dialogus cum Tryphone*, cap. 100, PG 6, 709-712); ritorna poi in Ireneo (*Adversus Hæreses*, vol. 3, cap. 22, n. 4) e in molti altri testi: si può utilmente visionare in proposito la monografia di L. Cignelli *Maria Nuova Eva nella Patristica Greca*, Assisi, 1966; il testo è alquanto datato e, inoltre, interessato soprattutto agli autori greci del v secolo; tuttavia risulta ancora utile per un orientamento generale su questo tema, che necessiterebbe comunque di una nuova lettura, attenta ai cortocircuiti di pensiero che può ingenerare la sovrapposizione della coppia Adamo-Eva, che sono coniugi, con quella Cristo-Maria, tra i quali intercorre invece il rapporto di figliolanza-maternità.

19 *Sermo* 184,2; *Sermo* 232,3; *De agone christiano* 24.

20 *Sermo* 289,2:

riparare il danno procurato dall'una, che ingannò l'uomo, intervenne l'opera dell'altra che ha generato Cristo, il restauratore dell'uomo²¹.

Il fatto che la donna sia stata lo strumento di cui si era servito il serpente per tentare l'uomo, in unione alla considerazione che Cristo è nato uomo, avrebbe potuto far ritenere le donne oggetto di biasimo; proprio per evitare ciò Cristo, nella sua incarnazione volle *honorare* entrambi i sessi nascendo uomo da una donna, cosa che per Agostino non era necessaria in modo assoluto in quanto l'onnipotenza divina poteva ben escogitare modalità diverse per attuare l'incarnazione²². In un sermone pronunciato per spiegare la distonia tra le genealogie di Cristo proposte da Luca e Matteo, l'Ipponate si sofferma più diffusamente su questo tema²³; Cristo doveva nascere uomo e tuttavia a Lui, che nacque senza concorso di uomo, era possibile nascere anche senza il coinvolgimento di una donna; scelse però di nascere da una donna per mettere in evidenza che il contatto con il grembo non è affatto un elemento contaminante²⁴. Cristo dunque non condanna nessuna delle sue creature, né gli uomini né le donne; poiché però nel suo corpo può assumere solo un sesso, il maschile, rende onore a quello femminile in Maria, da cui è nato e alla quale è stato pertanto vitalmente unito.

Agostino non si sofferma mai a spiegare perché proprio Maria sia stata scelta; nei suoi scritti tuttavia egli traccia una sorta di ritratto spirituale della vergine, mettendo in evidenza le virtù che fanno di lei un esempio da imitare. La fede è certamente tra queste: Maria è la donna che accoglie docilmente le parole dell'angelo e per questo concepisce il figlio di Dio²⁵, cioè porta nel grembo colui che, per mezzo della fede,

21 *Sermo* 51,3.

22 *Sermo* 190,2.2.

23 *Sermo* 51,2.3.

24 Che il contatto con le viscere di una donna fosse contaminante e quindi da escludersi in Cristo è un argomento, dagli esiti doceti, che Agostino rimprovera ai manichei: si veda *De fide et symbolo* 4,10.

25 *Exp. in Ps.* 67,21.

abitava già nella sua mente²⁶. Poiché Maria credette alle parole dell'angelo, si avverò per lei ciò che credette²⁷; ella dunque fu discepola oltre e più che madre del Redentore²⁸. Agostino afferma che l'aver accolto Cristo con la fede valse a Maria più che l'averlo concepito nel grembo: un'espressione che potrebbe sembrare sminuire l'unicità della ragazza di Nazareth, mentre invece per l'Ipponate getta luce sul più genuino e caratteristico elemento della sua santità, che è la fede. Il brano di *Lc* 11,27-28, in cui Gesù proclama più beato chi ascolta la parola di Dio piuttosto che il grembo che ha concepito lui, è letto da Agostino non come un testo che vuole ridimensionare le prerogative di Maria, ma che piuttosto mira a esaltarla ancora di più, mettendo in evidenza che il discepolato nei confronti di Cristo divino maestro, vissuto con un profondo investimento esistenziale che lo rende carico di esemplarità, supera in valore l'essere stata storicamente la madre dell'umanità del Salvatore²⁹. La fede di Maria, quindi, cioè una virtù che risiede nell'anima, supera e relativizza la maternità meramente biologica.

Maria vergine consacrata e vera sposa di Giuseppe

Per Agostino colei che sarebbe diventata madre di Cristo, aveva già prima delle nozze pronunciato il suo voto di verginità a Dio. Per sostenere quest'assunto l'Ipponate fa ricorso alle parole rivolte da Maria all'angelo Gabriele (*Lc*. 1,34), e si chiede che senso potesse avere l'affermazione *virum non cognosco* se Maria fosse stata fidanzata e in procinto di contrarre un comune matrimonio: anche se non aveva avuto intercorsi sessuali con nessuno, sembra sottintendere Agostino, li avrebbe presto avuti. Dalle parole della ragazza di Nazareth egli conclude quindi che ella si era consacrata a Dio e che il suo matrimo-

26 *Sermo* 196,6.

27 *Sermo* 215,4

28 *Sermo* 72A,7.

29 *De sancta virginitate* 3,3 e *Tractatus in Iohannem* 10,3.

nio con Giuseppe aveva il solo fine di sottrarla all'attenzione generale in un contesto come quello ebraico in cui la prassi della consacrazione verginale non era riconosciuta³⁰. Attraverso questa esegesi Agostino ottiene un risultato importante e variegato: da una parte fa della scelta verginale di Maria non la conseguenza della sua singolare maternità, quasi da abbracciare per costrizione, ma un libero dono che Cristo, incarnandosi in lei, ha dato prova di apprezzare; e inoltre rende la fanciulla di Nazareth un luminoso esempio per ogni consacrata.

Giuseppe fu veramente il marito di Maria anche se nella lettura di Agostino il loro matrimonio era stato contratto con il condiviso impegno a mantenersi casti. L'Ipponate considera i due coniugi pari per quanto riguarda la fede, anche se Maria superò Giuseppe in ragione della sua fecondità. Se Maria fu madre di Cristo, Giuseppe suo sposo, argomenta Agostino, fu veramente suo padre, non fisicamente ma di certo spiritualmente; anche se è ovvio che entrambi furono genitori (nei termini già decritti) di Cristo *qua homo*. Le parole che l'adolescente Gesù rivolge a Maria e Giuseppe dopo il ritrovamento nel tempio (*Lc. 2,49*) per Agostino l'espressione della sua irriducibilità alla pura umanità e del rapporto privilegiato che egli intrattiene con il suo vero e unico Padre, quello celeste; tuttavia la sottomissione con cui, sempre secondo l'Evangelista, si rapporta a loro (*Lc. 2,51*) indica il suo essersi veramente abbassato nell'incarnazione, al punto di obbedire a persone a lui molto inferiori. In ogni caso resta inteso che quello tra Maria e Giuseppe fu un vero matrimonio in quanto erano in esso presenti i *tria bona* tipici delle nozze, cioè la fedeltà, il *sacramentum*, cioè l'impegno a preservare l'indissolubilità e anche la prole³¹, che per una specialissima circostanza nacque senza l'unione sessuale³²; in ogni caso Maria e Giuseppe sono modelli eloquenti per tutti coloro che,

30 *De sancta virginitate* 4,4 e *Sermo* 225,2.2.

31 *De nuptiis et concupiscentia* I,11,12-13.

32 *De consensu evangelistarum* 2,1.2.

secondo una prassi che si riscontrava nei tempi di Agostino decidono di vivere una continenza perfetta nell'ambito del matrimonio³³.

Maria è comunque di esempio per tutte spose cristiane che, osserva Agostino, possono imparare da lei la modestia, cioè l'atteggiamento umile con cui ella, pur avendo avuto il privilegio unico e specialissimo di concepire e partorire il Salvatore, conserva verso il marito un contegno deferente di cui sono attestazione le parole che in *Lc.* 2,48 (*Pater tuus et ego dolentes quaerebamus te*) rivolge a Gesù, antepo- nendo la menzione di Giuseppe a quella di se stessa³⁴. Il vescovo di Ippona ha in mente un modello di famiglia in cui il marito esercita un ruolo di supremazia, quello comune ai suoi tempi e in cui egli stesso era cresciuto³⁵. Si può aggiungere, in questo contesto, una piccola nota lessicale relativa al termine *mulier*, che Agostino legge in *Gal.* 4,4. Il termine indica in latino la donna sposata o che ha comunque avuto rapporti sessuali; in tal senso il sostantivo è l'antonimo di *virgo*. Agostino spiega che il termine, nel brano paolino, va inteso in senso ebraico, cioè come indicativo della persona di sesso femminile; con questa lettura egli può opporsi a ogni interpretazione che potesse mettere in dubbio la perpetua verginità di Maria³⁶.

33 *Sermo* 51,13.21. Sul tema della continenza matrimoniale si veda: G. Sfameni Gasparro – C. Magazzi – A. Spada, *La coppia nei Padri*, Milano, 1991, 75-89.

34 *Sermo* 51,11.18.

35 In effetti fu quello che egli ebbe davanti agli occhi anche in famiglia e nell'ambito del suo vicinato; si vede a in proposito quanto scrive di Monica e del suo cerchio di amiche in *Confessiones* IX,9.19.

36 *Sermo* 51,11.18; ma la medesima notazione ricorre molte altre volte, ad esempio in *Sermo* 49A, *Sermo* 186,2; *Epistula* 140,3,6; *Contra Faustum* 23,7

Maria è vergine e madre: modello esemplare per la Chiesa,
e i consacrati

Pur essendo un modello per le donne sposate, nel sentire di Agostino Maria lo è ancor di più per le vergini chiamate, nella Chiesa e con la Chiesa, a conformarsi alla sua straordinaria vocazione³⁷. Agostino si è occupato *ex professo* della verginità consacrata in un testo, il *De sancta virginitate*, che va letto in stretta connessione all'opera che ha come argomento la bontà della condizione matrimoniale, cioè il *De bono coniugali*. I due scritti nascono in un contesto se non polemico, certo catalizzato dalla polemica contro Gioviniano, un monaco che, forse scandalizzato dagli eccessi della propaganda monastica, aveva equiparato i due stati di vita, verginale e matrimoniale, ritenendoli egualmente virtuosi agli occhi di Dio³⁸. Agostino ritiene, solidarizzando in questo con la stragrande maggioranza dei pensatori del suo tempo, che la scelta più radicale, cioè la consacrazione verginale, in termini assoluti ha davanti a Dio più valore delle nozze; questo però non implica che i consacrati nel celibato e nella verginità siano migliori degli sposati, come egli mette ben in chiaro all'inizio del suo scritto³⁹. Subito dopo inserisce un paragone che caratterizza profondamente la sua visione mariologica, cioè quello tra Maria e la Chiesa,

37 In effetti Agostino più volte vede nel racconto lucano dell'infanzia (*Lc.* 1-2) la compresenza delle tre condizioni in cui può trovarsi una donna rappresentate rispettivamente dal modello di Maria per le vergini, di Elisabetta per le sposate e di Anna per le vedove: *Sermo* 192,2; *Sermo* 196,2 e *Sermo* 370,2.

38 Per sottrarre argomenti a quanti postulavano la superiorità della verginità alle nozze Gioviniano arrivò ad negare la perpetua verginità di Maria; Agostino (*De haeresibus* 82) ricorda lui e i suoi come nemici della *virginitas in partu*; contro di lui Girolamo compose il suo *Adversus Iovinianum*. Si vedano in proposito: Y.M. Duval, *L'affaire Jovinien. D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV^e et au début du V^e siècle*, Roma 2003 e G. Hunter, *Marriage, celibacy and heresy in ancient christianity. The jovinianist controversy*, Oxford 2007.

39 *De sancta virginitate* 1,1.

che si rimandano l'una all'altra quasi come in un gioco di specchi. La Chiesa è, come Maria, vergine e madre: la sua verginità consiste nel conservare integralmente l'insieme delle virtù morali; in tal senso tutti i fedeli, siano o no sposati, sono chiamati a essere vergini, cioè incorrotti, nel possesso delle virtù; alcuni lo sono anche fisicamente, quasi dando visibilità a una condizione che spiritualmente accomuna tutti i cristiani. Ma la Chiesa è anche madre e, con più precisione, madre di Cristo: come Maria generò Cristo-capo, così la Chiesa genera continuamente le membra del Cristo totale: per entrambe la verginità non è di ostacolo a una vera fecondità, né quest'ultima si oppone alla prima⁴⁰. Che la maternità spirituale sia una vera parentela Agostino lo trae dalla citazione di *Mt. 12, 48-50* (*Quae est mater mea aut qui sunt fratres mei? Et extendens manum super discipulos suos ait: Hi sunt fratres mei; et: quicumque fecerit voluntatem Patris mei, ipse mihi frater et mater et soror est*). Questa parentela spirituale, che deriva dal discepolato di Gesù, ha un valore maggiore della parentela di sangue tanto che anche per Maria fu più importante la parentela spirituale con Gesù, cioè l'essere stata sua discepola, che quella fisica. Agostino arriva ad affermare, come si vide, che l'essere stata fisicamente madre di Cristo,

40 La relazione intima tra Maria e la Chiesa è uno dei temi di mariologia agostiniana che hanno conosciuto maggior fortuna negli ultimi decenni, prima ma soprattutto dopo il concilio Vaticano II: M. Agteberg, *Saint Augustin exégète de l'Ecclesia-Virgo*, in *Augustiniana* 8 (1958) 237-266; M. Dietz, *Maria und die Kirche nach dem hl. Augustinus*, in *Maria et Ecclesia*, vol. III, Roma 1959, 201-239; A. Eramo, *Mariologia del Vaticano II vista in S. Agostino*, Roma, 1973; S. Folgado Flores, *María virgen y madre de Cristo, tipo de la Iglesia según San Agustín*, in *Scripta Mariana* 3 (1980) 87-121; S. Folgado Flores, *El binomio María-Iglesia en la tradición patristica del siglo IV-V (S. Ambrosio – S. Agustín)*, in *Maria e la Chiesa oggi. Atti del 5° Simposio Mariologico Internazionale*, Roma 1985, 91-142; J. Huhn, *Maria est typus Ecclesiae secundum Patres, imprimis secundum S. Ambrosium et S. Augustinum*, in *Maria et Ecclesia*, vol. III, Roma 1959, 163-199; E. Lamirande, *Marie, l'Église et la maternité dans un nouveau sermon de saint Augustin*, in *Ephemerides Mariologicae* 28 (1978) 253-263; T. Janez Barrio, *Maria y la Iglesia según el pensamiento agustiniano*, in *Revista agustiniana de espiritualidad* 3 (1962), 22-47.

se non avesse creduto, non le avrebbe giovato a nulla, quasi a dire che fu l'adesione interiore alla parola di Dio l'elemento di maggior rilievo nella vicenda interiore di Maria⁴¹. Ma come Maria, anche ogni anima consacrata può essere madre nella misura in cui la maternità spirituale, tipica della Chiesa, è affidata a ogni membro della comunità ecclesiale. Maria è veramente un modello per ogni cristiano, per quanto riguarda sia la verginità che la fecondità. In effetti ogni cristiano è chiamato, in quanto membro della Chiesa, a conservare integralmente le virtù teologali e ad essere spiritualmente fecondo imprimendo in quelli che incontra l'immagine di Cristo e vivificandoli attraverso la testimonianza della virtù⁴²; si può dire in sintesi che la verginità è l'aspetto personale della santità, mentre la fecondità è quello sociale.

Agostino conclude la sua trattazione con un brano di grande bellezza, ma di pari complessità; si proverà a darne qui una presentazione il più possibile lineare. Maria è stata fisicamente sia vergine di Cristo che sua madre. Anche spiritualmente ella è vergine e madre; se però la maternità spirituale va intesa, come si vide, in un impegno per la salvezza del prossimo, Maria non è, spiritualmente parlando, madre di Cristo-capo, ma piuttosto figlia, in quanto la sua stessa salvezza è opera di Cristo; è però, spiritualmente, madre di Cristo-corpo, cioè dei cristiani a motivo della generosità caritatevole con cui ha collaborato alla salvezza dell'umanità. Come Maria, la Chiesa è spiritualmente madre perché genera continuamente nuovi cristiani; come Maria ella è vergine: se spiritualmente è chiamata ad esserlo in tutte le sue membra, che si devono impegnare a vivere in santità conservando la virtù, fisicamente lo è solo nei consacrati, mentre in altri, cioè nelle donne sposate, è madre, non però di Cristo ma degli uomini che devono essere condotti a Cristo⁴³.

41 *De sancta virginitate* 3,3.

42 *De sancta virginitate* 5,5.

43 *De sancta virginitate* 6,6.

Si deve osservare che se la verginità di Maria è un esempio imitabile ed effettivamente imitato, la sua maternità fisica, che fu unica e specialissima, non può essere proposta come esemplare; a quanto appena detto si potrebbe aggiungere un'ulteriore considerazione: la verginità, intesa spiritualmente o fisicamente, è portatrice di un intrinseco valore che tanto più risalta quando l'una rispecchia l'altra; lo stesso non sembra potersi dire per la maternità, che tanto più viene valorizzata quanto più è spirituale⁴⁴.

A integrazione di quanto fin qui detto si può aggiungere quanto Agostino scrive a commento del brano delle nozze di Cana. In quel passo evangelico Gesù si rivolge a Maria con espressioni che lasciano perplesso il lettore in quanto sembrano poco gentili e addirittura brusche, al punto da non chiamarla *mater* ma *mulier* (*Io.* 2,4); da ciò traevano probabilmente argomento quanti, con intenti doceti, tendevano a negare l'autentica corporeità di Cristo e quindi la sua vera filiazione da Maria⁴⁵. Per Agostino è evidente che quest'ultima è la madre di Cristo, ma precisamente della debolezza che egli ha assunto nell'incarnazione. Una simile affermazione non va certo intesa in senso proto-nestoriano: Agostino è ben consapevole che lo stesso soggetto, il Verbo, è nato due volte, eternamente dal Padre e storicamente dalla madre, ma è proprio in questa nascita storica che egli ha assunto la debolezza caratteristica dell'umanità⁴⁶. Il miracolo chiesto da Maria

44 Si veda quanto scrive in proposito E. Prinzivalli, *La maternità spirituale nel cristianesimo antico*, in M. Chiabò – M. Gargano – R. Ronzani (edd.), *Santa Monica nell'Urbe dalla Tarda Antichità al Rinascimento. Storia agiografia arte; atti del convegno Ostia Antica-Roma, 29-30 settembre 2010*, Roma, 2011, 1-15 e soprattutto 11-12.

45 Con ogni probabilità Agostino pensa ai manichei; si veda in proposito G. Caruso, *Un catechismo per i vescovi: il De fide et Symbolo di Agostino*, in *Eastern Theological Journal* 1/1 (2015), 27-28.

46 Per una rapido orientamento sulla cristologia di Agostino si può consultare A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Dall'Età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, Vol. 1, t. 2, Brescia 1982, 766-778.

è opera della divinità, che in Cristo non deriva da lei; per questo il figlio, pur compiendolo, la chiama *mulier*, quasi a sottolineare che il prodigio che si accinge a operare in quel momento è azione propria della divinità; quando invece giungerà l'ora della passione, soffrendo in quella carne umana che aveva ricevuto da Maria, Cristo la chiama *mater* (*Ioh.* 19,25)⁴⁷, proprio nell'atto in cui, lasciando un esempio di autentico amore filiale, affida Maria al discepolo⁴⁸. La maternità di Maria, il fatto che da lei sia nato quel corpo per mezzo del quale il Figlio di Dio ha sofferto la passione redentrice appare in tale contesto rivalutata nella sua piena fisicità.

Se Maria è immagine viva della Chiesa e vera madre – spirituale – dei cristiani, per Agostino resta un punto fermo che Maria è anche una membro della Chiesa, organicamente inserito in essa; un membro privilegiato ma che, in ogni caso, non si può arbitrariamente staccare dalla comunità dei redenti⁴⁹; ogni impostazione che tende a porre Maria al di sopra, e quindi al di fuori della Chiesa, è del tutto estranea all'impostazione agostiniana.

La tribù di Maria (Agostino e gli apocrifi)

Tra i primi testi cristiani che si occupano con maggiore ampiezza di Maria vanno annoverati alcuni apocrifi e soprattutto il cosiddetto *Protovangelo di Giacomo*, che narra la nascita e la giovinezza di lei⁵⁰. Agostino non conobbe, con ogni probabilità, questo testo: anche se almeno la sua esistenza era nota in occidente, dove ne esistevano ben

47 *Tractatus in Iohannem* 8,5-9.

48 *Tractatus in Iohannem* 119,1

49 *Sermo*72/A, 7.

50 Sulla presenza di Maria nella letteratura apocrifa si può utilmente consultare: E. Norelli, *Maria nella letteratura apocrifa cristiana antica*, in E. Dal Covolo – A. Serra, *Storia della mariologia. Dal modello biblico al modello letterario*, vol. 1, Roma 2009, 143-254 e in particolare 168-178

due versioni latine, tanto che papa Innocenzo, nel 405, scrivendo a Esuperio di Tolosa afferma che tutti gli scritti censiti sotto il nome di “Giacomo il minore”, insieme ad altri, devono essere ritenuti apocrifi e quindi condannati⁵¹. I contenuti di quell’opera, però, avevano già raggiunto l’occidente attraverso una composizione latina che a quel testo era, almeno in parte, debitore: si tratta di una versione, forse arcaica, di quello che comunemente viene chiamato il *Vangelo dello pseudo-Matteo* e che, nella forma attuale, raccoglie in sintesi quanto due testi greci, il summenzionato *Protovangelo* e il *Vangelo dell’infanzia di Tommaso*, trasmettono in greco⁵². Zenone e Prudenzio si servono di questa narrazione apocrifa (anche se non è facile capire precisamente di quale testo), sia pure senza dichiararlo apertamente⁵³, Girolamo invece la rigetta apertamente⁵⁴ e allo stesso modo Agostino: ma su questo vale la pena di fermarsi un po’ più a lungo.

Nel *Contra Faustum* il vescovo di Ippona affronta e confuta l’opera del vescovo manicheo che, come egli stesso narra nelle *Confessiones*, aveva desiderato ardentemente incontrare perché fugasse i suoi dubbi e le sue perplessità relative alla dottrina di Mani e dal quale fu poi de-

51 Innocentius I, *Ep. VI ad Exsuperium Tolosanum* VII,13 (PL 20, col. 502 e anche DS 213).

52 Si noti che nella summenzionata lettera di Innocenzo I si nomina, immediatamente prima degli scritti di Giacomo, quelli di Mattia; correggendo congetturalmente questo nome con Matteo si avrebbe la menzione, in stretta contiguità, di un apocrifo dell’infanzia latino e della sua fonte greca.

53 Zeno Veronensis, *Tractatus* II, 8 (PL 11,415) fa riferimento, in relazione alla verginità di Maria dopo il parto, alla testimonianza delle ostetriche; sembra però che egli sia più prossimo al protovangelo, in quanto parla della mano dell’ostetrica impudente, che resta bruciata e non, come nello pseudo-Matteo, inaridita. Prudenzio, *Cath.*11,97 (CCL 126, 63) fa riferimento all’ostetrica, ma senza ulteriori dettagli.

54 Hieronymus, *Adversus Helvidium* 8 (PL 23,192) afferma che, stando al dettato evangelico, Maria stessa avvolse Gesù in fasce (*Lc.* 2,7) senza l’ausilio di nessuna ostetrica, un dato che basta a confutare le stravaganze degli apocrifi.

luso⁵⁵. Fausto aveva composto una serie di *Capitula*, cioè di discussioni fondate su proposizioni scritturistiche, con cui intendeva rispondere alle critiche che i cattolici rivolgevano al manicheismo, mettendo allo stesso tempo in evidenza la fallacia di ogni pretesa concordanza tra i due Testamenti come anche di altre credenze dei cattolici; a questo scritto Agostino risponde attraverso la discussione di ciascuno dei capitoli di Fausto, riportati ampiamente, ma forse non integralmente. Il *Capitulum* che nell'opera di Agostino è segnato come XXIII (non si sa se l'Ipponate abbia rispettato l'ordine dato da Fausto ai suoi *Capitula*) si discute una questione relativa all'incarnazione. Il manicheo accusa i cattolici di essere lontani dalla fede apostolica quando confessano di credere che il figlio di Dio è nato da Maria. Matteo, infatti, nella sua genealogia, considera Cristo figlio di Davide (*Mt.* 1,1), e sembra lasciar intendere che il Figlio di Dio sia stato generato, al limite, al momento del battesimo di Cristo, quando risuonarono le parole profetiche: *Tu sei mio Figlio, io oggi ti ho generato* (*Mt.* 3,16-17) e in tal modo il figlio di Maria divenne Figlio di Dio; per i manichei invece, il Figlio di Dio è nato da Dio solo e non ha nessuna relazione con quanto è nato da Maria. Vengono qui espresse tre posizioni, cattolica, "matteana" e manichea; pur essendo tutte diverse, Fausto ritiene che l'Evangelista sia comunque più vicino al loro pensiero nel ritenere che il Figlio di Dio non è nato da Maria, in quanto questa è la madre del Figlio di Davide. Ma, volendo sottilizzare ulteriormente, anche questa dicitura non è immune da un'intrinseca contraddizione: infatti o questi è il figlio naturale di Giuseppe, che era di ascendenza davidica, oppure se i cattolici negano questo, certo perché lo ritengono nato verginalmente, devono ammettere che egli era di stirpe sacerdotale, in quanto Maria, afferma il manicheo, era di stirpe sacerdotale perché, a suo dire, suo padre era il sacerdote Gioacchino. Non è facile capire da dove Fausto abbia tratto questa notizia: il *Protovangelo di Giacomo*, in effetti,

55 *Confessiones* V,6,10-7,12.

non fa riferimento alla tribù di Gioacchino ma, a una lettura anche superficiale, lo mostra come non organico al gruppo dei sacerdoti; lo *pseudo-Matteo*, invece, lo indica come discendente di Giuda⁵⁶. Vero è che entrambe le narrazioni fanno riferimento al gesto, compiuto da Gioacchino, di presentare offerte, e forse questo ha portato ad assimilarlo in qualche modo a una figura sacerdotale.

Agostino risponde a Fausto ribadendo, con argomenti scritturistici, che Cristo è davvero il Figlio di Dio; se anche l'evangelista Matteo riporta l'investitura da parte della voce celeste solo nella scena del battesimo, è pur vero che, applicando a Maria la profezia di *Is.* 7,14, dichiara che il figlio della vergine è il "Dio-con-noi"; del resto anche Paolo afferma che Dio ha mandato il suo figlio, nato da una donna (torna qui il termine *mulier*, che Agostino correda con la solita spiegazione!). Maria, d'altra parte, fu veramente la moglie di Giuseppe, e questo spiega perché Matteo si soffermi sulla genealogia di questo patriarca, ma non per questo intende dire, contraddicendosi, che Cristo non sia nato verginalmente. Eppure Agostino afferma, in altro contesto, che la discendenza davidica di Cristo deriva da Maria, che egli ritiene essere parte della famiglia di quell'antico re, anche se non riesce mai ad esibire un testo definitivo in tal senso⁵⁷; una volta afferma che dalla stessa Maria deriverebbe al Redentore un'ascendenza sacerdotale in quanto ella è parente di Elisabetta, che *Lc.* 1,5 dice essere discendente di Aronne. Da quanto detto fino a qui appare che Agostino non fa mai riferimento agli apocrifi relativi all'infanzia di Maria; l'unico riferimento, come si vide, deriva da una notizia, per altro imprecisa, che egli trova negli scritti di Fausto e che non si cura nemmeno di emendare facendo riferimento ai testi apocrifi che, sembra di potersi concludere, egli non conosce.

⁵⁶ *Vangelo dello Pseudo-Matteo* 1,1.

⁵⁷ Agostino lo afferma più volte; per esempio in *Enarratio in Psalmum* 75,1 e 109,16.

Maria e il peccato originale

Nel corso della sua polemica contro il pelagianesimo Agostino ha parlato a lungo del peccato originale, della sua diffusione universale e delle sue tragiche conseguenze; la teologia cattolica ha difeso l'idea che Maria sia stata preservata da questo peccato e ciò è stato solennemente sancito con la proclamazione del dogma dell'immacolata concezione; diventa, in tale contesto, di grande interesse quello che l'Ipponate ha detto in relazione a Maria e al suo coinvolgimento, o non coinvolgimento, con il peccato ereditato da Adamo. La letteratura su questo tema è abbastanza vasta⁵⁸, quasi a indice di quanto la

- 58 A. Alvery, *Mariologie augustinienne*, in *Revue augustinienne* 11 (1907) 705-719; H. Kirfel, *Der hl. Augustinus und das Dogma von der unbefleckten Empfängnis Mariens*, in *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* 22 (1908) 241-268; H. Morilla, *San Agustín, defensor de la Concepción Inmaculada de María*, in *La Ciudad de Dios* 75 (1908) 385-391; L. Saltet, *Saint Augustin et l'Immaculée Conception*, in *Bulletin de littérature ecclésiastique* 11 (1910) 161-166; L. Talmont, *Saint Augustin et l'Immaculée Conception*, in *Revue augustinienne* 16 (1910) 745-749; W. Scherer, *Zur Frage über die Lehre des hl. Augustinus von der unbefleckten Empfängnis*, in *Theologie und Glaube* 4 (1912) 43-46; F.S. Müller, *Augustinus amicus aut adversarius Immaculatae Conceptionis?*, in *Miscellanea Agostiniana*, vol. II, Roma 1931, 885-914; F. Hoffmann, *Die Stellung des hl. Augustinus zur Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariä*, in *Theologische Quartalschrift* 130 (1932) 299-319; B. Capelle, *La pensée de saint Augustin sur l'Immaculée Conception*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 4 (1932) 361-370; C. Boyer, *Bulletin augustiniens*, in *Gregorianum* 14 (1933) 93-96 (risposta a B. Capelle); J. Götz, *Augustin und die Immaculata Conception*, in *Theologie und Glaube* 25 (1933) 739-744; D. Fernandez, *El pensamiento de San Agustín sobre la Immaculada*, in *Analecta Baetica* (1954) 13-63; J. Dietz, *Ist die hl. Jungfrau nach Augustinus 'Immaculata ab initio'? Eine neue Untersuchung zum Marianischen Jahr*, in *Augustiniana* (Louvain) 4 (1954) 362-411= *Virgo Immaculata*, vol. IV, Roma 1955, 61-112; R. Culhane, *St. Augustine on the Immaculate Conception*, in *The Irish Theological Quarterly* 22 (1955) 350-354; C. Boyer, *La controverse sur l'opinion de Saint Augustin touchant la Conception de la Vierge*, in *Virgo Immaculata*, vol. IV, Roma 1955, 48-60; P. Frua, *L'Immacolata Concezione e S. Agostino*, Saluzzo 1960; W.J. Burghardt, *María en la patrística occidental*, in

questione sia controversa; si cercherà qui di presentare, questa volta cronologicamente, alcuni brani di Agostino che possano servire da valide piste per enucleare il suo pensiero in proposito.

Nella sua *Enarratio in Psalmum* 34, la cui assegnazione oscilla tra il 412-413 e il 414⁵⁹ l'Ipponate afferma che Maria, discendente di Adamo, è morta per il peccato come il progenitore mentre la carne di Cristo, nata da lei, è morta per cancellare i peccati: da questo testo sembra potersi dedurre che Maria abbia condiviso fino in fondo la sorte di Adamo⁶⁰.

Il *De natura et gratia* è uno scritto che il vescovo di Ippona compose nel 415 per rispondere al *De natura* di Pelagio⁶¹. Nel corso della sua opera il monaco britannico, per sostenere la reale possibilità di evitare il peccato e tutti i peccati, cita come esempio una lunga serie di personaggi della Sacra Scrittura di cui si dice che, alieni da ogni peccato, vissero in santità. L'elenco riporta una serie di uomini e di donne; tra queste Maria, nominata per ultima, di cui Pelagio dice che a motivo della pietas, cioè di un deferente sentimento religioso, deve essere riconosciuta come priva di peccato. Agostino risponde che tutti i santi di cui parla la Sacra Scrittura, se interrogati, avrebbero risposto di essere e riconoscersi peccatori, non per umiltà ma sinceramente, per non essere tacciati di menzogna, secondo quel che si legge in *1 Io*.

J.B. Carol, *Mariologia*, BAC, Madrid 1964, 141-147; A. Sage, *Saint Augustin et l'Immaculée Conception*, in *Revue des Études Augustiniennes* 11 (1965) 305-306; J. Falgueras Salinas, *La contribución de San Agustín al dogma de la Inmaculada Concepción de María*, in *Scripta theologica* (Pamplona) 4 (1972) 355-433.

59 S. Zarb, *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos*, Malta, 1948, 40-53, propone il 414; H. Rondet, *Essais sur la chronologie des Enarrationes in psalmos de saint Augustin*, in *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 65 (1964), 114-120 è invece orientato ad anticiparne di circa un anno la composizione.

60 *En. in Ps.* 34, II, 3.

61 Lo scritto di Pelagio era stato fornito ad Agostino da Timasio e Giacomo, due ex pelagiani che egli aveva ricondotto alla fede ecclesiale: *De natura et gratia* 1, 1; *Epistula* 19*, 3.

1,8 (*Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus et veritas in nobis non est*). Tuttavia l'Ipponate esclude da questo argomento la vergine Maria in quanto, *propter honorem Domini*, non vuole metterla in nessun modo in relazione al peccato. Sembra che egli in tale contesto non voglia discutere con Pelagio e che accetti dunque, riguardo a Maria, la posizione del monaco britannico, cioè quella che postula una santità piena e completa; egli afferma di fare questo *propter honorem Domini*, espressione sibillina che forse il seguito aiuta, sia pure parzialmente a capire. Agostino riconosce, infatti, che non è facile sapere quale misura sovrabbondante di grazia, tale da abilitarla a vincere il peccato *omni ex parte*, sia stata concessa alla donna che meritò di concepire e partorire colui che non ebbe nessun peccato, cioè Cristo. Per Agostino, quindi, Maria ha certamente avuto una grazia speciale che l'ha tenuta lontana dal peccato, meglio e più di tutti gli altri santi di cui si legge nella Sacra Scrittura⁶². Si sta parlando qui di quelli che, con terminologia successiva, vengono detti peccati attuali o piuttosto del peccato originale? Sembra chiaro che egli sta parlando dei peccati attuali: Maria, con una grazia probabilmente speciale, ha vinto la lotta contro le tentazioni ma, sembra di doversi dedurre, non senza combattere. E il peccato originale? Su questo la discussione è aperta: alcuni sostengono che, visto lo stretto collegamento tra peccati attuali e peccato originale, se Maria non ha conosciuto questi non dovrebbe aver avuto esperienza nemmeno di quello, anche perché per Agostino tutti sono macchiati o dal peccato di Adamo o anche, non in alternativa ma in aggiunta, dai peccati personali⁶³; escludere Maria dal peccato *omni ex parte*, pertanto, potrebbe significare ritenere che in lei non ci sia nemmeno il peccato originale⁶⁴. Per altri, invece, dall'assenza dei peccati attuali non si può risalire a quella del peccato

62 *De natura et gratia* 36,42.

63 *De natura et gratia* 4,4.

64 Così pensa A. Trapè, *Introduzione*, in Sant'Agostino, *Natura e grazia I* (NBA 17/1), Roma, 1981, 407-408.

originale in quanto, nella formulazione di Agostino, il peccato originale si trasmette attraverso il rapporto sessuale da cui nascono le nuove vite⁶⁵. Cristo, concepito verginalmente, ne è stato proprio per questo immune, ma ovviamente la stessa cosa non dovrebbe potersi dire di Maria, come Agostino afferma nel *De Genesi ad litteram*, coevo all'opera appena citata⁶⁶ e ribadisce nel *Contra Iulianum*, scritto di più maturo impegno antipelagiano, a cui l'Ipponate pose mano intorno al 421⁶⁷.

Il *Contra Iulianum opus imperfectum* è l'ultima opera di Agostino, che fu sottratto dalla morte all'incombenza di completarlo; in questo scritto egli ritorna ancora a parlare dell'azione della grazia in Maria. Lo fa in un brano in cui risponde vivacemente all'accusa rivoltagli da Giuliano. Questi riteneva che Agostino avesse superato nell'errore Gioviniano in quanto, se quello negava la verginità di Maria nel parto, Agostino, poiché la madre del Signore è nata, come tutti gli uomini (ma eccettuato Cristo) dalla concupiscenza, finiva con il consegnare al diavolo la persona stessa di Maria⁶⁸. La risposta di Agostino è quanto mai difficile da comprendere: egli afferma di non consegnare Maria al diavolo in ragione delle condizioni in cui avviene la nascita, in quanto quella condizione, che è la peccaminosità trasmessa da Adamo, viene sciolta, cioè annullata, dalla rinascita. Il problema consiste nel capire quanto sia avvenuto questo annullamento; il dogma posteriore, quello dell'immacolata concezione, afferma che dal primo istante della sua esistenza Maria è stata libera dal peccato ereditato dai progenitori, e in questa linea Agostino Trapè interpreta il testo dell'Ipponate, facendo osservare che qui Agostino fa due affermazioni: la prima, che Maria non ha peccato (e pertanto non è consegnata

65 Si veda quanto scrive a commento di questo brano G. De Plinval in Augustin d'Hippone, *La crise pélagienne I* (BA 21), Paris 1966, 609-611.

66 *De genesi ad litteram* X,18,32.

67 *Contra Iulianum* V,15,52.

68 *Contra Iulianum opus imperfectum* IV,122.

al diavolo), ma che malgrado ciò il peccato originale esiste davvero, quel che Giuliano negava; la seconda, che Maria né è stata immune per quella grazia che agisce nella rinascita. Ritenerne che Maria sia stata semplicemente redenta, e quindi, nata con il peccato e poi salvata, sembra a Trapè troppo poco, in quanto significherebbe dar ragione all'accusatore Giuliano⁶⁹. In effetti il brano potrebbe anche essere interpretato più linearmente in questi termini: a Giuliano, che gli rimprovera di consegnare Maria al demonio, Agostino replica che la sua visione dell'uomo, pur apparentemente pessimista, non lo è fino in fondo, perché postula sempre l'azione efficace della grazia; pertanto Maria sarebbe, in questa lettura del testo, non tanto preservata, quanto piuttosto redenta dal peccato. Anche se meno precorritrice di sviluppi posteriori, questa interpretazione sembra più convincente in quanto poco dopo Agostino, ritorcendo contro Giuliano l'accusa di essere peggiore di Gioviniano, gli rimprovera di eguagliare la carne di tutti gli uomini e quella procreata dalla Vergine, cioè Cristo: se quest'ultima, e questa sola, è "somiglianza della carne di peccato", ogni altra è veramente carne di peccato, generata dall'inquinante concupiscenza, in tutti, non esclusa Maria⁷⁰.

Nel *De Trinitate* Agostino, per illustrare la qualità dell'atto di fede, spiega che un uomo può credere che sono esistite realtà sensibile che egli non ha mai visto ma di cui ha comunque nozione; tra queste cita come esempio, l'aspetto fisico di Cristo e di Maria sua madre: ognuno può figurarseli mentalmente come meglio può e riesce, e non ci sarà una rappresentazione migliore di un'altra. Ma non è possibile negare, a rischio di mettersi fuori della fede, che Maria vergine sia stata la

69 A. Trapè, *Nota: Maria e il peccato originale*, in *Maria, dignitas terrae*, 59-67 e particolarmente 62-64.

70 Questa posizione è quella difesa, tra gli altri, da Michele Pellegrino in: Sant'Agostino, *La Vergine Maria*, 32-35.

madre di Cristo⁷¹. Se è impossibile conoscere l'aspetto fisico di Maria, si può pensare a lei ricorrendo a immagini; tra quelle che Agostino applica a Maria la più bella è forse quella della stella, che gli viene ispirata dall'antica versione di *Os.* 4,5: *Nocti assimilavi matrem vestram*. Di notte Cristo è nato e risorto, quasi a significare che egli è la luce che splende nelle tenebre; a un livello di più profonda significazione la notte è metafora della condizione storica dell'uomo, segnata dalla caducità e dalla morte, ma protesa verso il compimento escatologico già anticipato da Cristo; la notte è quindi metafora dell'umanità e, insieme agli altri uomini, degli Israeliti, il popolo da cui Cristo ha tratto la sua origine; in quel popolo Maria però non è notte, ma *noctis quodammodo stella*, un astro luminoso che l'Ipponate pone in stretta connessione alla stella che rese edotti del suo parto i magi dell'oriente e, con il suo splendore, li condusse all'adorazione di Cristo⁷².

⁷¹ *De Trinitate* VIII; 4-5.7

⁷² *Sermo* 223D,2. Il testo latino di Osea letto da Agostino deriva *recta via* dalla versione dei LXX.

The perpetual virginity of Mary in Origen

Vito LIMONE

SUMMARY: Introduction; Main texts on Mary's virginity in Origen; About the comparison between HLc 14,3-8 and HLv 8,2-3; The allegorical meaning of Mary's virginity; Conclusion.

Introduction

The topic of Mary's virginity in Origen either has not been studied yet enough,¹ or has been often related to supernatural birth of Christ,² as the Alexandrian himself does within his debate both with the Gnostics³

- 1 The most significant contributions to this topic are still: C. Vagaggini, *Maria nelle opere di Origene*, Rome 1942, and: H. Crouzel, *La théologie mariale d'Origène*, in H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon (eds.), *Origène. Homélie sur S. Luc*, Paris 1962 (*SCh* 87).
- 2 See: H. Koch, *Virgo Eva-Virgo Maria*, Leipzig 1937, 67-72.
- 3 See, for instance: *prin praef.* 4: *corpus assumpsit nostro corpori simile, eo solo differens, quod natum ex virgine et spiritu sancto est: SCh 252,80; HEz 7,8: carnei intellectus magnarum nos carniū faciant, ut e contrario est quaedam caro, Dei facies, de qua dicitur: 'Quomodo caro mea in terra deserta, et in via, et in aquosa, sic in sancto apparui tibi' (Ps 62[63], 1-2): SCh 352,266; HLev 1,1: sicut 'in novissimis diebus' (Acts 2,17) Verbum Dei ex Maria carne vestitum processit in hunc mundum et aliud quidem erat, quod videbatur in eo, aliud, quod intelligebatur – carnis namque aspectus in eo patebat omnibus, paucis vero et electis dabatur divinitatis agnitio –, ita et cum per prophetas vel legislatorem Verbum Dei profertur ad homines, non absque competentibus profertur indumentis: SCh 286,66. Against the Gnostics who believe that either Jesus, *i.e.* the second Christ sent outside the Pleroma in order to save Sophía, assumed a heavenly body (see: Ps.-Hypp., *ref.* 6,35,7: οἱ δ' αὖ ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς λέγουσιν, ὃν ἔστιν Ἀξιόνικος καὶ Ἀρδησιάνης, ὅτι πνευματικὸν ἦν τὸ σῶμα τοῦ Σωτῆρος: *GCS* 26 165,13-14), or he just passed through Mary (see:*

and the Ebionites.⁴ Though, according to Socrates (*h.e.* 7,32)⁵ and a doubtful fragment attributed to Origen (*FrLc* 80),⁶ he seems to have used the term θεοτόκος, his mariology has always been regarded in light of his christology, rarely in his own meaning. The aim of this paper is firstly to focus on the main Origen's texts which deal with Mary's perpetual virginity, namely the IV homily on *Luke* and the VIII on *Leviticus*, two fragments respectively on *John* and *Luke*, and a passage from his *Commentary on Matthew*; secondly, it suggests a solution to a contradiction which scholars lodge among the former two texts; finally, according to Origen's exegesis of the *Magnificat*, it highlights the allegorical meaning of Mary's virginity with regard to two texts from his commentaries on *John* and on the *Song*.

Iren., *a.h.* 1,7,2: εἶναι δὲ τοῦτον τὸν διὰ Μαρίας διοδοῦσαντα, καθάπερ ὕδωρ διὰ σωλῆνος ὀδεύει: *SCh* 264,103), Origen insists on his own real conception; see e.g.: *HLc* 14,4: *Quod quidem adversus eos facit, qui negant Dominum nostrum humanum habuisse corpus, sed de caelestibus et spiritalibus fuisse contextum. Si enim de caelestibus et, ut illi falso asserunt, de sideribus et alia quadam sublimiori spiritalique natura corpus eius fuit, respondeant, qui potuerit spiritale corpus esse sordidum: SCh* 87,220; Pamp., *Apol. Pro Or.* 5: *nec oportet inclinare auram his qui dicunt per Mariam, et non ex Maria eum (scil. Christum) esse natum: PG* 17,587c-588a.

- 4 *CCels* 5,61: οὗτοι δ'εἰσὶν οἱ διττοὶ Ἐβωνάιοι, ἧτοι ἐκ παρθένου ὁμολογοῦντες ὁμοίως ἡμῖν τὸν Ἰησοῦν ἢ οὐχ οὕτω γεγεννησθαι ἀλλὰ ὡς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους: *SCh* 147,166. Also Celsus rejects Mary's virginity; about Origen's response to him see: *CCels* 5,34-35: *SCh* 147,100-108. On this topic: C. Vagaggini, *Maria nelle opere di Origene*, 68-77; A. Kamesar, *The Virgin of Isaiah 7,14. The philological argument from the second to the fifth century*, «Journal of Theological Studies» 41/1 (1990), 58-62.
- 5 Socr., *h.e.* 7,32: Καὶ Ὀριγένης δὲ ἐν τῷ πρώτῳ τόμῳ τῶν εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους τοῦ ἀποστόλου ἐπιστολὴν ἐρμηνειῶν, πῶς Θεοτόκος λέγεται πλατέως ἐξήτασεν: *GCS* (n.F.) 1 381,21-23.
- 6 *FrLc* 80: Ποῖα δὲ ῥήματα συνετήρει ἢ παρθένοσ ἢ ὅσα ὁ ἄγγελος εἶπε πρὸς αὐτήν, ὅσα οἱ ποιμένες, ὅσα ὁ Συμεὼν καὶ ἡ Ἄννα καὶ ὅσα νῦν αὐτὸς πρὸς αὐτοῦς: εἰ γὰρ καὶ μὴ τελείως ἔγνωσαν τὰ εἰρημένα παρ'αὐτοῦ, πλὴν συνῆκεν ἢ θεοτόκος, ὅτι θεῖα ὑπῆρχον καὶ ὑπὲρ ἀνθρώπων: *GCS* 49 260 (= *FrLc* 49: *SCh* 87,498). Here Origen is commenting on *Lk* 2,51.

Main texts on Mary's virginity in Origen

Though Mary is frequently quoted in Origen's works, scholars agree that five are the main texts in which he explicitly refers to her virginity. The first occurs within the I book of his *Commentary on John*, where the idea that Jesus Christ was Mary's unique son results to have been largely asserted.⁷ If, according to Eusebius (*h.e.* 6,24,1)⁸ and Origen himself (*CIo* 6,2,8),⁹ the I book of the *Commentary on John* was written in Alexandria, then the above mentioned text also implies that the idea of virginal conception of Jesus was supported by the Church of Alexandria.¹⁰

The second and the third texts are strictly linked. In the X book of his *Commentary on Matthew*, within his exegesis of *Mt* 13,55-56, Origen declares that the brothers of Jesus are those children whom Joseph had before getting married with Mary and from another wife.¹¹ The Alexandrian notes that not only this explanation is suggested by the apocryphal *Gospels of Peter* and *of James*,¹² but also this is generally quoted

7 *CIo* 1,4,23: εἰ γὰρ οὐδεὶς υἱὸς Μαρίας κατὰ τοῦς ὑγιῶς περὶ αὐτῆς δοξάζοντας ἢ Ἰησοῦς: *SCh* 120,70.

8 *Eus.*, *h.e.* 6,24,1: ταῦτα δ' ἐκείνοις δέοι ἄν ἐπιθεῖναι ὡς ἐν μὲν τῷ ἔκτῳ τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Ἐξηγητικῶν σημαίνει τὰ πρότερα πέντε ἐπ' Ἀλεξανδρείας ἔτ' ὄντα αὐτὸν συντάξαι: *SCh* 41,124.

9 *CIo* 6,2,8: καὶ μέχρι γε τοῦ πέμπτου τόμου, εἰ καὶ ὁ κατὰ τὴν Ἀλεξανδρείαν χειμῶν ἀντιπράττειν ἐδόκει: *SCh* 157,132.

10 About this see: C. Gianotto, *s.v.* «*Maria*», in A. Monaci Castagno (ed.), *Origene. Dizionario*, Rome 2000, 264.

11 *CMt* 10,17: τοὺς δὲ ἀδελφοὺς Ἰησοῦ φασὶ τινες εἶναι, ἐκ παραδόσεως ὁρμώμενοι τοῦ ἐπιγεγραμμένου κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου ἢ τῆς βίβλου Ἰακώβου, υἱοὺς Ἰωσήφ ἐκ προτέρας γυναικὸς συνωκηκυίας αὐτῷ πρὸ τῆς Μαρίας. Οἱ δὲ ταῦτα λέγοντες τὸ ἀξίωμα τῆς Μαρίας ἐν παρθενίᾳ τηρεῖν μέχρι τέλους βούλονται, ἵνα μὴ τὸ κριθὲν ἐκεῖνο σῶμα διακονήσασθαι τῷ εἰπόντι λόγῳ: *GCS* 40/1 21,26-30.

12 With respect to Origen's usage of New Testament apocryphal texts see: C.A. Spada, *Origene e gli apocrifi del Nuovo Testamento*, in L. Lies (ed.), *Origeniana quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.-6.*

in order to defend Mary's virginity. The third text corresponds to a fragment of Origen's *Commentary on John*, which E. Preuschen counts as 31, and it is supposed to comment on *Jn* 2,12. Here the Alexandrian advises that Jesus could have no brothers both because Mary was virgin till the death and because he was not the natural son of Joseph, so the brothers of Jesus mentioned in *Jn* 2,12 must have been the children whom Joseph had before getting married with Mary and whom Jewish law correctly called his own 'brothers', ἀδελφοί.¹³ This two texts are likely to deserve two remarks. Firstly, R.E. Heine argues that fr. 31, which is referred to *Jn* 2,12, should appear in the X book of Origen's *Commentary on John*, but it does not,¹⁴ so he concludes that it may have been picked by the catenist from another text of the Alexandrian and possibly reformulated in order to explain *Jn* 2,12.¹⁵ As the two texts are very similar, fr. 31 may have been picked from the text in the *Commentary on Matthew*, also according to R.E. Heine.¹⁶ Secondly, the two texts only inform about the so called Mary's *virginity post partum*, *i.e.* she had no children after Jesus' birth, but they focus neither on her virginity before Jesus' birth, *i.e.* the so called *virginity ante partum*, nor on her virginity at Jesus' birth, *i.e.* the so called *virginity in partu*.¹⁷

Sept. 1986), Innsbruck-Wien 1987, 44-53, particularly 47. For a general view see also: M. Grosso, *Osservazioni sui 'testimonia' origeniani del Vangelo secondo Tommaso*, «Adamantius» 15 (2009), 177-178.

- 13 *Fr10* 31: ἀδελφούς μὲν οὐκ εἶχεν φύσει οὔτε τῆς παρθένου τεκούσης ἕτερον, οὐδ' αὐτὸς ἐκ τοῦ Ἰωσήφ τυγχάνων. Νόμῳ τοιγαροῦν ἐχρημάτισαν αὐτοῦ ἀδελφοί, υἱοὶ τοῦ Ἰωσήφ ὄντες ἐκ προτεθνηκυίας γυναίκος· καὶ ἐπεὶ καθ' ὁμολογίαν γυνὴ αὐτοῦ ἡ Μαριάμ ἐχρημάτισεν: *GCS* 10 506,21-507,1.
- 14 R.E. Heine, *Can the Catena Fragments of Origen's 'Commentary on John' be trusted?*, «Vigiliae Christianae» 40/2 (1986), 120.
- 15 *Ivi*, 130.
- 16 *Ivi*, 133 (n. 40).
- 17 These categories do not properly apply to Origen, as it has been well proved by R. Scognamiglio (*La fisionomia 'teologica' di Maria. Maternità e verginità*, «Theotokos» 10 [2002], 53-69).

The other two texts are in Origen's *Homilies on Luke* and on *Leviticus*. With respect to the former, in the XIV homily on *Luke* within the exegesis of *Lk* 2,21 («When the time came for their purification rites etc.») Origen submits the *quaestio* whom the adjective 'their' refers to. It can't refer only to Mary, who needs purification in so far as she belongs to the mankind and gives birth to Jesus,¹⁸ but also to Jesus: in fact, according to *Jb* 14,4 and *Is* 4,4, everyone who is born in a body is not free from filth, namely *sordes* in Latin translation by Jerome.¹⁹ Furthermore, both Mary and Jesus need to be purified, because they have a *sordes*, in so far as the former gives birth to Jesus in a human body, the latter is born in a human body.²⁰ As C. Vagaggini²¹ and H. Crouzel²² have already showed, the *sordes* which the Alexandrian assigns to the mankind, in general, and to Mary and Jesus, in particular, is related to the implicit idea of the preexistence of the soul:²³ in

- 18 *HLc* 14,3: *Propter purgationem, inquit, 'eorum'. Quorum eorum? Si scriptum esset: propter purgationem eius, id est Mariae, quae pepererat, nihil quaestionis oriretur et audacter diceremus Mariam, quae homo erat, purgatione indiguisse post partum: SCH* 87,218.
- 19 For a general view see: G. Sfameni Gasparro, *Le 'sordes' ('rhupos), il rapporto 'genesis'-'phthorà' dell'enkrateia in Origene*, in R.P. Hanson, H. Crouzel (eds.), *Origeniana tertia. The Third International Colloquium for Origen Studies (University of Manchester, Sept. 7th-11th, 1981)*, Rome 1985, 167-183, particularly 172, 181-182.
- 20 *HLc* 14,4: *omnis anima, quae humano corpore fuerit induta, habet sordes suas. Ut autem scias Iesum quoque sordidatum propria voluntate, quia pro salute nostra humanum corpus assumpserat, Zachariam prophetam ausculta dicentem: 'Iesus erat indutus vestibus sordidis' (Zec 3,3): SCH* 87,220.
- 21 C. Vagaggini, *Maria nelle opere di Origene*, 85-86.
- 22 H. Crouzel, *La théologie mariale d'Origène*, 32-33.
- 23 About the idea of the preexistence of Jesus Christ's soul see e.g.: R. Ferwerda, *Two Souls. Origen's and Augustin's Attitude toward the two Souls Doctrine. Its Place in Greek and Christian Philosophy*, «*Vigiliae Christianae*» 37 (1983), 360-378; R. Williams, *Origen on the soul of Jesus*, in R.P. Hanson, H. Crouzel (eds.), *Origeniana tertia*, 131-137; A. Le Boulluec, *Controverses au sujet de la doctrine d'Origène sur l'âme du Christ*, in L. Lies (ed.), *Origeniana quarta*, 223-237. See also: *prin* 2,6,4-5: *SCH* 252,316-320.

fact, as the soul who falls from her preexistence in God into a human body becomes impure, *i.e. sordida*, so Mary, who gives birth to the preexistent soul of Jesus in a human body, and Jesus himself, whose soul falls from her own preexistence in God into a human body, get a *sordes*. This idea is also confirmed by a short comment of Origen who explains that all children need the baptism's purification, as they get a *sordes* at their birth, *i.e.* their souls have fallen from their pristine preexistence in God.²⁴ Moreover, Mary's virginity – Origen concludes – is denied neither by her *sorditas* nor by the *reseratio vulvae* which occurs at Jesus' birth.²⁵ Two are the main implications of this text: a. Mary gets a *nativitatis sordes*, namely her filth consists in giving birth to a preexisting soul into a corporeal body; b. though she is *sordida* and her *reseratio vulvae*, her virginity is preserved.²⁶

The last main text concerning Mary's virginity occurs in the VIII homily on *Leviticus*, within the exegesis of *Lv* 12,2 («If a woman has conceived seed and born a man child, then she shall be unclean seven

24 *HLC* 14,5: *Parvuli baptizantur 'in remissionem peccatorum' (Act 2,38). Quorum peccatorum? Vel quo tempore peccaverunt? Aut quomodo potest illa lavacri in parvulis ratio subsistere, ni iuxta illum sensum, de quo paulo ante diximus: 'nullus mundus a sorde, nec si unius quidem diei fuerit vita eius super terram' (Jb 14,4)? Et quia per baptismi sacramentum nativitatis sordes deponuntur, propterea baptizantur et parvuli: 'nisi' enim 'quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non poterit intrare in regnum caelorum' (Jn 3,5): *SCh* 87,222.*

25 *HLC* 14,7-8: *Masculina, quae ex eo, quod vulvam matris aperuerunt, sancta erant, offerebantur ante altare Domini: 'omne', inquit 'masculinum, quod aperit vulvam', sacratum quippiam sonat. Quemcunque enim de utero effusum marem dixeris, non sic aperit vulvam matris suae ut Dominus Iesus, quia omnium mulierum non partus infantis, sed viri coitus vulvam reserat. Matris vero Domini eo tempore vulva reserata est, quo et partus editus, quia sanctum uterum et omni dignatione venerandum ante nativitatem Christi masculus omnino non tetigit: *SCh* 87,226.*

26 See: F. Cocchini, *Maria in Origene. Osservazioni storico-dottorinali*, in S. Felici (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, Rome 1989, 133-140; Ead., *Maria 'modello del cristiano' nell'interpretazione origeniana*, «Theotokos» 10 (2002), 80-82.

days»). Here Origen says that every woman who conceives seed and bears a man child is unclean, namely she is not virgin, whereas Mary, who does not conceive seed but bears Jesus, is clean, *i.e.* virgin, according to *Mt* 1,23 and *Lk* 1,35.²⁷

About the comparison between *HLC* 14,3-8 and *HLv* 8,2-3

Scholars have generally compared the XIV homily on *Luke* with the VIII on *Leviticus* and proved a contradiction among them with respect to the topic of Mary's virginity:²⁸ A. d'Alès has suggested that the text in *HLv* 8,2-3 results a *retractatio* of what the Alexandrian says in *HLC* 14,3-8,²⁹ which seems to have been predicated around ten years before;³⁰

27 *HLv* 8,2: *de Maria autem dicitur quia 'Virgo' concepit et peperit. Ferant ergo legis onera mulieres, virgines vero ab his habeantur immunes [...]. Haec ergo dicta sint nobis de eo, quod observavimus scriptum quia non superfluo addidit legislator: 'Mulier si conceperit semen et pepererit filium' (Lv 12,2), sed esse exceptionem mysticam, quae solam Mariam a reliquis mulieribus segregaret, cuius partus non ex conceptione seminis, sed ex praesentia 'sancti Spiritus et virtute Altissimi' (Lk 1,35) fuerit: SCH 287,12-14. About mystical event of Mary's conception see: *FrLc* 12: τοῦ θουσιαστηρίου δὲ τοῦ θυμιάματος εἶπεν, ἐπειδὴ ἦν καὶ ἕτερον θουσιαστήριον χαλκοῦ τὸ ὀλοκαρπωμάτων: *GCS* 49 235 (= *FrLc* 6: *SCh* 87,468), and also: *HLC* 14,10: *sicut nova fuit generatio Salvatoris non ex viro et muliere, sed ex sola tantum virgine: SCH* 87,228.*

28 See: W.G. Rusch, *s.v.* «Mary», in G.A. McGuckin (ed.), *The Westminster Handbook to Origen*, London 2004, 150.

29 A. d'Alès, *s.v.* «Marie», in Id., *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, fasc. XIII-XIV: *Loi ecclésiastique-Modernisme*, Paris 1917-1918, 170-171, 200.

30 P. Nautin (*Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977, 409-412) dates Origen's *Homilies on Luke* around 239-241, whereas F. Fournier (*Les 'Homélies sur Luc' et leur traduction par saint Jérôme*, in H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon [eds.], *Origène. Homélies sur S. Luc*, 81) dates them around 232-233, and H.J. Sieben (*In Lucam Homiliae/ Homilien zum Lukasevangelium*, vol. 1, Freiburg 1991, 30-31) follows him. With regard to his *Homilies on Leviticus'* dating, M. Borret (*Origène. Homélies sur le Lévitique*, vol. 1, Paris 1981, 52) suggests 239-242, so about ten years later.

G. Joussard³¹ and R.E. Heine³² regard the difference among the two texts as depending on the difference among their Latin translators, Jerome and Rufinus; H. Crouzel supposes that this difference depends on their different polemical contexts,³³ hardly antidocetic in *HLc* 14,3-8; only C. Vagaggini grasps a common theological premise in both texts, *i.e.* the idea of the preexistence of the soul, though he also insists on their contradiction.³⁴

On basis of these scholars' remarks, the contradiction among *HLc* 14,3-8 and *HLv* 8,2-3 consists in the fact that in the former text Origen declares that Mary, after Jesus' birth, needs purification, *i.e.* she gets a *sordes* which seems to deny her virginity, in the latter he clearly distinguishes Mary's supernatural, virginal conception and birth from natural conception and birth. Nevertheless, if these two texts are examined more carefully, they result not to be contradictory. As previously pointed out, in the XIV homily on *Luke* the *sordes*, *i.e.* the filth which not only Mary is affected with since Jesus' birth, but also Jesus himself at his own birth, does not deny her virginity: in fact her *sordes* consists in bearing the preexistent soul of Christ in a human body, as well as Jesus' *sordes* consists in his coming from his divine preexistence into the world.³⁵ Neither the *sordes* nor the *reseratio vulvae* deny

31 G. Joussard, *Marie à travers la patristique: Maternité divine, virginité, sainteté*, in H. du Manoir (ed.), *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, vol. 1, Paris 1949, 81.

32 R.E. Heine (ed.), *Origen. Homilies on Genesis and Exodus*, Washington DC 1971, 34-35.

33 H. Crouzel, *La théologie mariale d'Origène*, 32-33.

34 C. Vagaggini, *Maria nelle opere di Origene*, 83-87.

35 *HLc* 14,6: *explentur dies et mystice. Neque enim statim, ut nata fuerit anima, purgatur, nec potest perfectam in ipso ortu consequi puritatem; sed sicut scriptum est in lege; 'Si masculum peperit, septem diebus sedebit mater in sanguine immundo ac deinde triginta tribus in sanguine puro, et ad extremum ipsa et infans sedebunt in sanguine purissimo' (Lv 12,2-4), sic quia 'lex spiritalis est' (Rm 7,14) et 'umbram habet futurorum bonorum' (Hb 10,1), possumus intellegere purgationem veram nobis evenire post tempus: SCh 87,224.*

Mary's virginity, namely she had no union with a man. Moreover, in the VIII homily on *Leviticus* Origen comments on *Lv* 12,2 by submitting two *quaestiones*. The first has been above mentioned: if a woman has conceived seed and born a child man, she is unclean; though Mary has born Jesus, she has not conceived seed; then, Mary is not unclean.³⁶ This argument may be sketched as following:

Premise 1	if a woman has conceived seed and born a child man, then is unclean	if A and B, then C
Premise 2	Mary has not conceived seed	not A
Conclusion	Mary is not unclean	not C

Thus, Origen's conclusion of the first *quaestio* is that Mary is not unclean also according to Jewish law, though she born Jesus. As uncertain about this argument's validity, the Alexandrian immediately submits a second *quaestio*: Jewish law states that a woman is unclean, if she has *either* conceived seed *or* born a child man; though Mary has not conceived seed, she has born a child man; then, Mary is unclean.³⁷ This argument, which seems to accord to Stoic logic,³⁸ may be

36 See again: *HLv* 8,2: *SCh* 287,12.

37 *HLv* 8,3: *nunc ergo requiramus etiam illud, quid causae sit, quod mulier, quae in hoc mundo nascentibus ministerium praebet, non solum, cum 'semen suscepit, immunda' fieri dicitur, sed et cum 'peperit'. Unde et pro purificatione sua iubetur offerre 'pultos columbinos aut turtures pro peccato ad ostium tabernacoli testimonii' (Lv 12,6), ut 'repropiet pro ipsa sacerdos', quasi quae repropitiationem debeat et purificationem peccati pro eo, quod nascenti in hoc mundo homini ministerium praebuit: SCh 287,14.*

38 About Origen relationship with Stoic logic see: L. Roberts, *Origen and the Stoic logic*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 101 (1970), 433-444; J. Rist, *The importance of Stoic logic in the 'Contra Celsum'*, in H.J. Blumenthal, R.A. Markus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A.H. Armstrong*, London 1981, 64-78; R.E. Heine, *Stoic logic as handmaid to exegesis and theology in Origen's 'Commentary on the*

sketched as following:

Premise 1	<i>if</i> a woman has conceived seed and born a child man, <i>then</i> is unclean	<i>if</i> A <i>and</i> B, <i>then</i> C
Premise 2	Mary has born a child man	B
Conclusion	Mary is unclean	C

His conclusion is now exactly the contrary of the previous argument: Mary is unclean, and this uncleanness, *immunditia*, reminds of that *sordes* which occurs in *HLC* 14,3-8. Nevertheless, Origen does not suggest any explanation of this *immunditia*, namely *sordes*, but he explicitly alerts that he can't say anything about this mystery.³⁹ Once again he does not clearly explain the meaning of this *immunditia* *sordes*, but he implies that it is strictly related to the event of birth, according to the biblical quotations mentioned by him:⁴⁰ in fact, in

Gospel of John, «Journal of Theological Studies» 44/1 (1993), 90-117; R. Somos, *Strategy of argumentation in Origen's 'Contra Celsum'*, «Adamantius» 18 (2012), 200-217; Id., *Is the handmaid Stoic or Middle Platonic? Some comments on Origen's use of logic*, in M. Vinzent (ed.), *Studia Patristica. Vol. LVI*, Leuven 2013, 29-40; Id., *Logic and argumentation in Origen*, Münster 2015, 141-206.

39 *HLv* 8,3: *Ego in talibus nihil audeo dicere, sentio tamen occulta in his quaedam mysteria contineri et esse aliquid latentis arcani, pro quo et 'mulier, quae conceperit ex semine et pepererit, immunda' dicatur et tamquam peccati rea offerre tubeatur hostiam 'pro peccato' et ita purificari: SCh 287,14-16.*

40 Origen also warns that the saints generally curse the day of their birth, and only the sinners, e.g. the Pharaoh and Herod, use to celebrate the day of their birth; see: *HLv* 8,3: *Et ut scias esse in hoc grande nescio quid et tale quod nulli sanctorum ex sententia venerit, nemo ex omnibus sanctis invenitur diem festum vel convivium magnum egisse in die natalis sui, nemo invenitur habuisse laetitiam in die natalis filii vel filiae suae; soli peccatore super huiusmodi nativitate laetantur. Invenimus etenim in Veteri quidem Testamento Pharaonem, regem Aegypti, diem natalis sui cum festivitate celebrantem (Gen 40,20), in Novo vero Testamento Herodem (Mk 6,27). Uterque tamen eorum ipsam festivitatem natalis sui profusione humani sanguinis cruentavit: SCh 287,16.*

Jer 20,14-16 the prophet curses the day of his birth, and also Job in *Jb* 3,1-6 and David in *Ps* 50(51),7.⁴¹ Thus, the *immunditia*, or uncleanness, which is assigned to Mary in *HLv* 8,2-3 according to Jewish law and which Origen relates to the event of birth on basis of some Old Testament quotations, results that *sordes* which the Alexandrian himself assigns to Mary in *HLC* 14,3-8 and refers to Jesus' birth. Both the *immunditia* in the VIII homily on *Leviticus* and the *sordes* in the XIV homily on *Luke* mean the filth of Mary who is responsible for bearing Christ's preexistent soul in a mortal body. As also C. Vagaggini has realized,⁴² this results the common topic among the two texts.

With respect to the above mentioned contradiction among *HLC* 14,3-8 in which the *sordes nativitatis* seems to deny Mary's virginity and *HLv* 8,2-3 in which her virginity is preserved, on basis of the previous analysis it is likely to argue: a. neither the *sordes* nor the *reseratio vulvae* which occur in the former text deny Mary's virginity; b. not only the *sordes* in the former text is the same as the *immunditia* in the latter, but also they both denote Mary's filth which consists in bearing Christ's preexistent soul in a human body.

The allegorical meaning of Mary's virginity

Apart from those five main texts on Mary's virginity, there are many texts in which Origen suggests also an allegorical meaning of it. Scholars have usually regarded Mary as image of the *anima progrediens*, namely the soul who is in search for the spiritual sense of the Holy Scripture, on basis of her fear for missing Jesus in *Lk* 2,44,⁴³ or even

41 See: *HLv* 8,3; *SCh* 287,16-20.

42 See: C. Vagaggini, *Maria nelle opere di Origene*, 86-87. Nevertheless, he does not solve the above mentioned contradiction among the two texts.

43 *HLC* 19,5: *Quomodo tu, si quando scripturas legis, quaeris in eis sensum cum dolore quodam atque tormento, non quo scripturas errasse aut peperam quid habere arbitreris, sed quod illae intrinsecus habeant veritatis sermonem atque rationem, et tu*

as an incredulous soul who is astonished at Jesus' death, according to Simeon's prophecy.⁴⁴ Nevertheless, there are at least two main texts in which the Alexandrian clearly suggests to interpret Mary's virginity as the pureness through which the soul bears Christ in herself.

As E. Dal Covolo has recently pointed out,⁴⁵ the first text consists in Origen's remarks to Mary's *Magnificat*, in the VIII homily on *Luke*, particularly within his exegesis of *Lk* 1,46-47 («My soul glorifies the Lord and my spirit rejoices in God my Savior»). As he wonders in his explanation of *Jn* 13,31-32,⁴⁶ the Alexandrian submits the *quaestio* whether and how the Lord, who is source of glorification, may be glorified by Mary's soul. He answers that, as better is the image of a king which is created by a painter, more glorified is the king himself who is painted, so purer and more saint is the soul, who is the image of the

nequeas invenire, quod verum est: ita et illi quaerebant Iesum, ne forte recessisset ab eis, ne relinquens eos ad alia transmigrasset et, quod magis puto, ne revertisset ad caelos, cum illi placuisset, iterum descensurus: SCh 87,276. On this topic see: C. Vagaggini, *Maria nelle opere di Origene*, 157-162.

44 *HLC* 17,7: *Et hoc est, quod nunc Simeon prophetat dicens: 'et tuam ipsius animam', quae scis absque viro peperisse te virginem, quae audisti a Gabriele: 'Spiritus sanctus veniet super te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi' (Lk 1,35), 'pertransibit' infidelitatis 'gladius' et ambiguitatis mucrone ferieris, et cogitationes tuae te in diversa lacerabunt, cum videris illum, quem Filium Dei audieras et sciebas absque semine viri esse generatum, crucifigi et mori et suppliciiis humanis esse subiectum et ad postremum lacrimabiliter conquerentem atque dicentem: 'Pater, si possibile est, pertranseat calix iste a me' (Mt 16,39): SCh 87,258.* About this text see: L. Longobardo, *Una spada ti trafiggerà l'anima. L'interpretazione di Lc 2,35 in Origene, «Asprenas»* 36 (1989), 224-232. See also: C. Vagaggini, *Maria nelle opere di Origene*, 162-170.

45 E. Dal Covolo, *Omelia VIII: Il 'Magnificat' di Maria*, in M. Maritano, E. Dal Covolo (eds.), *Omellerie sul Vangelo di Luca. Lettura origeniana*, Rome 2011, 17-26.

46 See e.g.: *CIO* 32,26,328: ἐπεὶ δὲ ὁ δοξάζομενος ὑπὸ τίνος δοξάζεται, ζητήσεις ἐν τῷ ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τὸ ὑπὸ τίνος; ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τῷ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ: *SCh* 385,328. On this see: E. Prinziavalli, *Discorsi della cena. La glorificazione del Figlio dell'uomo (CIO 32,318-400)*, in M. Maritano, E. Dal Covolo (eds.), *Commento a Giovanni. Lettura origeniana*, Rome 2006, 147-151.

image of God, *i.e.* Christ, more glorified is Christ himself, of whom the soul is the image. In fact, if the soul is the image of Christ, who is image of God, then purer is the soul, more she participates in Christ, *i.e.* more Christ himself is glorified by her.⁴⁷ Thus, Mary whose soul glorifies the Lord means the soul whose pureness and holiness glorify Christ, image of the soul: as Mary, who is a pure and saint virgin, accepts the announcement of the birth of Jesus and bears him, so the individual soul who becomes pure and saint glorifies in herself Christ, *i.e.* bears Christ in herself. Furthermore, Mary's virginal conception and birth of Jesus are allegory of the individual, saint soul who participates in Christ, *i.e.* bears him in her own pureness and holiness.⁴⁸

The second text in which Mary's virginal conception and birth of Jesus mean the soul's conception and birth of Christ in herself is within Origen's exegesis of *Song* 2,3 («I desired his *shadow*, and sat down») in the III book of his *Commentary on the Song*. Here the Alexandrian quotes *Lam* 4,20 («Under his *shadow* we would live among the Nations») and *Lk* 1,35, where Gabriel tells Mary: «The power of the Most High will *overshadow* you», and explains that as both in Jere-

47 *HLc* 8,2: *Si considerem Dominum Salvatorem 'imaginem esse invisibilis Dei' (Col 1,15) et videam animam meam factam 'ad imaginem conditoris' (Gen 1,27), ut imago esset imaginis – neque enim anima mea specialiter imago est Dei, sed ad similitudinem imaginis prioris effecta est – tunc videbo, quoniam in exemplum eorum, qui solent imagines pingere, et uno, verbi causa, vultu regis accepto ad principalem similitudinem exprimendam artis industriam commodare, unusquisque nostrum, ad imaginem Christi formans animam suam, aut maiorem ei aut minorem ponit imaginem, vel obsoletam vel sordidam, aut claram atque lucentem et respondentem ad effigiem imaginis principalis. Quando igitur grandem fecero imaginem imaginis, id est animam meam, et magnificavero illam opere, cogitatione, sermone, tunc imago Dei grandis efficitur, et ipse Dominus, cuius imago est, in nostra anima magnificatur. Et quomodo crescit Dominus in nostra imagine, sic si peccatores fuerimus, minuitur atque decrescit: SCH 87,164-166. On this topic see again: C. Vagaggini, *Maria nelle opere di Origene*, 152-156. See also: W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931, 120.*

48 See: H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, 148-158.

miah and in the episode of the annunciation the shadow is allegory of Christ who allows the Nations to save and Mary to bear Jesus,⁴⁹ so the shadow under which the Church/soul, namely the bride, desires to sit is allegory of Christ, namely the bridegroom, who gives her eternal life.⁵⁰ Furthermore, Mary's virginal conception and birth of Jesus under the shadow of the Lord is such compared with the bride, *i.e.* the Church/soul, who joins the bridegroom, *i.e.* Christ, under his own shadow, that Mary herself who bears Jesus Christ allegorically means the perfect Church/soul who bears Christ in herself, namely participates in him.

Finally, there is also a text in which, though Mary's virginal conception does not mean the perfect soul's conception of Christ, she is concerned as the mother of the perfect soul. It occurs within Origen's exegesis of *Jn* 19,26, where Jesus says to her mother: «Woman, here is your son!», with reference to John the Evangelist:⁵¹ here Origen ex-

- 49 See *CCt* 3,5,11: *Ait Hieremias in Lamentationibus: 'Spiritus vultus nostri Christus Dominus comprehensus est in corruptionibus nostris, cui diximus: in umbra eius vivemus in gentibus'* (*Lam* 4,20). *Vides ergo quomodo Spiritu sancto propheta permotus vitam de umbra Christi praeberi gentibus dicit; et quomodo non vitam nobis praebeat 'umbra eius', cum et in conceptu corporis ipsius ad Mariam dicatur: 'Spiritus sanctus veniet super te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi'* (*Lk* 1,35). *Si ergo obumbratio fuit Altissimi in conceptu corporis eius, merito umbra eius vitam gentibus dabit: SCh* 376,530.
- 50 *CCt* 3,5,12: *Et merito sponsa eius ecclesia 'sub meli umbra sedere concupiscit', sine dubio ut vitae quae est in umbra eius particeps fiat. Reliquorum vero lignorum silvae umbra talis est ut qui sederit sub ipsa 'sedere' videatur 'in regione umbrae mortis'* (*Mt* 4,16): *SCh* 376,530.
- 51 *CIo* 1,4,23: καὶ τηλικούτων δὲ γενέσθαι δεῖ τὸν ἐσόμενον ἄλλον Ἰωάννην, ὥστε οἰονεῖ τὸν Ἰωάννην δειχθῆναι ὄντα Ἰησοῦν ὑπὸ Ἰησοῦ. Εἰ γὰρ οὐδεὶς υἱὸς Μαρίας κατὰ τοὺς ὑγιῶς περὶ αὐτῆς δοξάζοντας ἢ Ἰησοῦς, φησι δὲ Ἰησοῦς τῇ μητρὶ Ἰδε ὁ υἱός σου καὶ οὐχί Ἰδε καὶ οὗτος υἱός σου, ἴσον εἶρηκε τῷ Ἰδε οὗτός ἐστι Ἰησοῦς ὃν ἐγέννησαν. Καὶ γὰρ πᾶς ὁ τετελειωμένος ζῆν οὐκέτι, ἀλλ' ἐν αὐτῷ ζῆν Χριστός, καὶ ἐπεὶ ζῆν ἐν αὐτῷ Χριστός, λέγεται περὶ αὐτοῦ τῇ Μαρίᾳ Ἰδε ὁ υἱός σου ὁ Χριστός: *SCh* 120,70-72.

plains that, if the perfect soul accesses the knowledge of Christ and participates in Christ, as John does, then Mary is the mother not only of Jesus, but also of John and, thus, every perfect soul like him. Hence, Mary is the mother of the perfect soul, namely the soul who such deeply participates in Christ that she also becomes Christ himself according to *Gal* 2,20. This topic recalls the definition of Mary as ‘mother of virgins’, which occurs in some *Gospels of Infancy*,⁵² or as the virgin who has been educated in the Holy of Holies, that both in Gnostic texts, e.g. the *Gospel of Philip*,⁵³ and in Origen’s *Commentary on the Song*⁵⁴ corresponds to the perfect soul who has already accessed the bridal chamber and introduces the other souls, i.e. the *progreddentes*, to her.

52 *Prot.Jas.* 11,1; *Ps.-Mt* 9,1. See also: (Arm.) *Gos.Inf.* 5,13. About Origen’s use of non-canonical texts see: A. Van den Hoek, *Clement and Origen as Sources on ‘Noncanonical’ Scriptural Traditions during the Late Second and Earlier Third Centuries*, in G. Dorival, A. Le Boulluec (eds.), *Origeniana sexta. Actes du Colloquium Origenianum Sextum (Chantilly, 30 août-3 sept. 1993)*, Leuven 1995, 93-113; Ead., *Divergent Gospel Traditions in Clement of Alexandria and Other Authors of the Second Century*, «Apocrypha» 7 (1996), 43-62. See the above note 12.

53 *Gos.Phil.* 61, 76, 87. On Valentinian background of this Gospel: H.M. Schenke, *Das Evangelium nach Philippus: Ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag-Hammadi*, «Theologische Literaturzeitung» 84/1 (1959), 1-26; E. Pagels, *The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip Revisited*, in B.A. Pearson (ed.), *The Future of Early Christianity*, Minneapolis 1991, 442-454. In *Gos.Phil.* 122 the soul can access the bridal chamber, in which the bride and the bridegroom are, only if she becomes the bridegroom himself: this reminds of Origen’s idea that the soul can access the knowledge of Christ only if she becomes like John, namely she participates in Christ as he does. On this topic see: G. Strathearn, *The Valentinian Bridal Chamber in the Gospel of Philip*, «Studies in the Bible and Antiquity» 1 (2009), 83-103. See also: Clem. Alex., *exc. Th.* 64: *SCh* 23,186.

54 See e.g.: *CCt* 2,5,3: *SCh* 375, 356; 3,14,13: *SCh* 376,664; 3,14,20: *SCh* 376,667-668. About this see in general: G. Lettieri, *Origene interprete del ‘Cantico dei Cantici’*. *La risoluzione mistica della metafisica valentiniana*, in L.F. Pizzolato, M. Rizzi (eds.), *Origene maestro di vita spirituale*, Milan 2001, 141-186.

Conclusion

The collection of the main texts regarding Mary's virginity and its allegorical meaning in Origen suggests three general conclusions:

- according to the Alexandrian, Mary's virginity is significant in the sense that she had union with a man neither before nor after Jesus's birth;
- particularly with respect to *HLC* 14,3-8 and *HLV* 8,2-3 he attributes to Mary a *sordes nativitatis* or a *immunditia* which consists in bearing the preexistent soul of Christ into a human body;
- with regard to the allegorical meaning of Mary's virginity, in at least two texts Origen conceives her as the soul who has achieved such a spiritual perfection and participation in Christ that she becomes Christ himself, namely she bears him in herself.

The Motherhood of Virgin Mary and the Motherhood of the Spiritual Man (and the Church) in the Syriac Tradition. Kinship and Imagery

Valentin VESA

SOMMARIO: 1. The “overshadowing” at Annunciation; 2. The Liturgical “overshadowing”; 3. The “Overshadowing” in the Spiritual Life; 4. The saint as “conceiver” of the Word of God; Conclusion

There is a common imagery in the Syriac tradition that describes the intervention of the Holy Spirit at Christ’s conception in the womb of Virgin Mary, in the liturgical epiclesis and the sanctification of the spiritual man. This term is “*overshadowing*” (*maggnanuta*) and refers to the action of the Holy Spirit that, firstly, makes possible the inhomination of Christ, secondly, performs the transformation of the liturgical gifts into His body and blood, as well as generates Christ’s “engendering” within the spiritual man. The use of the same term in all these three situations evokes a methodological and a theological kinship, reflecting a prolongation of Christ’s conception in Virgin Mary’s womb in the people’s liturgical and spiritual life, and reveals the motherhood function of the Church itself, following this pattern. In this frame, the present paper will be focused on the Syriac imagery of “shadowing”, while describing the *motherhood ability*, in reference to these three moments, culminating with the spiritual life, when human spiritually becomes a God-bearer (*theophoros*), as physically occurred in the case of the Virgin.

1. The “overshadowing” at Annunciation

On the connection between Incarnation and Eucharist, Saint Ephraim symbolically states: “Fire and Spirit in the womb of her who bore you,/ Fire and Spirit were in the river in which you were baptized./ Fire and Spirit are in our baptismal font,/ in the Bread and Cup are Fire and the Holy Spirit”¹. The presence of the Word of God incarnate in Christ is prolonged in the sacramental body of Christ. For him, by the “overshadowing” of the Holy Spirit, the bread and wine become the Body and Blood of Christ similarly with Christ’s incarnation in the womb of Virgin Mary.

Dionysius bar Salibi identifies the correspondence between, on one side, the physical Jesus and Christ, the Son of God, and, on the other side, the physical appearance of the Eucharistic elements and the real presence of Christ in the bread and wine. Both of them are called by him “mysteries (ܡܝܫܬܝܘܬܝܢ)”. He states:

The Body and Blood are called “Mysteries” because they are not what they appear to the physical eye to be; for to look at they are just bread and wine, but properly understood, they are Body and Blood of God. Just as Jesus was seen by the physical eye as man, yet he is also God; similarly, the mysteries are seen outwardly to be bread and wine, but they are in fact the Body and Blood. And although the Spirit makes the mysteries the Body and Blood they are nevertheless the Body and Blood of the Son. It is like what was done in the Virgin; although the Spirit embodied the Son, it was nevertheless the Son who was embodied².

The key term from the Eucharistic anaphora is strictly connected with the angel Gabriel’s words of Annunciation, mentioned in Luke

1 Cf. Edmund Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrsers Hymnem de Fide*, CSCO154-155, 1955, X, 17.

2 Hieronymus Labourt, *Commentary on the Liturgy*, CSCO 13, 1903, pp. 61-62; for the English translation Sidney H. Griffith, “*The Spirit in the Bread; Fire in the Wine: the Eucharist as Living Medicine in the Thought of Ephraim the Syrian*”, *Modern Theology*, 15 (1999), 2, p. 231.

1:35: “The Holy Spirit shall come upon you and the power of Most High shall *overshadow* (ἐπισκιάσει σοι) you; for this reason that which is born of you shall be called holy, the Son of God”; and the prologue of John 1:14: “The Word became flesh and *dwelt*” (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν) in/ among us”.

While interpreting the two verses regarding Christ’s Incarnation, this term provoked Christological disputes between the East and West Syrians. Sebastian Brock states that for the East Syriac writers the “overshadowing” refers to the Holy Spirit, designated with “the Most High” too, while for the West Syriac authors, the Holy Spirit comes first to sanctify Virgin Mary and then follows the Logos, the “Most High”, who will “overshadow” Virgin Mary. The second verse brought too different interpretations in the fifth-sixth century. The difficult place was the expression “dwelt in/ among us”. The Antiochene writers understood “in us” as “in the flesh”, in one of us, that is the assumed Man. Therefore, the verse describes the relationship between the Word of God and the assumed Man. The Western interpretation points to a difference between “became flesh”, as referring to the conception, and “dwelt in us” to the birth. In this case “aggen” is synonym with “was born”. The expression “in us”, transformed into “among us”, “one of us”, “in Mary”, occasionally has been freely interpreted as “in us, who have received Christ’s Spirit and baptism”³. This final commentary gives us a generous space for using this element so that to symbolically describe the mystical life.

2. The Liturgical “overshadowing”

In the Eastern Eucharistic tradition, the climax of the service comes with the celebrant’s invocation of the Holy Spirit to consecrate

3 For details see Sebastian Brock, “Maggnanuta: a Technical Term in East Syrian Spirituality”, *Mélanges Antoine Guillaumont. Contribution à l’étude des christianismes orientaux*, Patrick Cramer ed., Geneve, 1988, p. 125-126.

the gifts of the bread and wine into the Body and Blood of Christ, as well as to descend upon the faithful who are present there. For instance, in the byzantine Liturgy of Saint John Chrysostom, the priest prays to God – the Father:

We call on you, we pray and humbly supplicate you: Send your Holy Spirit on us and these Gifts⁴ here offered (κατάπεμνον τὸ Πνεῦμά σου τὸ Ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς, και ἐπὶ τὰ προκείμενα Δῶρα ταῦτα). And make this bread the precious body of your Christ. And that which is in the cup, the precious blood of your Christ, Changing them by your Holy Spirit. So that, for those who partake of the, they may be for awakening of the soul, for forgiveness of sins, communion with your Holy Spirit, for fulfillment of the Kingdom of heaven, for confidence towards You but neither to judgment nor to condemnation⁵.

And the Priest incenses the Holy Gifts, symbolizing the descent and the action of the Holy Spirit.

One can identify the same idea in the Liturgy of Saint Jacob, celebrated by the West Syriac Church (The Syrian Orthodox Church). I will quote a short fragment:

Send upon us and upon these offerings Your Holy Spirit, the Lord Who is equal to You and to the Son in dominion, reign and eternal substance; Who spoke through Your Old and New Testaments; and descended in the likeness of a dove on our Lord Jesus Christ in the Jordan River and in the likeness of tongues of fire on the apostles in the Upper Room. So that, by His indwelling (↪ ↩), He may make this bread the life-giving Body, the Redeeming

- 4 The same expression in Saint Basil's epiclesis: "We beg You, most Holy God, in your kindness and goodness, may your all-holy Spirit come upon us and upon these gifts set out, to bless and sanctify them, making this bread the Precious Body of our Lord and God and Savior Jesus Christ; and this cup the Precious Blood of our Lord and God and Savior Jesus Christ, which was shed for the salvation of the world".
- 5 *The Divine and Holy Liturgy according to Saint John Chrysostom*, Romanian Orthodox Episcopate of America, Michigan, 2005, p. 72-73.

The Motherhood of Virgin Mary and the Motherhood of the Spiritual Man

Body and the Body of Christ our God. And may He perfect this cup into the Blood of the New Covenant, the Redeeming Blood and the Blood of Christ our God. So that they may sanctify the souls and bodies of those who partake of them for the bearing of the fruit of good deeds⁶.

I will give a third example so that to underline the role of the Holy Spirit in the service of Eucharist, this time from the East Syriac tradition, the anaphora of Theodore of Mopsuestia:

May the grace of the Holy Spirit come upon us and upon this Qurbana and may she dwell (ܩܘܪܒܢܐ) and rest upon this bread and upon this cup and may she bless, sanctify and seal them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit. And by the power of your name, may this bread become the holy body of our Lord Jesus Christ and this cup the precious Blood of our Lord Jesus Christ. And whosoever in true faith eats from this bread and drinks from this cup may they become to him, oh my Lord, for the pardons of debts, remission of sins, the great hope of resurrection for among the dead, the salvation of his body and soul, the new life in the kingdom of heaven and glory for ever⁸.

6 For the English translation see the official site of the Syrian Orthodox Church <http://sor.cua.edu/Liturgy/Anaphora/James.html>.

7 ܩܘܪܒܢܐ (ܩܘܪܒܢܐ), term that appears in some other liturgical anaphora as the Anaphora of the XII Apostles, the Anaphora of Patriarch John I, of Xystus, Dionysius the Areopagite, Eustathius of Antioch, Ignatius the Maphrian, Jacob Baradeus, Ignatius of Antioch or Moses bar Kepha. For details see Sebastian Brock, "Maggnanuta: a Techinal Term in East Syrian Spirituality and its background", p. 127.

8 Cf. Jacob Vadakkal, *The East Syrian Anaphora of Mar Theodore of Mopsuestia*, Oriental Institute of Religious Studies India, Kottayam, 1989, p. 90-91.

3. The “Overshadowing” in the Spiritual Life

So far we have analyzed the use of overshadowing (*maggnanuta*) referring to and Christ’s conception in the womb of Virgin Mary and to the liturgical epiclesis. As anticipated, in consequence, it is very interesting to go further to identifying places where this concept is used when applying to the action of the Holy Spirit in the context of spiritual life, describing human’s capacity of spiritually giving birth to Christ and, in consequence, the motherhood role of the Church as the communion of people.

Philoxen of Mabbug interprets John 1:14 as referring to the Spirit of Christ dwelling in the baptized⁹. Probably this is one of the first clues of using this concept in an interiorized way. Sebastian Brock identifies other sources which make clearer this connection, as for instance the Makarian Homilies¹⁰, where, while interpreting Luke 1:35, the author describes the influence of the Holy Spirit upon the soul. One can find a good example for that in the 9th Homily Letter, attributed to Makarios of Alexandria: “Those who rely on the power of God are very few; to them applies that which is written: *The Holy Spirit shall come upon you and the power of the Most High shall overshadow them* (ܩܘܠ ܩܘܢܐ)”¹¹.

Isaac of Niniveh is faithful to his Syriac tradition and dedicates an entire discourse to describe the meaning of the term. I will quote an excerpt:

“Maggnanutha” is a term designating help and protection and also the receiving of a heavenly gift; for example: “The Holy Spirit shall come and the Power of the Most High shall overshadow you” (Luke 1:35). The former kind

9 Letter to Monks of Senoun, ed. A. de Halleux, CSCO 231, p. 4 ; *Tractus tres*, ed. A. Vaschalde, CSCO 9, p. 168-169.

10 Cf. “Maggnanuta: a Technical Term in East Syrian Spirituality”, p. 129.

11 W. Strothmann, *Die syrische Überlieferung der Schriften des Makarios* 9, Wiesbaden: Harrassowitz, 1981, p. 248.

is involved in “Cause your right hand, Lord, to overshadow me” (Psalm 138:7), which is a request for help... We understand two kinds of action in the *maggnautha* granted by God unto mankind: one is symbolical (ܡܘܨܝܩܐ) and intelligible (ܡܘܨܝܩܐ ܡܘܨܝܩܐ); the other is practical (ܡܘܨܝܩܐ ܡܘܨܝܩܐ). The former is connected with the holiness which is received through divine grace; in other words, when, through the operation of the Holy Spirit, someone is sanctified in his body and soul, as was the case with Elisha, John the Baptist and the Holy Mary, blessed among women – although in her case it was unique, going beyond the case of other created beings; turning to partial *maggnanutha* which occurs with other holy men and women, the mysterious variety of *maggnanutha* such as takes place with any holy person, is an active power which overshadows (ܡܘܨܝܩܐ) the mind and when someone is held worthy of this *maggnanutha*, the mind is seized and dilated (ܡܘܨܝܩܐ ܡܘܨܝܩܐ) with the sense of wonder (ܡܘܨܝܩܐ), in a sort of divine revelation (ܡܘܨܝܩܐ ܡܘܨܝܩܐ). As long as this divine action overshadows the mind, that person is raised above the emotions brought about by the thoughts of his soul, thanks to the participation of the Holy Spirit... This is one mysterious kind of *maggnanutha*: when this power overshadows a person, he is held worthy of the glory of the New World by means of revelation. This is partial *maggnautha* which has been lot of the saints in light... on account of their holy and excellent behaviour.

The other *maggnautha*, whose working is experienced in practical terms, is a spiritual power which protects and hovers over someone continuously, driving from him anything harmful which may happen to approach his body or soul¹².

We are interested more in the former type of overshadowing, that occurs fully with Virgin Mary and partially and temporarily with the saints. This leads to mystical life. In the excerpt quoted above

12 *Mystic treatises by Isaac of Nineveh* (abbreviated I), Nieuwe Reeks, Deel XXIII, 1, 1969, LIV, p. 261-262 (Paul Bedjan (ed.), *Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa*, Parisiis – Lipsiae 1909. p. 390-391); the same idea in S. Brock (ed.), *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). ‘The Second Part’, Chapters IV-XLI* (abbreviated II), Lovanii, 1995 (CSCO 554-555, Script. Syr. 224-225), XVI, 5.

there are some fundamental expressions that describe the personal experience of receiving the Holy Spirit. First of all, Isaac mentions that this action occurs at the noetic level by the means of the grace of the Holy Spirit, but touches the entire human being (body and soul), as happened with Virgin Mary at Christ's conception. Here clearly appears the parallelism between these two situations. This mysterious experience takes place during divine revelation when the mind is seized and dilated, surpassing any emotions, in a state of wonder. Finally, this state is assimilated to a foretaste of the glory of the New Kingdom already experienced by the saints "in the light"¹³. In some other place, Isaac calls this spiritual state "wonder" (ܠܘܬܘܕܐ), "drunkenness" (ܠܫܘܚܘܬܐ), "un-knowledge" (ܠܫܘܚܘܬܐ ܠܐ), "spiritual vision" (ܘܘܝܢ ܠܝܘܠܐܘܐ), or "spiritual prayer" (ܠܫܘܚܘܬܐ ܠܫܘܠܐ ܥܘܘܠܐ).

What interests us more is the last concept, described at large by Saint Isaac in his first collection, the 22nd discourse, the "spiritual prayer", assimilated to the highest level of the spiritual life, pertaining to spiritual conduct. Isaac clearly points to this aspect when he mentions that this state is called sometimes "theoria" (ܠܝܘܠܐܘܐ), or "knowledge" (ܠܫܘܚܘܬܐ), or "revelation of intelligible things" (ܠܫܘܚܘܬܐ ܠܫܘܠܐ ܥܘܠܐ ܠܝܘܠܐܘܐ)¹⁴. All these names partially describe what means participation in the divine mysteries, are based on God's revelation, but the exact reality remains transcendent. During spiritual prayer, the mind, "the treasurer of the senses" is swallowed up in the Spirit, in rapture and stupor, when there is no movement anymore. Stressing the idea that the generator of such state is the Holy Spirit, Isaac condemns those "ignorant" (Messalians) who argue that they can experience spiritual prayer whenever they like¹⁵. Quoting Evagrius, he states that prayer

13 The use of "glory" and "light" come close to the byzantine doctrine of transfiguration.

14 I, XXII, p. 114 (Bedjan, p. 168).

15 On the relation between Isaac and the Messalians see Patrick Hagman, "St. Isaac of Niniveh and the Massalians", in N. Tamcke (ed.), *Mystik – Mataphor-*

ends in the moment when, under the light of the Holy Trinity, one experiences stupor (ecstasy)¹⁶. This condition goes beyond what is called knowledge, in the “knowledge beyond knowledge”¹⁷. Interestingly, in the last part of the discourse, appears a parallelism between the spiritual prayer and the Eucharistic prayer: “when we offer the visible sacrifice, while everyone is prepared and standing in prayer, supplicating and beseeching, the mind being concentrated upon God, the gift of the Spirit descends upon the bread and wine which we lay on the altar”¹⁸.

Despite the fact, Saint Isaac does not use here the term in discussion, yet one can intuit the Eucharistic resonances it has and the connection he develops between Christ’s conception, Eucharist and mystical life, the first one representing the very base for the next two, the second the ecclesial way of actualizing the mystery of Incarnation and the last one the perfect state pertaining to a Christform life, in eastern terms “deification” or the motherhood ability of spiritual man.

Regarding the “overshadowing” in all these three situations, there is a common metaphor that seems specifically to the Syriac theological language. It is about the image of pearls. According to a well-k-

Bild. Beiträge des VII. Makarios –Symposiums. Göttingen 2007, Universitätsreilrag Göttingen, 2008, p. 55-66; Nestor Kavvadas, “Theodore of Mopsuestia as a Source of Isaac of Niniveh’s Pneumatology”, *Parole de l’Orient*, 35 (2010), p. 1-13.

16 *Gnostikos* 30, J. Muyldermans, “Note additionelle à: Evagriana”, *Le Museon*, 44 (1931), p. 377 (see the debate between Irinée Hausherr, “Par delà l’oraison pure grace à une coquille. A propos d’un texte d’Evagre”, *Hésychasme et prière*, *Orientalia Christiana Analecta*, 176, Roma, p. 8-12, and Elie Khalifé Hachem, “La prière pure et la prière spirituelle selon Isaac de Ninive”, *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis*, Louvain, 1968, p. 157-176).

17 Evagrius, *Kephalaia Gnostika* III, 88, Antoine Guillaumont, *Les six centuries des „Kephalaia Gnostica” d’Evagre le Pontique*, PO 28/1, Paris, 1958, p. 134.

18 I, XXII, p. 116-117 (Bedjan, p. 172); a similar parallelism occurs with the prayer of Zacharias in the temple, Apostle Peter in the sixth hour, Cornelius or Joshua the son of Nun.

noun myth in antiquity, they were created when lightning struck the mussel in the sea. Similarly happens in Incarnation as well as in the Eucharistic epiclesis or mystic experience. In consequence, Christ was conceived in the womb of Virgin Mary when the Spirit and the Light came upon her, and the bread and wine become the Body and the Blood of Christ by the action of the Spirit and the Fire. Saint Ephraim asserts: “Christ gave us pearls, his Body and Blood”¹⁹. Similarly, the great poet, Jacob of Sarug, pictures the same idea, giving a double sense – the pearl as image for the Holy Sacraments, as well as for the descending upon the gifts of the Spirit. I will quote two suggestive examples to expressing that. Referring to the Offering, he says: “It is not the priest who is authorized to sacrifice the Only-Begotten or to raise up that sacrifice for sinners to the Father’s presence: rather, the Holy Spirit goes forth from the Father and descends, overshadows and resides in the bread, making it the Body, and making it treasured pearls to adorn the souls that are betrothed by him”²⁰. In another homily, calls the Eucharistic elements “pearls”: “The Body and the Blood are living pearls; let them not be demeaned in soul and body that are unclean vessels”²¹.

The same metaphor is involved by Isaac the Syrian when expressing the ascetic struggle and the spiritual state. Similarly with a swimmer who dives into the sea to get a pearl, the hermit, naked of all worldly things, will go through creation so that to find the Pearl Jesus Christ and to “preserve” him in solitude, like in a treasury²². In another discourse, he constructs a comparison between the fruits of the soul and

19 Cf. Edmund Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnem de Fide*, IV: 9-10.

20 Paul Bedjan, *Homiliae Selectae Mar-Jacobi Sarugensis* (5 vol.), Paris and Leipzig: Otto Harrassowitz, 1905-1910, vol. IV, p. 597. For the English translation Sebastian Brock, *Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, Gorgias Press, 2013, p. 14.

21 Paul Bedjan, *Homiliae Selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, vol. II, p. 222.

22 I, XLV, p. 218 (Bedjan, p. 326).

the formation of the pearls: “The Spirit of God makes ripe the fruits in the soul. The shell in which the pearl is formed receives its full form from the air, as then saying has it still then, it is only mere flash. Until the heart of the monk receives its heavenly fullness by understanding, its service is still simple and it has no consolation within its shell”²³. The hard and risky work to get a pearl that makes one rich is similar with the ascetic struggle that makes a person experiencing the treasures of the Kingdom: “If the diver found a pearl in every oyster, then everyone would quickly become rich! And if he brought one up the moment he dived, without the waves beating against him, without any sharks encountering him, without having to hold his breath until he almost expires, without being deprived of the clear air which is granted to everyone and having to descend to the abyss, pearls would come more thick and fast than lightning flashes... Let us consider as oysters the prayers upon which the intellect alights, the contemplative insights (ጥራጮ ወገጥራጮ), divine knowledge (ጥራጮ ጥራጮ), wisdom (ጥራጮ), and joy in spirit (ወገጥራጮ ጥራጮ)”²⁴.

In all the three situations there is a constant element that builds bridges between them – the primate of the Holy Spirit’s intervention followed by human cooperation. The descent of the Holy Spirit upon Virgin Mary is the effect of her acceptance to God’s invitation to (re)establish a dialog with humankind. In this way, she becomes the temple, the tabernacle, the throne or the altar of Christ. Similarly, the bread and the wine provide the recipients for Christ Himself, while the priest, the representative of the people of God, invokes the coming of the Holy Spirit. Finally, human too becomes God’s dwelling in the partaking of the Holy Spirit. One can identify here human’s spiritual motherhood ability during spiritual conduct.

23 I, XLV, p. 219 (Bedjan, p. 328).

24 II, XXXIV, 4-5.

4. The saint as “conceiver” of the Word of God

The very base for the contact of the human reality with the divine reality, as suggestively states Paolo Bettiolo, is the mystery of Incarnation: “The union of Christ with the godhead revealed to us the mysterious unity of all things with Christ”²⁵. Christ assumes the matter, and creation “mingles” with God: “The world has become mingled with God: creation and Creator have become one”²⁶. The Incarnation and the Eucharist provide the perfect model for the unity between divine and human, between the heavenly world and the material world. By this unity, the world too becomes a sacrament. Virgin Mary is the fruit of humankind and becomes the “temple” of God; the bread and the wine are the fruits of the created world and the material recipients of the Eucharistic Christ, as they themselves are transformed into His Holy Body and Blood. Both of the gifts, by the means of the descent of the Holy Spirit, assume a new mode of being and become a paradigm and an indication of how the Christians suffer transformation under the Holy Spirit’s overshadowing as well as the entire world.

In this line, Saint Symeon the New Theologian, while interpreting the parable of the marriage feast (Mathew 22), he argues that the bride represents the Virgin Mary and the perfect marriage feast is consummated in the very moment of Annunciation. But this mystical feast is prolonged with the baptised in a mysterious way, idea supported by the use of plural “marriage feasts”. The same marriage is mystically taking place with the faithful. The “marriage” of Christ and the Church is mirrored in each of the saints: “The saints conceive the Word of God within themselves in an analogous way to the Mother of God: as they give birth to him, he is born in them and they them-

25 P. Bettiolo, „Dieu et création chez Isaac de Ninive”, *Irénikon*, tome LXIII, 3, 1990, p. 338.

26 II, V,18.

selves are given birth by him... They are described as his mothers as well as children and brothers”²⁷.

In the patristic commentaries, Virgin Mary is the symbol of the Church as the source of sacraments. But, in the same time, she is also the life-giving of Christ, the generator of these sacraments. Regarding the faithful, she is also the model for those living the sacraments and experiencing a spiritual life, guided by the Holy Spirit. This connection is suggestively expressed by the same patristic author, while speaking about the conscious meeting with God in the sacraments as well as on the conversation of the soul alone with God alone in the mystical life:

The Son of God, who is God himself, by entering the womb of the all-holy Virgin and taking flesh from her and becoming man, was born, perfect God and perfect man, being both at one and the same time without confusion. Consider how this compares with what has happened to us. Each of us believes in the same Son of God and Son of the ever Virgin Mary, Mother of God; if, truly, believing, we receive the message concerning him in our hearts and confess him with our mouths, repenting for our former sins with all our soul, then, immediately, just as God the Word of the Father entered into the Virgin’s womb, so too the Word which we receive in our religious teaching takes seed within us too... We conceive him not in body as the Virgin Mother of God conceived him, but spiritually – though none the less really. We have him, whom the chaste Virgin conceived, in our own hearts... If we believe with all our soul and repent with real fervour, we shall conceive the Word of God in our hearts, just as the Virgin did...

The same undefiled flesh which He accepted from the pure loins of Mary... and with which He was given birth in the body, He gives to us as food. And when we eat of it...each one of us receives within himself the entirety of God made flesh, our Lord Jesus Christ...present in the body bodilessly, mingled with our essence and nature, and deifying us who share His body, who are become flesh of His flesh and bone of His bone²⁸.

27 Symeon the New Theologian (ed. J. Darrouzès), *Traité théologiques et éthiques*, in SOURCES CHRÉTIENNES, vol. 122 (1966), I. 10, 185-186.

28 Symeon the New Theologian, *Traité théologiques et éthiques*, I.10, 55-72.

There is clearly an interweaving of the ecclesial and the mystical. More, there is a real identity. The Church is truly the “Temple of the King”, but so equally the Christian is the “temple of the Holy Spirit” and “tabernacle” of Christ²⁹. The “Body of Christ” in Symeon’s understanding has multiple meanings. Firstly, it refers to the flesh of Lord Jesus, transmuted through the Resurrection in the Holy Spirit. In this body, secondly, we are incorporated as the Church, the “Israel of God”, which is realized in the liturgical assembly. There, thirdly, we receive the Body of Christ as Eucharist, so that, fourthly, to become its concrete manifestation in the sense of the realization of humans’ divine image and likeness. At this point it would be important to underline the connection between the Church, as liturgical assembly, and the believer, as the “form of God”, or, the coordination between the ecclesial and the mystical, rapport detailed along all my paper.

Conclusion

The fact the Syriac Theology implies the image of “overshadowing”, referring to Christ’s conception, Eucharist and to the spiritual life, broadens its signification and pictures it as model, so that to describing a valid communication between the spiritual realities of the Kingdom and the earthly ones, as well as between the public liturgical dimension of Christian life and its mystical personal sector. All the three situations develop the same paradigm illustrated by Christ’s conception in the Virgin’s womb – the motherhood ability of the Church as the liturgical assembly of faithful and the spiritual man, in particular, by the means of the Holy Spirit’s intervention, while making Christ present, as a synergic process inaugurated by human’s free affirmative answer to God’s invitation. Finally, their very common scope is to picture the world as a permanent sacrament by the dwelling of God within it.

29 Symeon the New Theologian, *Traité théologiques et éthiques*, I. 10, 44-45.