

1-1-1981

# L'omelia sulla generazione di Cristo di Basilio di Cesarea

Luigi Gambero

Follow this and additional works at: [http://ecommons.udayton.edu/ml\\_studies](http://ecommons.udayton.edu/ml_studies)



Part of the [Religion Commons](#)

---

### Recommended Citation

Gambero, Luigi (1981) "L'omelia sulla generazione di Cristo di Basilio di Cesarea," *Marian Library Studies*: Vol. 13, Article 4, Pages 5-220.

Available at: [http://ecommons.udayton.edu/ml\\_studies/vol13/iss1/4](http://ecommons.udayton.edu/ml_studies/vol13/iss1/4)

This Article is brought to you for free and open access by the Marian Library Publications at eCommons. It has been accepted for inclusion in Marian Library Studies by an authorized administrator of eCommons. For more information, please contact [frice1@udayton.edu](mailto:frice1@udayton.edu).

## NOTA DELL'AUTORE

Nel dare alle stampe il presente lavoro, vorrei poter ringraziare ognuna delle persone che mi hanno gentilmente prestato la loro assistenza ed il loro aiuto. Ma sono così numerose che mi è impossibile nominarle tutte. Si tratta specialmente di direttori e di personale di biblioteche: Vaticana, Casanatense, Vallicelliana, Marianum, Antonianum, Pontificio Istituto Orientale, Gregoriana, Pontificio Istituto Biblico, Abbazia di S. Nilo di Grottaferrata, Ambrosiana, Marciana, Centre Nationale de la Recherche Scientifique, Münchener Staatsbibliothek, University of Dayton, University of Cincinnati, Arizona State University, University of St. Louis, Fordham University, Bibliothèque Cantonale de Fribourg.

Mi sia tuttavia concesso di esprimere un grazie tutto particolare al carissimo amico Padre Ermanno Toniolo O.S.M. per i suoi preziosi consigli e suggerimenti, per l'aiuto datomi nella lettura dei codici e per avermi messo a disposizione la sua ricca collezione di microfilms.

Un grazie di cuore anche al Padre Théodore Koehler S.M., direttore dell'International Marian Research Institute dell'Università di Dayton, il quale ha voluto ospitare questo lavoro nella prestigiosa collana *Marian Library Studies* da lui diretta; a Mrs. Cecilia Mushenheim, Research Assistant del medesimo istituto, la quale si è occupata con competenza e con cura della correzione delle bozze di stampa e dell'impaginazione.

Ringrazio infine il Padre Natale Brivio S.M., ex provinciale dei Marianisti d'Italia, che durante gli anni del suo superiorato mi ha sempre fraternamente incoraggiato a condurre a termine questa lunga ricerca. L. G.

## BIOGRAPHICAL NOTE

REV. LUIGI GAMBERO, S.M.—Born at Robbio (Italy), January 7, 1930. Studied Ancient Christian Literature (University of Torino, 1950-54), Philosophy and Theology (University of Fribourg [Switzerland], 1955-61). Ordained, in 1960, at Regina Mundi, the Marianist International Seminary, in Fribourg. Received STL (Pontifical University of Lateran in Rome) in 1962 and STD with specialization in Mariology (Pontifical Theological Faculty Marianum) in 1980. Assignments: teaching activity, 1962-71; President, Collegio Santa Maria in Pallanza, 1971-74; Director, Marianist residence for university students in Rome, 1974-80. Since 1980: professor in the Pontifical Theological Faculty Marianum (Rome) and in the International Marian Research Institute (University of Dayton).

## INDICE

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI	9
BIBLIOGRAFIA GENERALE	15
INTRODUZIONE	23
I. IL TESTO DELLA Xg	29
A. LA TRADIZIONE MANOSCRITTA	30
1. I codici liturgici	31
2. Il corpus omiletico basiliano	39
B. LE EDIZIONI DELLA Xg	53
II. IL PROBLEMA DELL'AUTENTICITA'	58
III. COLLOCAZIONE CRONOLOGICA E GEOGRAFICA DELL'OMELIA	69
IV. SCHEMA DELLA Xg	75
V. IL CONTESTO DOGMATICO DELLA Xg	78
A. LA GENERAZIONE ETERNA DEL VERBO	78
B. LA NASCITA DI GESU' CRISTO	85
VI. IL CONTESTO LITURGICO	98
VII. LE FONTI MARIOLOGICHE DELL'OMELIA	107
VIII. VALORE SIMBOLICO DELLA FIGURA DI MARIA	115
IX. DONNA SPOSATA	124
X. I PROBLEMI DI GIUSEPPE	129
XI. GENERAZIONE STRAORDINARIA DEL CRISTO	135
XII. LA VERGINITA' DI MARIA	141
A. VERGINITA' NELL'INCARNAZIONE	141
B. LA VERGINITA' DI MARIA DOPO LA NASCITA DI GESU'	149
XIII. LA Θεοτόκος	157
XIV. VERGINE BEATA	162
XV. MARIA NELLA FEDE DEL POPOLO CRISTIANO	165
CONCLUSIONE	173
Appendice: OMELIA SULLA SANTA GENERAZIONE DI CRISTO (Testo e traduzione)	175
Indici	201



## ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

ANDR	ANDRES G. DE, <i>Catálogo de los códices griegos de la Real Biblioteca de el Escorial</i> , vol. II, Madrid, 1965.
ASTR	ASTRUC Ch. - CONCASTY M. L., <i>Catalogue des manuscrits grecs</i> , 3me partie: <i>Le supplément grec</i> , Paris, 1960.
BAND	BANDINI A. M., <i>Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae</i> , I-III, Lipsiae, 1961. Le pagine aggiunte al III vol. da Rostagno e Festa sono segnate con *.
BEN	BENEŠEVIC' V., <i>Catalogus codicum manuscriptorum qui in Monasterio S. Catharinae in monte Sina asservantur</i> , vol. I et III, Petropoli, 1911-1917.
BHG	HALKIN F., <i>Bibliotheca Hagiographica Graeca</i> , 3me éd., Bruxelles, 1957.
BOOR	BOOR C., <i>Verzeichnis der griechischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin</i> , II, Berlin, 1897.
CAN	CANART P., <i>Codices Vaticani graeci</i> , Romae, 1970.
CAP	CAPOCCI V., <i>Codices Barberiniani graeci</i> , Romae, 1958.
CCL	<i>Corpus Christianorum, series Latina</i> , Turnholt-Belg., 1953-
CoPaSa	<i>Corona Patrum Salesiana</i> , Torino.
COURT	SAINT BASILE, <i>Lettres</i> , par Yves Courtonne, vol. I-III, Les Belles Lettres, Paris, 1957-1966.
COXE	COXE H. O., <i>Bodleian Library Quarto Catalogues</i> , I, Greek manuscripts, Oxford, 1969. Ristampa corretta dell'edizione del 1853.
CSCO	<i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i> , Louvain, 1903-
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Wien, 1866-
DEVH	DEVREESSE R., <i>Catalogue des manuscrits grecs</i> , 2me partie: <i>Le fonds Coislin</i> , Paris, 1945.

- II, III DEVRESSE R., *Codices Vaticani graeci*, II Romae, 1937, III Romae, 1950.
- DMITR DMITRIEVSKIJ A., *Opisanie Liturgitseskich Rukopisej*, I-III, Kiev, 1895-1917, riproduzione fotostatica Hildesheim, 1965.
- EHR EHRHARD A., *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, I-III, Leipzig, 1937-1952.
- EHR GEN EHRHARD A., "Zur Katalogisierung der kleineren Bestände griechischen Handschriften in Italien. I, Genova", *Centralblatt für Bibliothekswesen*, 10 (1893) 189-218.
- EUSTR EUSTRATIADES S. - ARCADIOS, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mount Athos*, Cambridge, 1924.
- EUSTR BLAT EUSTRATIADES S., *Κατάλογος τῶν ἐν τῇ Μονῇ Βλατέων ἀποκειμένων κωδίκων*, ἐν Θεσσαλονίκῃ, 1918.
- FER FERON E. - BATTAGLINI F., *Codices manuscripti graeci Otloboniani*, Romae, 1893.
- FRAN FRANCHI DE' CAVALIERI P., *Codices graeci Chisiani et Borgiani*, Romae, 1927.
- GARDT GARDTHAUSEN V., *Catalogus codicum graecorum Sinaiticorum*, Oxford, 1886.
- GCS *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig, 1897- .
- GIAN I, II GIANNELLI C., *Codices Vaticani graeci*, I Romae, 1950, II Romae, 1961.
- GOL GOLLOB E., *Verzeichnis der griechischen Handschriften in Oesterreich ausserhalb Wiens*, in Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Band 146, Wien, 1903.
- HALK HALKIN F., *Manuscripts grecs de Paris. Inventaire hagiographique*, Bruxelles, 1968.
- HARDT HARDT J., *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Regiae Bavaricae*, I-V, Monachii, 1806-1812.
- HUNG HUNGER H. - KRESTEN O., *Katalog der griechischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek*, Teil 3/1, *Codices theologici* 1-100, Wien, 1976.

## Elenco delle Abbreviazioni

JAC VAT	JACOBOS VATOPEDINOS, <i>Ἡ ἐν Μόσχᾳ Συνοδικῇ Βιβλιοθήκῃ τῶν χειρογράφων ἐπιτόμη</i> , Μόσχα, 1896.
LAMB	LAMBROS S., <i>Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς Βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὁρους ἐλληνικῶν κωδίκων</i> , τόμ. 1-2, Cambridge, 1895-1900.
LIETZ	LIETZMANN H., <i>Apollinaris von Laodicea und seine Schule</i> , T U 1, Tübingen, 1904 (ristampato a New York nel 1970).
MAN	MANCINI A., <i>Codices graeci Monasterii Messanensis S. Salvatoris</i> , Messanae, 1907.
MARE	MARE A. DE LA, <i>Catalogue of the Collection of Medieval Manuscripts Bequeathed to the Bodleian Library Oxford by James P. R. Lyell</i> , Oxford, 1971.
MART	MARTINI E., <i>Cataloghi di manoscritti greci delle Biblioteche Italiane</i> , Indici e Cataloghi XIX, vol. I Milano, 1893, vol. II Milano, 1902.
MART BASS	MARTINI E.-BASSI D., <i>Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae</i> , I-II, Milano, 1906.
MATTH	MATTHAEI C. F., <i>Accurata codicum graecorum manuscriptorum Bibliothecarum Mosquensium Sanctissimae Synodi notitia et recensio</i> , I Lipsiae, 1805.
MéIscRel	<i>Mélanges de Science Religieuse</i> , Lille.
MERC	MERCATI G. - FRANCHI DE' CAVALIERI P., <i>Codices Vaticani graeci</i> , Romae, 1923.
MILL	MILLER E., <i>Catalogue des manuscrits grecs de la Bibliothèque de l'Escurial</i> , Paris, 1948.
MILL MAD	MILLER M., <i>Bibliothèque Royale de Madrid, Catalogue des manuscrits Grecs</i> (Supplément au catalogue d'Iriarte), in <i>Notices et extraits des mss. de la Bibliothèque Nationale</i> , XXXI, 2 (Paris, 1886) 1-116.
MING	MINGARELLI I. A., <i>Graeci codices manuscripti apud Nanios</i> (Venezia), Bononiae, 1784.
MION	MIONI E., <i>Cataloghi dei manoscritti greci delle biblioteche italiane</i> , vol. I, Roma, 1964.
MION MAR	MIONI E., <i>Bibliotheca Divi Marci Venetiarum codices graeci manuscripti</i> , Romae, 1967-1972.
MONT	MONTAGUE R. J., <i>The Western Manuscripts in the Library of Trinity College Cambridge</i> , I-III, Cambridge, 1900-1902.



*Omelia sulla generazione di Cristo (San Basilio)*

- NESS : NESSEL D. DE, *Catalogus Bibliothecae Caesareae manuscriptorum codicum theologicorum*, partes I-V, Vindobonae et Norimbergae, 1690.
- OL BAS *Codices Vaticani graeci 1963-2123, olim Basiliani*, Catalogo ms. conservato nella Sala Barberini della Bibl. Apost. Vaticana.
- OLIV BON OLIVIERI A., *Codices graeci Bononienses*, Studi italiani di Filologia Classica, vol. III, Firenze, 1895.
- OLIV MAGL OLIVIERI A., *Indicis codicum graecorum Magliabechianorum supplementum*, Studi italiani di Filologia Classica, vol. V, Firenze, 1897.
- OM OMONT H., *Catalogue des manuscrits grecs des Départements*, Paris, 1886.
- OM SUISSE OMONT H., *Catalogue des manuscrits Grecs des Bibliothèques de Suisse*, Extrait du *Centralblatt für Bibliothekswesen*, Leipzig, 1886.
- OrChAn *Orientalia Christiana Analecta*, Roma, 1935-
- OrChPe *Orientalia Christiana Periodica*, Roma, 1935-
- OTT 92 *Index codicum manuscriptorum Bibliothecae Ottobonianaе*.  
Manoscritto della Sala Barberini, n° 92, Bibl. Apost. Vaticana:
- OTT 387(3) *Inventarium manuscriptorum graecorum Bibliothecae Ottobonianaе*. Manoscritto della Sala Barberini, n° 387(3).
- PAP KER PAPADOPOULOS KERAMEUS A. I., *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη ἥτοι κατάλογος τῶν ἐν ταῖς Βιβλιοθήκαις τοῦ ἁγιοτάτου ἀποστολικοῦ τε καὶ καθολικοῦ ὀρθοδόξου Πατριαρχείου Θερόνου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἐλληνικῶν κωδίκων, τόμοι α' - ε', ἐν Πέτρουπόλει*, 1895-1915.
- PAS PASINI G., *Codices manuscripti Bibliothecae Regii Taurinensis Athenaei*, Taurini, 1749.
- PG Migne J. P., *Patrologiae cursus completus*, series graeca, Parisiis, 1844-1866.
- PIER PIERALISI S., *Inventarium codicum manuscriptorum Bibliothecae Barberinianaе*, I-II (manoscritto).
- PL Migne J. P., *Patrologiae cursus completus*, series latina, Parisiis, 1844-1890.
- PO *Patrologia Orientalis*, ed. da R. Graffin e F. Nau, Paris, 1903-

*Elenco delle Abbreviazioni*

RB	<i>Revue Bénédictine</i> , Maredsous, 1884-
RBi	<i>Revue Biblique</i> , Paris, 1892-
REV	REVILLA P. A., <i>Catálogo de los códices griegos de la Biblioteca de El Escorial</i> , I, Madrid, 1936.
RHE	<i>Revue d'Histoire Ecclésiastique</i> , Louvain, 1900-
RICH	RICHARD M., <i>Répertoire des Bibliothèques et des Catalogues de manuscrits grecs</i> , II éd. Paris, 1958.
RSR	<i>Recherches de Science Religieuse</i> , Paris, 1910-
SAK ATH	SAKKELION A., <i>Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἑθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος, ἐν Ἀθήναις</i> , 1892.
SAK PAT	SAKKELION I., <i>Πατριακὴ Βιβλιοθήκη ἥτοι ἀναγραφὴ τῶν ἐν τῇ Βιβλιοθήκῃ τῆς κατὰ τὴν νῆσον Πάτμον γεραρχᾶς καὶ βασιλικῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Ἀποστόλου καὶ Εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου τεθησαυρισμένων χειρογράφων τευχῶν, ἐν Ἀθήναις</i> , 1890.
SAMB	SAMBERGER Ch., <i>Catalogi codicum graecorum qui in minoribus bibliothecis italicis asservantur</i> , I-II, Lipsiae, 1965-1968.
SC	<i>Sources Chrétiennes</i> , Paris, 1941-
SERR	SERRUYS D., "Catalogue des manuscrits conservés au Gymnase grec de Salonique," in <i>Revue des Bibliothèques</i> , 13 (Paris, 1903) 12-89.
SORB	SORBELLI A., <i>Inventari dei manoscritti delle Biblioteche d'Italia</i> , vol. 28, Firenze, 1922.
SPYR	SPYRIDON - EUSTRATIADES S., <i>Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos</i> , Cambridge, 1925.
STEV	STEVENSON H., <i>Codices manuscripti Palatini graeci</i> , Romae, 1885.
STEV S	STEVENSON H. M., Sr., <i>Codices manuscripti graeci Reginae Suecorum et Pii PP. II</i> , Romae, 1888.
STUD	STUEDEMUND G. - COHN L., <i>Verzeichnis der griechischen Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin</i> , I Berlin, 1890.
TSAK	TSAKOPOULOS A., <i>Περιγραφικὸς κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς βιβλιοθήκης τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου τόμοι α'-γ'</i> , Istanbul, 1953-1957.
TU	<i>Texte und Untersuchungen</i> , Leipzig-Berlin, 1882-

*Omelia sulla generazione di Cristo (San Basilio)*

- VIT VITELLI G., *Indici dei codici greci Riccardiani, Magliabecchiani e Marucelliani*, Studi italiani di Filologia Classica, vol. II, Firenze, 1894.
- VLAD VLADIMIR F., *Sistematičeskoje Opisanie Rukopisiej Moskovskoj Sinodalnoj (Patriaršej) Biblioteki. Rukopisi Gričeskija*, Moskwa, 1894.
- Xg S. BASILII MAGNI, *Homilia in sanctam Christi generationem*.
- ZAN ZANETTI A. M., *Graeca Divi Marci Bibliotheca codicum manuscriptorum*, Venetiis, 1740.
- ZKTh *Zeitschrift für katholische Theologie*, (Innsbruck) Wien, 1877.

## BIBLIOGRAFIA

- ALBERTZ M., *Untersuchungen über die Schriften des Eunomius*, Wittenberg, 1908.
- ALDAMA J. A. DE, *Virgo Mater. Estudios de Teologia Patristica*, Granada, 1963.
- *Maria en la Patristica delos siglos I y II*, Madrid, 1970.
- ALTANER B., *Kleine patristische Schriften*, Berlin, 1967.
- AMAND D., "Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de St. Basile de Césarée", RB 52 (1940) 141-161 ; 53 (1941) 119-151 ; 54 (1942) 124-144; 56 (1945-46) 126-173.
- "Une homélie grecque inédite antinestorienne du v<sup>e</sup> siècle sur l'Incarnation du Seigneur", RB 58 (1948) 223-263.
- "Un court poème en l'honneur des Quarante Martyrs de Sébaste dans le Paris. gr. 476", *Scriptorium*, 3 (1949) 52-58.
- *L'ascèse monastique de Saint Basile. Essai historique*, Maredsous, 1949.
- AMAND DE MENDIETA E., "La tradition manuscrite des œuvres de Saint Basile", RHE 49 (1954) 507-521.
- "The Pair κήρυγμα and δόγμα in the Theological Thought of St. Basil of Cesarea", *The Journal of Theological Studies*, 16 (1965) 129-142.
- "The 'Unwritten' and 'Secret' Apostolic Traditions in the Theological Thought of St. Basil of Cesarea", *Scottish Journal of Theology* (London, 1965) 21-39.
- "L'édition critique des homélies de Basile de Césarée", TU 92 (Berlin, 1966) 35-45.
- AUBINEAU M., "Le thème du boubier dans la littérature grecque, profane et chrétienne", RSR 47 (1959) 185-214.
- "Une homélie de Théodote d'Ancyre sur la Nativité du Seigneur", OrChPe 26 (1960) 221-250.
- Questi articoli sono riprodotti in: *Recherches Patristiques*, Enquêtes sur des manuscrits, Textes inédits, Études par Michel AUBINEAU, éd. A. M. Hakkert, Amsterdam 1974, pp. 63-92, 225-254.
- "Trente-deux homélies de Basile de Césarée, retrouvées dans le Codex Athonite, Stavronikita 7", *Symbolae Osloenses*, 51 (1976) 155-158.
- BARDENHEWER O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, I-V, Darmstadt, Freiburg im Br., 1962.
- BARTELINK G. J. M., "Observations de St. Basile sur la langue biblique et théologique", *Vigiliae Christianae*, 17 (1963) 85-104.
- BASILIO (SAN), *Sancti Patris Nostri Basilii, Caesareae Cappadociae Archiepiscopi, Quae Exstant, Vel Quae Ejus Nomine Circumferuntur*, edizione maurina: J. GARNIER et Pr. MARAN, 3 vols., Paris: J. B. Coignard, 1721, 1722, 1730.

- *Sancti Patris Nostri Basilii Caesareae Cappadociae Archiepiscopi Opera Omnia Quae Exstant*, nuova edizione maurina: L. DE SINNER, 6 vols., Paris: Gaume, 1839.
- *Sancti Patris Nostri Basilii Caesareae Cappadociae Archiepiscopi Opera Omnia Quae Exstant*, edizione MIGNE: PG vols. 29-32, Paris, 1857.
- BELLINI E., "La Cristologia di S. Basilio Magno", in *Bessarione*, I, ediz. Accademia Cardinal Bessarione, Roma, 1979, pp. 125-138.
- BENITO Y DURAN A., "El nominalismo arriano y la filosofía cristiana: Eunomio y Basilio", *Augustinus*, 5 (1960) 206-226.
- BERENDTS A., *Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden*, Leipzig, 1895.
- *Die handschriftliche Ueberlieferung der Zacharias-und Johannes Apokryphen*, TU, neue Folge 11, Leipzig, 1904.
- BERNARDI J., *La prédication des Pères Cappadociens*, Presse Universitaire de France, Marseille, 1968.
- BOBLINSKOY B., "Liturgie et Ecclésiologie trinitaire de St. Basile", *Verbum Caro*, 23 (1969) 1-32.
- BONNARD P., *L'Evangile de St. Matthieu*, Neuchâtel, 1970.
- BOTTE B., *Les origines de la Noël et de l'Epiphanie*, Étude historique, Louvain, 1932.
- BROWN R., *The Birth of the Messiah*, New York, 1977.
- BUBY B., *Research on the Biblical Approach and the Method of Exegesis Appearing in the Greek Homiletic Texts of the Late Fourth and Early Fifth Centuries, Emphasizing the Incarnation Especially the Nativity and Mary's Place within It*, Dayton, Ohio, 1979 (Dissert.). Excerpts included in *MLS* 13-14 (1981-82) 223-384.
- CAMPENHAUSEN H., *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophische-historische Klasse, Heidelberg, 1962.
- CAMPBELL J. M., *The Influence of the Second Sophistic on the Sermons of St. Basil*, *Patristic Studies* 2, Washington, 1922.
- CARO R., *La homilética mariana griega en el siglo V*, *Marian Library Studies*, n. s. 3, 4, 5: Parts I-III (Dayton, Ohio, 1971-1973).
- CAVALLIN A., *Studien zu den Briefen des hl. Basiliius*, Lund, 1944.
- CIGNELLI L., *Maria nuova Eva nella Patristica Greca*, Assisi, 1966.
- "Il rapporto Padre/Figlio in S. Basilio Magno", in *Liber Annuus dello Studio Biblico Francese*, 30 (1980) 263-302.
- CEILLIER R., "Saint Basile, archevêque de Césarée en Cappadoce, confesseur", ch. XVII: *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, IV, 349-548, Paris, 1865.
- CHANTRAINE G., "Erasmus et Saint Basile", *Irénikon*, 52 (1979) 451-490.
- Clavis Patrum Graecorum (Corpus Christianorum)*, vol. II (Mauritii Geerard), Brepols-Turnhout, 1974, 2913.
- COURTONNE Y., *Saint Basile et l'Hellénisme*, Paris, 1934.
- *Saint Basile. Homélies sur la richesse*, Paris, 1935.
- *Un témoin du IV<sup>e</sup> siècle oriental. St. Basile et son temps d'après sa correspondance*, Paris, 1973.

## Bibliografia

- DELIUS W., *Geschichte der Marienverehrung*, München, 1963.
- DESCAMPS A., *Le juste et la justice dans les Evangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne*, Louvain, 1950.
- DE SINNER L., Cfr. BASILIO (SAN).
- DIEKAMP F., "Literargeschichtliches zur eunomianischen Kontroverse", *Byzantinische Zeitschrift*, 18 (1909) 1-13, 190-194.
- DOERRIES H., *De Spiritu Sancto: Der Beitrag des Basilii zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philosophisch-historische Klasse, Dritte Folge, Nr. 39, Göttingen, 1956.
- DONNELLY Ph. J., "The Perpetual Virginity of the Mother of God", in *Mariology*, ed. J. P. CAROL, Milwaukee, 1957, II: 228-296.
- DORRESSE J. - LANGE E., *Un témoin archaïque de la liturgie copte de Saint Basile*. En annexe: "Les liturgies basiliennes et saint Basile", par B. CAPELLE, Bibliothèque du Muséon 47, Louvain, 1960.
- DUPIN L. E., *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, III éd. Paris, 1693.
- ENGBERDING H., *Das Eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe, Theologie des christlichen Ostens 1, Münster, 1931.
- ETCHEGARAY CRUZ A., "Erasmus editor critico de la Patrologia Latina", *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, 44 (Santander, 1968) 103-120.
- FEDWICK P. J., *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea*, Toronto, 1979.
- Ed., *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, 2 vols., Toronto, 1981.
- FEDYNIAK S. S., *Mariologia apud Patres Orientales*, Romae, 1958.
- FLOROVSKY G., "The Function of Tradition in the Ancient Church", *The Greek Orthodox Theological Review*, 9 (1963) 181-200.
- FOSSA U., *Evangelium Sancti Matthaei in operibus Sancti Basilii Magni*, Romae, 1964, Pont. Inst. Sancti Anselmi (tesi dattiloscritte).
- FOX M. M., *The Life and Times of St. Basil the Great as Revealed in His Works*, Patristic Studies 57, Washington, D.C., 1939.
- FUNK F. X., *Die zwei letzten Bücher der Schrift Basilii des Grossen gegen Eunomius*, Paderborn, 1899.
- GARNIER J. Cfr. BASILIO (SAN).
- GERMANO I. M., "Et non cognoscebat eam donec . . . Inquisitio super sensu spirituali seu mystico Mt. 1, 25", *Marianum*, 35 (1973) 184-240.
- GIAMBERARDINI G., *Il culto mariano in Egitto*, vol. I, sec. I-IV, Jerusalem, 1975.
- GORDILLO M., *Mariologia Orientalis*, OrChAn 141, Roma, 1954.
- GRÉGOIRE R., "L'homélie d'Antipater de Bostra pour l'Assomption de la Mère de Dieu", *Parole de l'Orient*, 1 (1970) 95-122.
- GRIBOMONT J., *Histoire du texte des Ascétiques de St. Basile*, Louvain, 1953.
- "Études sur l'histoire du texte de Saint Basile", *Scriptorium*, 8 (1954) 298-304.
- *In tomum 31 Patrologiae Graecae ad editionem operum S. Basilii Magni introductio*, Turnholti, 1961.

- "L'origénisme de St. Basile", in *L'homme devant Dieu*, Mélanges De Lubac, Paris, 1963, I: 281-294.
- "Les succès littéraires des Pères grecs et les problèmes d'histoire des textes". *Sacris Erudiri*, 22 (1974-1975) 23-49.
- "Exploration dans les Homéliaires d'Orient", *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, 14 (1978) 229-241.
- GRILLMEIER A., *Christ in Christian Tradition, from the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, London, 1965.
- GRONAU C., *De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque, Platonis imitatoribus*, Gottingae, 1908.
- HAENGGI A. - PAHL I., *Præx Eucharistica*, Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti, Spicilegium Friburgense 12, Fribourg, 1969.
- HALKIN F., *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, vols. I-III, Bruxelles, 1957.
- *Recherches et documents d'Hagiographie byzantine*, Subsidia Hagiographica 51, Bruxelles, 1971.
- HAHN A. - HAHN G. L., *Bibliothek der Symbolen und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau, 1897.
- HILL D. "A Note on Matthew 1, 19", *Expository Times*, 76 (1964-1965) 133-134.
- HOLL K., *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen-Leipzig, 1904.
- HUMBERTCLAUDE P., *La doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée*, Paris, 1932.
- JACKS L. V., *St. Basil the Great and the Greek Literature*, Patristic Studies 1 Washington, D.C., 1922.
- JANIN R., "Cappadoce", in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, XI: 907-909, Paris, 1949.
- JEVTICH A., "Between the Nicaeans and the Easterners, the Catholic Confession of St. Basil", *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 24 (1980) 235-252.
- JOUASSARD G., "Marie à travers la Patristique", in *Maria*, par H. du Manoir, I: 69-157, Paris, 1949.
- KELLY J. N. D., *Early Christian Doctrines*, London, 1960.
- *Early Christian Creeds*, London, 1963.
- KNIAZEFF A., "La place de Marie dans la piété orthodoxe", *Études Mariales*, 19 (1962) 123-143.
- "La Vierge du Seigneur", in *La pensée orthodoxe*, 12 (Paris, 1965) 93-106.
- LAGRANGE M. J., *L'Evangile selon Saint Matthieu*, Paris, 1923.
- LAMBERTZ E., "Eine unbekannte Basiliushandschrift des Klosters Iviron", *Kleronomia*, 5 (Thessaloniki, 1973) 375-384.
- LAURENTIN R., *Court traité de Théologie Mariale*, Table rectificative (pp. 119-173), Paris, 1954.
- LAZZATI G., "Basilio di Cesarea insegnò retorica?", *Studi e materiali di storia delle religioni*, 38 (1967) 284-292.
- LEBON J., "Le Pseudo-Basile (*Adv. Eunom.*, IV-V) est bien Didyme d'Alexandrie?", *Le Muséon*, 50 (1937) 61-83.
- LEON-DUFOUR X., *Études d'Evangile*, Paris, 1965.
- LIEBAERT J., *Christologie. Von der apostolischen Zeit bis Chalcedon*, Freiburg i.Br., 1965.

## Bibliografia

- LOSSKY V., *Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944  
 — *The Vision of God*, Leighton Buzzard—Bedfordshire, 1973.  
 — *In the Image and Likeness of God*, New York, 1974.  
 — *Orthodox Theology: An Introduction*, Crestwood, N.Y., 1978.
- LUISLAMPE P., *Spiritus vivificans*. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea, Münsterische Beiträge zur Theologie 48, Münster i. W. 1981.
- MANSI J. D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. III, Florentiae, 1759.
- MELLIS L., *Die ekklesiologischen Vorstellungen des hl. Basilius des Grossen*, Rom 1973.
- McHUGH J., *The Mother of Jesus in the New Testament*, London, 1975.
- MEYENDORFF J., *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York, 1976.
- MONTAGNA D. M., "La liturgia mariana primitiva", *Marianum*, 24 (1962) 84-128.  
 — "La lode alla Theotokos nei testi greci dei secoli iv-vii", *Marianum*, 24 (1962) 453-543.
- MOSSAY J., *Les fêtes de Noël et d'Epiphanie d'après les sources littéraires capadociennes du IV<sup>e</sup> siècle*, Louvain, 1965.
- NAGER F., *Die Trinitätslehre des hl. Basilius des Grossen*. Eine dogmengeschichtliche Studie, Paderborn 1912.
- NERI U., *Basilio di Cesarea. Il Battesimo*, Testi e ricerche di scienze religiose 12, Brescia, 1976.
- OLIVAR A., "Sol invictus", *Analecta Tarraconensia* (1952) 2: 1-12 (1956) 1: 20-21.  
 — "Preparación y improvisación en la predicación patristica", in *Kyriakon*, II (Münster, 1970) 737-767.
- ORPHANOS M. A., *Creation and Salvation according to St. Basil of Caesarea*, Athens, 1975.
- ORTIZ DE URBINA I., "Lo sviluppo della Mariologia nella Patrologia Orientale", *OrChPe* 6 (1940) 40-82.  
 — "San Giuseppe nella Patrologia Siriaca", in *Saint Joseph durant les quinze premiers siècles de l'Église*, *Cahiers de Josephologie*, 19 (1971) 150-160.
- PAPADOPOULOS - TSANANA O., 'H ἀνθρωπολογία τοῦ Μεγάλου Βασιλείου, in 'Ανάλεκτα Βλατάδων, 7 (Θεσσαλονίκη, 1970), 159pp.
- PELIKAN J., *The Emergence of the Catholic Tradition*, Chicago, 1971.
- PRESTIGE G. L., *Basil the Great and Apollinaris of Laodicea*, London, 1956.
- PUECH A., *Histoire de la Littérature grecque chrétienne*, vol. III, Paris, 1930.
- QUASTEN J., *Patrologia*, vols. I-II, Torino, 1973.
- RAES A., "L'authenticité de la liturgie byzantine de saint Basile", *Mélanges S. Saville*, in *Revue des Etudes Byzantines*, 16 (Paris, 1958) 158-161.
- RIEDMATTEN H. DE, "La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée", *The Journal of Theological Studies*, n.s. 7 (1956) 199-210; 8 (1957) 53-70.
- RIGGI C., "La catechesi cristologica di Basilio e la questione apollinarista nell' Ep. 258", in *Cristologia e catechesi patristica*, a cura di S. Felici, Libreria Ateneo Salesiano, Roma, 1981, pp. 37-75.



- RING O., *Drei Homilien der Frühzeit Basilus des Grossen*, Paderborn 1930.  
 — "Das Basiliusproblem", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 51 (1932) 365-383.
- RIVIERE J., *Saint Basile, évêque de Césarée*, Paris, 1925.
- ROMAN SR. J., *The Flaming Pillar of Cappadocian Caesarea*, Rome, 1963.
- ROSCHINI G., *Mariologia*, vol. I, Roma, 1947.
- ROUILLARD E., "Recherches sur la tradition des *Homélies diverses* de Saint Basile", *Revue Mabillon*, 48 (1958) 81-98; 57 (1967) 1-16, 45-55.  
 — *La tradition manuscrite des homélies diverses de Saint Basile*, in *Studia Patristica*, TU 78 (Berlin, 1961) 116-123.
- RUDBERG S. Y., *Etudes sur la tradition manuscrite de Saint Basile*, Upsal, 1953.  
 — *L'homélie de Basile de Césarée sur le mot: "Observe-toi toi-même"*, Upsal, 1962.
- SCAZZOSO P., "San Basilio e la Sacra Scrittura", *Aevum*, 47 (1973) 210-224.  
 — *Introduzione all'Ecclesiologia di San Basilio*, *Studia Patristica Mediolanensis*, 4, Milano, 1975.
- SCHURR V., *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte des "skythischen Kontroversen"*, Paderborn, 1935.
- SCHWARTZ E., *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berolini, 1927-1974.
- SCORZA BARCELLONA F., "La celebrazione dei Santi Innocenti nell'omiletica greca", *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, 29 (1975) 105-135; 30 (1976) 73-101.
- SICARI A. A., "Joseph iustus (Mt. 1, 19): La storia dell'interpretazione e le nuove prospettive", in *Saint Joseph durant les quinze premiers siècles de l'Eglise, Cahiers de Josephologie*, 19 (Montreal, 1971) 62-83.
- SIMON M., *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain*, Paris, 1948.
- SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, 1975.
- SMULDERS P., "Le mot et le concept de Tradition chez les Pères Grecs", *RSR* 40 (1952) 41-62.
- SOELL G., "Die Mariologie der Kappadozier im Lichte der Dogmengeschichte", *Theologische Quartalschrift*, 131 (1951) 163-188, 288-319, 426-457.  
 — "Mariologie", *Handbuch der Dogmengeschichte*, III/4, Freiburg i.Br., 1978.
- SORSOLI C., "Dottrina trinitaria di S. Basilio M.", in *Il mistero del Dio vivente*, a cura di E. Ancilli, Teresianum, Roma, 1968, pp. 144-162.
- SPANNEUT M., *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche*, Lille, 1948.
- ŠPIDLIK Th., *La sophiologie de Saint Basile*, *OrChAn* 162, Roma, 1961.
- STEGMANN A., *Des heiligen Kirchenlehrers Basilus des Grossen ausgewählte Homilien und Predigten*, *Bibliothek der Kirchenväter* 47, München, 1925.
- STRAMARE T., "Son of Joseph from Nazareth. Problems concerning Jesus' Infancy", *Cahiers de Josephologie*, 26 (1978) 31-71.
- STRYCKER E., *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Bruxelles, 1961.
- TILLEMONT L., *Mémoires pour servir à l'Histoire Ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1693-1712.
- TONIOLO E., "Maria e lo Spirito Santo nella riflessione patristica", in *La Madonna*, XX, 5-6 (Sett.-Dic., 1972) 29-51.

## Bibliografia

- TREUCKER B., *Politische und sozialgeschichtliche Studien zu den Basiliusbriefen*, München, 1961.
- USENER H., *Das Weihnachtsfest* (Religionsgeschichtliche Untersuchungen, Erster Teil. Zweite Auflage, I), Bonn, 1911.
- VISCHER L., *Basilius der Grosse*, Untersuchungen zu einem Kirchenvater des 4. Jahrhunderts, Basel, 1953.
- VONA C., "Il testo cristologico di S. Ignazio di Antiochia", *Euntes Docete*, 9 (1956) 64-92.
- WEISS H., *Die grossen Kappadozier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten*, Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese, Braunsberg, 1872.
- WEIJENBORG R., "De authenticitate et sensu quarundam epistolarum S. Basilio Magno et Apollinario Laodicensi adscriptarum", *Antonianum*, 33 (1958) 197-240, 371-414; 34 (1959) 245-298.
- "Autour de quelques textes de Saint Basile", *Ephemerides Mariologicae*, 25 (1975) 381-395.
- WOLFSON H. A., *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. I: *Faith, Trinity, Incarnation*, Cambridge, Massachusetts, 1964.



## INTRODUZIONE

Nella tradizione manoscritta delle opere di San Basilio, l'omelia *Sulla Santa Generazione di Cristo* (= Xg) è stata inserita tra le cosiddette omelie diverse del vescovo di Cesarea. In seguito tale collocazione è stata rispettata nelle edizioni, non solo per evidenti ragioni di comodità, ma oltretutto anche perchè sarebbe stato difficile trovarle una diversa collocazione. In effetti la categoria degli scritti basiliani alla quale potrebbe vantare un ovvio diritto di appartenenza sarebbe quella dei sermoni liturgici; ma questo genere letterario appare assai carente nel corpus omiletico del dottore cappadoce. E' vero che nelle sue opere gli spunti liturgici si presentano con notevole frequenza, mescolati ad argomenti esegetici, dogmatici, morali, ascetici o parenetici; ma i sermoni pronunciati a commento di una festività dell'anno liturgico sono molto rari. Tra questi, oltre all'omelia sul Natale, si possono annoverare soltanto gli elogi dei martiri, che ci sono stati trasmessi in numero di quattro, sicuramente autentici<sup>1</sup>. Quanto all'omelia esortatoria *In sanctum Baptisma*<sup>2</sup>, occorre tener presente che, quantunque pronunciata da Basilio con ogni probabilità nella festa dell'Epifania, il 6 Gennaio di un imprecisato anno del suo episcopato<sup>3</sup>, non si dedica al commento del mistero liturgico celebrato in detto giorno.

Questa strana lacuna negli scritti basiliani non manca di destare qualche perplessità, giacchè sembra piuttosto incomprensibile il fatto che non esistano prediche del grande dottore sulle feste dell'anno liturgico, neppure sulle più solenni come potevano essere la Pasqua, la Pentecoste ed altre, dal momento che in quasi dieci anni di episcopato avrà pur dovuto predicare durante le funzioni eucaristiche e liturgiche delle varie solennità. L'anomalia

<sup>1</sup> Si tratta delle omelie per Giulitta (PG 31, 237 A - 261 A), per Gordio (489 B - 508 A), per i Quaranta Martiri di Sebaste (508 B - 525 A) e per Mama (589 B - 600 B). Sull'autenticità dell'omelia per il martire Barlaam (484 A - 489 B), già il Garnier aveva avanzato delle gravi riserve nella prefazione dell'edizione maurina (L. DE SINNER, *t. II, pars I*, Paris 1839, pp. II-VIII), propendendo per un'attribuzione al Crisostomo. A tutt'oggi gli studiosi non riescono ad esprimere un giudizio sicuro.

<sup>2</sup> PG 31, 424 A - 444 C.

<sup>3</sup> Cf. BERNARDI J., *La prédication des Pères Cappadociens* (Marseille 1968), p. 68.

di questo stato di cose deve avere una sua spiegazione. Esso convalida l'ipotesi già avanzata da qualche studioso<sup>1</sup> secondo la quale le omelie varie a noi pervenute rappresenterebbero soltanto una scelta fatta in un più vasto repertorio omiletico e affidata alla successiva tradizione. Rimane un interrogativo: Chi sarebbe l'autore di questa scelta? C'è chi ritiene che sia stato lo stesso Basilio a mettere insieme la raccolta che sta a nostra disposizione<sup>2</sup> e nella quale sarebbero entrati in seguito dei corpi estranei. L'ipotesi non manca di una certa attendibilità, se si pensa che difficilmente i predicatori ed i lettori posteriori di Basilio avrebbero avuto interesse ad escludere dei testi che certamente sarebbero stati di grande utilità per loro. Una simile ipotesi sembra dotata di una indubbia forza persuasiva, sebbene non possa offrire una garanzia assoluta di certezza.

Ad ogni modo, anche nell'ipotesi che l'attuale corpus basiliano delle omelie diverse sia stato decurtato dallo stesso autore, esso ci offre delle composizioni che meritano di essere annoverate tra gli scritti più interessanti del grande dottore cappadocico<sup>3</sup>, per la molteplicità dei soggetti trattati; per le informazioni offerte circa la fede e la vita cristiana della Chiesa di quel tempo nel mondo orientale e specialmente nel territorio della Cappadocia; per le indicazioni che si possono ricavare sull'ordinamento dell'anno liturgico e sulla celebrazione di qualche festa o ricorrenza religiosa, come si è detto; per la sensibilità pastorale con cui l'autore affronta i temi della fede e della Scrittura, al fine di trarne applicazioni pratiche per le vite e per la condotta dei fedeli. Non sembra esagerato affermare che una tale valutazione trova piena conferma nel caso dell'omelia sulla generazione di Cristo e che essa occupa, tra le omelie diverse, un posto di tutto rilievo.

In essa l'intento liturgico è senza dubbio prevalente; ma ciò non impedisce all'autore di dare al proprio discorso un ampio respiro dogmatico e di impegnarsi in un'accurata esegesi del testo sacro. Anzi Basilio si dimostra praticamente convinto che la meditazione sui misteri della fede costituisca un mezzo idoneo a stimolare nei fedeli il senso liturgico dell'adorazione<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cf. GRIBOMONT J., "Exploration dans les Homéliaires d'Orient", in *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, 14 (1978) 231; "Les succès littéraires des Pères grecs et les problèmes d'histoire des textes", in *Sacris Erudiri*, 22 (1974-1975) 33.

<sup>2</sup> BERNARDI J., *op. cit.*, p. 90.

<sup>3</sup> AMAND D., "Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de Saint Basile de Césarée", in *RB* 56 (1945-1946) 139.

<sup>4</sup> Basilio attribuisce effetti ancora più vasti ed importanti alla retta professione della fede, che egli considera una premessa necessaria per un'efficace impostazione dell'intera vita cristiana pratica. Appare sintomatico quanto egli scrisse nella conclusione del suo

Il soggetto proprio dell'omelia esige che venisse privilegiata la riflessione cristologica e l'autore lo ha fatto con una insistenza più che sufficiente per consentirci di individuare con sicurezza la sua posizione nel dibattito dottrinale di quell'epoca. Egli manifesta in sintesi il proprio pensiero sugli aspetti fondamentali del mistero dell'Incarnazione del Verbo: la generazione umana del Cristo, la sua nascita sulla terra, le finalità soteriologiche della sua venuta.

Da questo punto di vista la *Χριστοῦ γέννησις* costituisce un testo di primaria importanza per la conoscenza della cristologia basiliana, perchè mentre in altre opere, sia pure dogmaticamente più impegnate, l'autore si occupa prevalentemente di questioni trinitarie ed il discorso sul Verbo verte in misura quasi esclusiva intorno al mistero della sua generazione eterna e dei suoi rapporti con le altre persone trinitarie, nell'omelia sul Natale il tema è quello della venuta del Signore nella carne e del suo nuovo rapporto con l'umanità.

Tale considerevole importanza dell'omelia sul piano cristologico, di solito non sfugge agli studiosi, i quali in alcuni casi preferiscono fare un atto di fede nella sua autenticità<sup>1</sup> pur di non privarsi di un testo di cui intuiscono la ricchezza ed il significato dottrinale, per di più presentato in uno stile vivace, immediato, scevro da eccessive preoccupazioni di organicità e di sistematicità. Tuttavia se si vuole mirare ad una vera ed esatta ricostruzione del pensiero basiliano in tema di cristologia, chiaramente non è possibile eludere il problema dell'autenticità di questo scritto, onde avere la possibilità di poggiare su basi solide una dottrina cristologica che si prospetta di grande interesse e per la genialità del suo autore e per il momento storico nel quale essa si inserisce.

Ma l'impegno di chiarire il più possibile la questione della autenticità della Xg si rivela ancora più urgente ed addirittura inevitabile a chi si propone di studiare il pensiero del dottore cappadoce sulla Vergine Maria, per il fatto che, tra tutti gli scritti a lui attribuiti, l'omelia sul Natale è l'unico suo testo omiletico nel quale l'argomento viene toccato con una certa in-

prologo *De iudicio Dei*: "Ho ritenuto necessario esporre prima la sana e pia dottrina sul Padre, Figlio e Spirito Santo e poi passare al discorso morale (*τὰ ἠθικά*)" PG 31, 676 C). Allo stesso modo si esprime verso la fine del prologo *De Fide*: "Ritenendo di aver detto abbastanza intorno alla retta fede, ci sforzeremo di spiegare le cose morali (*τὰ ἠθικά*), come abbiamo promesso" (PG 31, 689 C - 692 A).

<sup>1</sup> Cf. JOUASSARD G., "Marie à travers la Patristique", in *Maria* par H. Du Manoir (Paris 1949), I: 89; DONNELLY Ph. J., "The Perpetual Virginity of the Mother of God", in *Mariology*, ed. J. B. Carol, (Milwaukee 1957), II: 276-277.

sistenza ed abbondanza di sviluppo. Nelle altre omelie basiliane non troviamo termini di paragone a questo proposito; e in genere negli scritti di Basilio la Madonna rimane oggetto di affermazioni brevi ed espresse solo di passaggio; fatta eccezione per la Lettera 260 in cui il nostro si sofferma con un certo indugio a spiegare le parole di Simeone a Maria, per trarre qualche conseguenza di carattere morale circa lo stato d'animo di lei<sup>1</sup>.

E' dunque importante sia per la cristologia che per la mariologia poter contare sulla Xg come su un'opera autentica e pertanto una ricerca in tal senso appare necessaria ed inderogabile. Tanto più che nel patrimonio omiletico greco del iv secolo viene concessa una assai scarsa attenzione alla figura ed al ruolo della Madonna nell'opera della salvezza e quel poco di cui disponiamo tradisce in gran parte un'origine cappadoce. Basti ricordare l'omelia sul Natale di Gregorio Nisseno<sup>2</sup>; quella sul medesimo argomento di Anfiloquio d'Iconio<sup>3</sup> e quella sull'Ipapante, sempre dello stesso<sup>4</sup>; l'omelia sulla Teofania di Cristo di Gregorio Nazianzeno<sup>5</sup>; infine la pseudocrisostomica sull'Annunciazione (incipit: τῇ πρωτέῃ κυριακῇ)<sup>6</sup>, la cui collocazione verso la fine del iv secolo in ambiente cappadoce è sostenuta dal Caro<sup>7</sup>, e a noi pare con sufficienti motivazioni, che trovano conferma nel contenuto dell'omelia. Lo stile, a dire il vero un po' insolito per quel tempo, non basta a farne ritardare la composizione, soprattutto se si considera il fatto che l'epoca dei grandi sermoni dei Padri greci in lode della Vergine era ormai imminente.

La soluzione del problema dell'autenticità dell'omelia basiliana sulla Generazione di Cristo offre la possibilità di fissare un punto di riferimento per la lettura e l'interpretazione dei testi menzionati, alcuni dei quali presentano pure problemi di autenticità.

Aggiungiamo inoltre che la Xg, quantunque abbia tutte le caratteristiche di un testo essenzialmente cristologico, sia per l'insieme del suo contenuto che per l'intento dichiarato dell'autore<sup>8</sup>, può bene attribuirsi la de-

<sup>1</sup> Epist. 260, 9, COURT III, 114-115, PG 32, 965 C - 968 B.

<sup>2</sup> PG 46, 1128 A - 1149 C.

<sup>3</sup> PG 39, 36 A - 44 C.

<sup>4</sup> Ibid., 44 C - 60 A.

<sup>5</sup> PG 36, 312 A - 333 A.

<sup>6</sup> PG 62, 763-770.

<sup>7</sup> CARO R., *La Homilética Mariana Griega en el Siglo V*, Part II, *Marian Library Studies*, 4 (1972) 540-544.

<sup>8</sup> Allorchè l'omileta si lascia quasi sfuggire delle specie di dichiarazioni programmatiche circa gli obiettivi del proprio discorso, lo fa sempre in riferimento al Cristo. Possiamo citarne qualcuna a titolo di esempio: "Si adori in silenzio la prima generazione di Cristo"

nominazione di omelia mariana a motivo dello spazio e del rilievo notevoli che in essa vengono accordati alle considerazioni intorno alla persona e alla funzione della Vergine in relazione al mistero del Verbo Incarnato. E' proprio dal contesto cristologico che il discorso sulla Madonna scaturisce quasi ovviamente e senza forzature, postulato dalle esigenze del tema e più ancora dal testo biblico commentato. Anche nei passi dove gli sviluppi mariologici vengono considerevolmente prolungati, Basilio non dimentica il suo obiettivo primario che è la trattazione del mistero di Cristo<sup>1</sup>. Non si può sostenere che l'omileta esprima in modo esplicito una dottrina mariologica. E' più conforme al testo affermare che un certo suo pensiero mariologico è facilmente deducibile dall'analisi della posizione che egli riserva alla Madonna nell'omelia, ponendola accanto alla persona del Cristo.

Con questa considerazione ci sembra di cogliere uno degli aspetti più tipici della dottrina mariana nell'omiletica greca più antica. La figura della Vergine Madre non viene tratteggiata nè studiata separatamente dalla persona e dalla missione del Figlio; sempre viene collocata in una posizione subordinata a quella di lui, al punto che le riflessioni sulla persona della Madre valgono quali preziosi contributi alla chiarificazione del mistero del Figlio.

Rileviamo infine che proprio per i suoi importanti contenuti mariologici, si è voluto mettere l'omelia basiliana sul Natale in un certo rapporto di somiglianza con le omelie bizantine del tempo di Proclo<sup>2</sup>; ma il paragone non sembra convincente, perchè il contenuto mariologico della Xg, ben diversamente dalle omelie del v secolo, è caratterizzato da uno stile semplice e sobrio, attento alle cose concrete e ai fatti, sebbene non manchi di qualche immagine poetica a cui l'omileta ricorre non tanto per rendere bello il discorso, quanto piuttosto per meglio chiarire il proprio pensiero e renderlo più accessibile ai suoi uditori.

(PG 31, 1457 C); "Dio in terra, Dio tra gli uomini" (*Ibid.*, 1460 B); "Anche noi eleviamo voci di esultanza; chiamiamo la nostra festa Teofania" (*Ibid.*, 1473 A).

<sup>1</sup> E' interessante notare come nessuno degli omileti sopra ricordati si proponga come obiettivo principale il discorso sulla Madonna. Tutti annunciano un tema cristologico; il discorso su di lei ne consegue come obiettivo secondario, anche là dove il testo le concede molto spazio. Sintomatica a questo proposito è la pseudocrisostomica *τῇ πρωτέῃ κυριακῇ*, nella quale l'autore, pur parlando della Vergine lungo tutto il corso dell'omelia, non la fa entrare nella dichiarazione programmatica iniziale, dove si limita ad annunciare di voler trattare il mistero dell'Incarnazione del Verbo (PG 62, 765, 5-21).

<sup>2</sup> Così ha fatto il Padre Ortiz de Urbina, il quale inoltre rileva un passo di non comune interesse riguardante la *virginitas post partum*, sul quale avremo occasione di ritornare più avanti (ORTIZ DE URBINA I., "Lo sviluppo della Mariologia nella Patrologia Orientale", in *OrChPe* 6 [1940] 54-55).





I.

IL TESTO DELLA ΧΡΙΣΤΟΥ ΓΕΝΝΗΣΙΣ

La sola edizione critica attualmente disponibile del testo greco dell'omelia è quella dei Benedettini di Saint Maure, pubblicata dal Migne nella *Patrologia Graeca*<sup>1</sup>.

Amand de Mendieta, in una comunicazione apparsa nel 1966 in *Studia Patristica* 7<sup>2</sup>, annunciava una nuova edizione in fase di preparazione ad opera degli editori del *Corpus Berolinense*, che a tutt'oggi però non è stata ancora pubblicata. Comunque un nuovo testo critico dell'omelia sarebbe molto auspicabile, al fine di risolvere i dubbi che si possono legittimamente sollevare a proposito dell'edizione maurina, per il fatto che l'autore dell'edizione Dom Julien Garnier, avendo relegato la Xg tra le omelie da lui giudicate spurie o dubbie, potrebbe aver rinunciato a curare in modo sufficientemente critico un testo al quale egli non attribuiva alcuna garanzia di autenticità, considerata anche la mole di lavoro che gli imponeva l'edizione dell'intero corpus basiliano e che egli non riuscì a condurre personalmente a termine<sup>3</sup>.

A causa dunque dell'attuale situazione di incertezza sul valore critico dell'edizione del Garnier, è necessario ricorrere ai manoscritti nei casi in cui il testo esiga una più sicura ed accurata interpretazione. Nel presente lavoro, abbiamo confrontato l'edizione benedettina con quella erasmiana, con la parigina del 1618 e con alcuni manoscritti.

I limiti che ci siamo imposti in questa ricerca non ci consentono la collazione di un maggior numero di codici, la qual cosa sarebbe evidentemente indispensabile ai fini della preparazione di un'edizione critica dell'intera omelia. La nostra scelta è caduta su quattro manoscritti, dei quali ci siamo

<sup>1</sup> PG 31, 1457 C - 1476 A.

<sup>2</sup> AMAND DE MENDIETA E., "L'édition critique des homélies de Basile de Césarée", T U 92 (Berlin 1966) 35-45.

<sup>3</sup> La messa in guardia a proposito delle opere del corpus basiliano considerate dubbie dal Garnier, viene dal Gribomont. Cf. GRIBOMONT J., "Exploration dans les Homélistes d'Orient", in *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, 14 (1978) 233.

serviti per verificare i passi che interessano per il loro contenuto mariologico: di essi, due appartengono alla tradizione liturgica bizantina e due alla tradizione del corpus omiletico basiliano. Ne diamo qui di seguito una breve descrizione.

- *Paris. gr. 1171*, membranaceo, del s. X, contenente 299 fogli. Riporta una raccolta di omelie che servivano per una metà dell'anno liturgico, precisamente dalla festa della Trasfigurazione a quella dell'Ipapante. La Xg viene al 12° posto ed occupa i fogli 63v-70r. E' indicata come omelia per il Natale<sup>1</sup>.
- *Taurin. gr. 80 (C I 10)*, membranaceo, della fine del s. XII, con 142 fogli scritti su due colonne. E' acefalo in seguito ai danni subiti nell'incendio della Biblioteca Nazionale di Torino nel 1904. E' stato quasi completamente restaurato. E' una specie di panegirico per le feste del Signore e dei santi e contiene omelie di diversi Padri greci. La Xg è collocata all'8° posto, nei fogli 41r-46v. Il testo appare illeggibile soltanto verso la fine. Anche in questo codice, la Xg è stata trascritta come omelia per il Natale<sup>2</sup>.
- *Vatic. gr. 413*, membranaceo, della fine del s. IX o inizio del X, con fogli III-413. Riporta scritti molteplici di diversi Padri greci. Di Basilio si trovano le omelie sui Salmi, le varie, alcune opere ascetiche e le nove omelie sull'Esamerone. La Xg è situata al 31° posto, nei fogli 150v-154r<sup>3</sup>.
- *Vatic. gr. 415*, del s. X, con fogli IV (cartacei) — 432 (membranacei). La scrittura è su due colonne. Il codice contiene diverse omelie di Basilio, con la Xg al 41° posto, nei fogli 339v-346v<sup>4</sup>.

Da questa scelta sono stati esclusi i manoscritti già collazionati dal Garnier per la sua edizione e che vengono da lui segnalati nell'apparato critico a piè di pagina, insieme ai codici combefisiani, dei quali tiene pure conto<sup>5</sup>.

#### A. LA TRADIZIONE MANOSCRITTA

La *Χριστοῦ γέννησις* è una delle omelie maggiormente presenti nella tradizione manoscritta dei Padri della Chiesa greca. Essa è reperibile soprat-

<sup>1</sup> Cf. HALK 119-120; EHR I, 281-284.

<sup>2</sup> Cf. PAS 174; SORB 353; EHR I, 196.

<sup>3</sup> Cf. DEVR II, 120-122.

<sup>4</sup> Cf. DEVR II, 124-125.

<sup>5</sup> COMBEFIS F., *Basilii Magnus ex integro recensitus* (Parisii 1679), I, 216-224.

tutto in due tipi di codici: in quelli che ci trasmettono gli omelieri liturgici della Chiesa bizantina ed in quelli che contengono il corpus delle omelie diverse del dottore cappadoce, unite di solito alle sue omelie sui Salmi. Queste ultime poi non sono sempre riportate in uno stesso numero<sup>1</sup>.

In ambedue le serie di manoscritti, l'omelia sul Natale non solo ritorna con sorprendente costanza, ma molto spesso ha pure una sua precisa collocazione. Questo fa pensare che essa fosse pacificamente ritenuta, dagli autori dei manoscritti, come un pezzo appartenente di diritto al corpus tramandato delle opere del vescovo di Cesarea. E' chiaro che una constatazione del genere non è sufficiente da sola a risolvere il problema dell'autenticità dell'omelia; tuttavia può essere considerata come uno degli elementi favorevoli ad una soluzione positiva della questione. Non sembra perciò inutile esporre i risultati dell'esame della tradizione manoscritta della Xg, per chiarirne la presenza e la posizione nell'ambito delle omelie diverse di S. Basilio.

### 1. I codici liturgici.

Nei numerosi sussidiari liturgici in uso presso la Chiesa bizantina e trascritti lungo il corso dei secoli, l'omelia sulla Santa Generazione di Cristo (*Εἰς τὴν ἁγίαν Κριστοῦ γέννησιν*) figura tra i sermoni che con maggiore frequenza venivano assegnati alla festa del Natale di Cristo, insieme alla *Χριστὸς γεννᾶται* di S. Gregorio Nazianzeno<sup>2</sup>, alla *Μυστήριον ξένον καὶ παράδοξον* dello pseudo-Crisostomo<sup>3</sup>, alla un po' meno ricorrente *Σαλπίζετε ἐν νεομηνίᾳ σάλπιγγι* di S. Gregorio Nisseno<sup>4</sup> e ad altre che compaiono molto più raramente.

La presenza dell'omelia basiliana può essere documentata in almeno un centinaio di manoscritti, in gran parte elencati dallo Ehrhard<sup>5</sup> il quale purtroppo non ha potuto terminare le sue ricerche e dotare la pubblicazione di indici appropriati che ne renderebbero la consultazione meno laboriosa e consentirebbero un minor dispendio di tempo. Comunque nell'abbondante e preziosa messe di materiale paleografico, raccolta da Ehrhard, ci limiteremo a segnalare i manoscritti più antichi, a partire dal secolo ix fino al

<sup>1</sup> Sono 18 le omelie sui Salmi attribuite a Basilio dalla tradizione manoscritta, ma di esse soltanto 13 possono essere ritenute autentiche. Cf. QUASTEN J., *Patrologia* (Torino 1973), II, 220-221.

<sup>2</sup> PG 36, 312 A - 333 A.

<sup>3</sup> PG 56, 385-394.

<sup>4</sup> PG 46, 1128 A - 1149 C.

<sup>5</sup> EHRHARD A., *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche, I-III* (Leipzig 1937-1952).

secolo XIII circa, aggiungendo pure dei codici che non compaiono negli elenchi forniti dall'emerito studioso. Le sue suddivisioni, giustificate dalle caratteristiche liturgiche dei manoscritti stessi e dalle loro parentele, ci offrono delle piste di ricerca interessanti per verificare la presenza della Xg in questo tipo di tradizione creata dalla prassi liturgica.

Incominciamo con il constatare come la Xg compaia, quale omelia per il Natale, in alcune raccolte omiletiche destinate alla celebrazione delle feste fisse. Alcune di queste raccolte servono per l'intero anno liturgico e comprendono le feste fisse da Settembre a Febbraio, l'anno mobile dalla Quaresima alla Domenica di Tutti i Santi e le principali feste dei santi dal termine del tempo pasquale alla festa della Decapitazione di S. Giovanni Battista il 29 Agosto. Codici di questo tipo aventi la Xg di Basilio sono certamente i seguenti:

- *Taurin. gr. 80 (C I 10)* già descritto a pag. 30,
- *Salonico, Monastero dei Blateon 7*, s. XI-XII; Xg ff. 68<sup>v</sup>-73<sup>r</sup> (EUSTR BLAT 20; EHR I, 185),
- *Bodleian. Barocc. gr. 180*, s. XII; Xg ff. 150<sup>v</sup>-156<sup>v</sup> (COXE 302; EHR I, 192),
- *Marcian. gr. VII 29 (= Nannianus 140)*, s. XIII; Xg ff. 42<sup>v</sup>-46<sup>v</sup> (MION MAR II, 48),

Esiste un altro tipo di raccolte annuali che hanno il ciclo mobile dopo le feste dei santi, vale a dire dopo il 29 Agosto. Elenchiamo qualche codice di questo tipo contenente la nostra omelia:

- *Vatic. gr. 679*, s. XI; Xg ff. 206<sup>v</sup>-212<sup>r</sup> (DEV R III, 137),
- *Athos Laura 327 (Γ 87)*, s. XI; (SPYR 44; EHR I, 211),
- *Ottobon. gr. 402*, s. XI-XII; Xg ff. 198<sup>v</sup>-203<sup>r</sup> (FER 214; OTT 387 (3), 157),
- *Roma, Vallicell. gr. 10 (B 34)*, s. XII; Xg ff. 110<sup>r</sup>-115<sup>r</sup> (MART II, 14-17).

Tra le raccolte che contengono solo mezzo anno liturgico, la Xg è presente ovviamente in quelle che abbracciano il periodo invernale, come si può verificare nei codici seguenti:

- *Coislin. gr. 105*, s. X-XI; Xg ff. 163<sup>r</sup>-168<sup>v</sup> (EHR I, 237; DEV R 92; HALK 246),
- *Scorial. gr. 311 (y II 6)*, s. XII; Xg ff. 268<sup>r</sup>-274<sup>v</sup> (MILL 272-273; EHR I, 246-248; ANDR 200-202, lo elenca come 314),
- *Athos Karakallu 6*, s. X-XI (EHR I, 244)<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> Lambros lo elenca come Cod. 8, secondo la vecchia numerazione, e lo data del XIII secolo (LAMB I, 130). Ma tutte le indicazioni paleografiche indicano il secolo X o, al più tardi, l'inizio dell' XI.

- *Sinait. gr. 519*, s. XI (EHR I, 244; GARDT 126),
- *Sinait. gr. 526*, s. X; Xg ff. 181<sup>r</sup>-185<sup>v</sup> (EHR I, 244; GARDT 128).

Vi sono poi delle raccolte in due volumi, il primo dei quali va dalla Domenica del Pubblicano fino al Sabato Santo; mentre il secondo contiene il ciclo che va dalla Domenica di Pasqua a quella di Tutti i Santi ed una raccolta di feste di santi dal 29 Agosto al 2 Febbraio. Se del secondo volume non rimane nessun esemplare completo<sup>1</sup>, del primo abbiamo l'esempio in un codice già descritto precedentemente:

- *Paris. gr. 1171*<sup>2</sup>.

Si noti anche come la Xg non manchi nella tradizione dei manoscritti italo-greci provenienti dai monasteri basiliani della Sicilia e dell'Italia meridionale e precisamente in codici che servivano da repertorio omiletico per l'intero anno liturgico:

- *Vatic. gr. 1641*, s. X-XI, proveniente dal monastero dei monaci basiliani di Grottaferrata. La Xg, che occupa i ff. 121<sup>v</sup>-124<sup>v</sup>, ha una dossologia più breve di quella che troviamo nell'edizione (EHR I, 288; GIAN I, 351),
- *Vatic. gr. 2048*. Il codice, proveniente dal monastero di S. Basilio in Roma, consta di due parti: la prima (ff. 1-140) è stata scritta nel s. XI, mentre la trascrizione della seconda parte (ff. 141-220) risale all'anno 1125/26. La Xg si trova nella seconda parte (ff. 155<sup>r</sup>-161<sup>v</sup>) ma risulta incompleta (OL BAS 107; EHR I, 305),
- *Vatic. gr. 1652*, s. XII; la Xg si trova nei ff. 29<sup>v</sup>-32<sup>v</sup>, con una dossologia diversa dall'edizione (GIAN I, 375; EHR I, 309),
- *Vatic. gr. 1673*, s. XI; la Xg è trascritta nei ff. 43<sup>v</sup>-46<sup>r</sup> ed ha pure una dossologia leggermente modificata (GIAN I, 429; EHR I, 312).

Tra i codici italo-greci con raccolte omiletiche per mezzo anno liturgico, ne esiste almeno uno nel quale viene riportata l'omelia:

- *Barberin. gr. 555*, della fine del s. XI o inizio del XII; la Xg occupa i ff. 81<sup>v</sup>-84<sup>v</sup> (EHR I, 321; PIER II, V.51).

Nella copiosa letteratura degli antichi menologi, troviamo la Xg in due codici contenenti raccolte per una metà dell'anno liturgico:

- *Sinait. gr. 497*, s. X-XI. La Xg è attribuita al Nazianzeno; ma questo codice è l'unica eccezione, in tutta la tradizione manoscritta, nella quale si

<sup>1</sup> Tuttavia il contenuto di questo volume è ricostruibile in base al codice *Bodleian. Barocc. 174*, del s. X.

<sup>2</sup> Vedi a pag. 30.

fa un nome diverso da quello di Basilio (GARDT 121; BEN I, 182; EHR I, 352).

- *Athos Laura 426* ( $\Delta$  50), scritto nel 1039. La Xg è riportata nei ff. 390r-396r (SPYR 60; EHR I, 352).

Altro tipo di manoscritto è quello che contiene un repertorio liturgico bimestrale. Possiamo segnalare la presenza della Xg in un paio di menologi che servivano per i mesi di Novembre e di Dicembre:

- *Vatic. gr. 803*, della fine del s. XI o inizio del XII. La Xg è reperibile ai ff. 173r-178r (DEVR III, 336; EHR I, 412),
- *Paris. gr. 1463*, s. XI; Xg ff. 252v-257v. L'omelia è mutila verso la fine, dove arriva alle parole:  $\tau\acute{\iota}\ \sigma\acute{\omicron}\nu\ \varphi\omicron\beta\eta$  (PG 31, 1473 B), (EHR I, 415; HALK 169).

Nei menologi mensili, la nostra omelia è pure presente in alcuni codici con raccolte per il mese di Dicembre:

- *Berolin. gr. 279* (cod. gr. 43, *Convolut III*), s. XII; Xg ff. 48v-55r (BOOR 152),
- *Paris. gr. 1491*, s. X; Xg ff. 194r-200v (EHR I, 514; HALK 183),
- *Bodleian. Lyell 92*, s. XII; Xg ff. 194r-197v (EHR I, 508-509; MARE 269-270).

La diffusione dell'omelia di Basilio sul Natale è testimoniata anche da un certo numero di codici che contengono dei panegirici, raccolte annuali di omelie da tenersi nelle feste del Signore, della Madonna e dei santi. Ne possiamo elencare almeno una decina:

- *Bodleian. Cromwell 23*, scritto nel 1056; Xg ff. 72r-84r (COXE 452; EHR II, 22),
- *Paris. gr. 1174*, s. XII; Xg ff. 47r-53v (EHR II, 35; HALK 124),
- *Paris. gr. 1179*, s. XI; Xg ff. 90r-95r (EHR II, 25; HALK 129),
- *Paris. gr. 1478*, s. XI; Xg ff. 40r-49r (EHR II, 30; HALK 176),
- *Vatic. gr. 1675*, s. XI; Xg ff. 340r-341v (GIAN I, 440),
- *Vatic. Palat. gr 245*, s. XII; Xg ff. 37r-44r (EHR II, 42; STEV 133),
- *Basel, Universitätsbibliothek 22* (F V 29), s. XII; Xg ff. 11r-16v (EHR II, 46; OM SUISSE 10),
- *Cambridge, Trinity College gr. 191*, scritto alla fine del s. XI o all'inizio del XII; Xg ff. 86v-92v (MONT I, 245),
- *Taurinen. gr. 135* (C IV 4), s. XIII. Il manoscritto è stato irrimediabilmente rovinato dall'incendio del 1904. Il testo della Xg che, secondo la

vecchia descrizione del Pasini, si trovava nei ff. 59<sup>v</sup>-63<sup>v</sup>, appare oggi del tutto illeggibile (PAS 231-232; SORB 39; EHR II, 58),

- *Ambros. gr. 371*, s. XII-XIII; Xg ff. 34<sup>r</sup>-39<sup>r</sup> (MART BAS I, 437),
- *Hierosolim. S. Sabae gr. 103*, s. XII; Xg ff. 6<sup>v</sup>-12<sup>r</sup> (EHR II, 70; PAP KER II, 175),
- *Kosinitza 28*, s. XII; XG al primo posto, ff. 1<sup>r</sup>-4<sup>r</sup> (EHR II, 87)<sup>1</sup>.

Altro tipo di manoscritto liturgico è quello contenente un panegirico con omelie per mezzo anno. Anche in questo tipo la presenza dell'omelia di Basilio sul Natale è attestata da alcuni codici:

- *Laurent. Med. gr. VII 26*, s. XI; Xg ff. 9<sup>v</sup>-14<sup>v</sup> (BAND I, 277; EHR II, 109),
- *Athos Kutlumuşu 28*, s. XI, (EHR II, 113; LAMB I, 276),
- *Constantinopol. S. Sepulcri gr. 245*, s. X; Xg ff. 42<sup>v</sup>-50<sup>r</sup> (PAP KER IV, 212-213; EHR II, 120).

Nemmeno nella tradizione dei panegirici italo-greci manca la nostra omelia, come è facile rilevare in un discreto numero di codici, fra i quali continuiamo a scegliere solo alcuni più antichi:

- *Vatic. gr. 1633*, s. X-XI. Questo manoscritto ci offre una abbondante collezione di omelie, circa 150, per le principali feste dell'anno liturgico. La Xg è stata trascritta sui ff. 42<sup>r</sup>-45<sup>v</sup> (EHR II, 135; GIAN I, 320),
- *Vatic. Pii II gr. 21*, trascritto negli anni 1012/1013. La Xg si trova nei ff. 8<sup>v</sup>-15<sup>v</sup> (EHR II, 161; STEV S, 147),
- *Paris. gr. 1173*, s. XI; Xg ff. 47<sup>r</sup>-50<sup>r</sup> (EHR II, 156-157; HALK 121),
- *Berolin. gr. 77 (Phillip. 1481)*, s. XII; Xg ff. 6<sup>v</sup>-10<sup>r</sup> (STUD 28; EHR II, 183),
- *Messanen. S. Salvatoris gr. 63*, s. XIII; Xg ff. 114<sup>r</sup>-122<sup>v</sup> (MAN 119; EHR II, 191).

I primi quattro manoscritti contengono un repertorio per l'intero anno liturgico; l'ultimo invece è una raccolta per mezzo anno.

Alla famiglia dei panegirici appartiene anche un tipo speciale di omeliari che riportano solo testi per alcune feste del Signore e della Madonna. Due di essi hanno la Xg ma sono alquanto tardivi. Si tratta di

- *Kastoria 14* (Grecia), s. XIV<sup>2</sup>,
- *Athenien. 447*, s. XVI; Xg è al 7° posto (SAK ATH 85; EHR II, 208).

<sup>1</sup> Ehrhard ha visto questo manoscritto nel 1918 a Sofia. In seguito se ne sono perse le tracce, come per altri manoscritti di Kosinitza (EHR I, LIV).

<sup>2</sup> Ehrhard lo ha visto nel Maggio del 1927 nella Biblioteca Nazionale di Atene, dove si trova attualmente (EHR II, 200).



Tra le omelie liturgiche dei Padri greci, inserite nella tradizione menologica di Simeone Metafraste, l'omelia di Basilio sulla Generazione di Cristo è presente in diversi codici, di cui ci limitiamo a segnalare i più antichi:

- *Firenze, Bibliot. Nazion. gr. 53*, della fine del s. XI o inizio del XII; Xg ff. 196<sup>r</sup>-203<sup>r</sup> (EHR II, 489; SAMB I, 250-251; OLIV MAGL, 417),
- *Salonico, Ginnasio greco 32*, s. XII (EHR II, 496; SERR 38),
- *Sinait. gr. 508*, s. X-XI (GARDT 124; EHR II, 497),
- *Marcian. gr. 355*, s. XI (ZAN 162; EHR II, 500),
- *Marcian. gr. 356*, s. XI (ZAN 163; EHR II, 500),
- *Hierosolim. Patriarc. 7*, s. XI; Xg ff. 286<sup>v</sup>-292<sup>v</sup> (PAP KER I, 32; EHR II, 507),
- *Paris. gr. 1496*, s. XI; Xg ff. 348<sup>v</sup>-356<sup>r</sup> (EHR II, 511; HALK 185),
- *Paris. gr. 1531*, scritto nell'anno 1112; Xg ff. 246<sup>v</sup>-252<sup>r</sup> (EHR II, 511; HALK 199).

La Xg continua a comparire nei manoscritti appartenenti ai diversi filoni della tradizione postmetafrastiana. La troviamo in alcune raccolte annuali del cosiddetto Metafraste misto; raccolte nelle quali al Metafraste originale si sono aggiunti repertori agiografici ed omiletici più antichi. Indichiamo alcuni codici di questo tipo che hanno la Xg:

- *Ambros. gr. 839 (B 12 inf.)*, manoscritto italo-greco del s. XII; Xg ff. 121<sup>v</sup>-127<sup>r</sup> (MART BASS II, 937; EHR III, 102),
- *Bodleian. Barocc. 234* s. XII-XIII; Xg ff. 210<sup>r</sup>-216<sup>v</sup> (COXE 401; EHR III, 105).

L'omelia è presente in alcune raccolte del Metafraste misto che servivano per mezzo anno liturgico:

- *Athos Kutlumusiu 25*, dell'anno 1011 (LAMB I, 276; EHR III, 131),
- *Athos Protatu 2*, S. XI (LAMB I, 2; EHR III, 135).

Tra i menologi postmetafrastiani, ne citiamo uno che riporta la Xg:

- *Vatic. gr. 555*, s. XI-XII; Xg ff. 300<sup>v</sup>-308<sup>v</sup> (DEVR II, 428; EHR III, 193).

Alla tradizione postmetafrastiana dei panegirici, appartengono i seguenti codici:

- *Constantinopol., Istit. Archeol. russo cod. gr. 6*, s. XI-XII (EHR III, 203),
- *Paris. gr. 501*, s. XII-XIII; Xg ff. 54<sup>v</sup>-61<sup>v</sup> (EHR III, 806; HALK 19),
- *Paris. gr. 1217*, s. XII; Xg ff. 226<sup>v</sup>-234<sup>r</sup> (EHR III, 778; HALK 148),
- *Barberin. gr. 537*, s. XII; Xg ff. 119<sup>v</sup>-125<sup>v</sup> (PIER II, V 33; EHR III, 257),

- *Barberin. gr. 481*, s. XIII; Xg ff. 204<sup>v</sup>-209<sup>r</sup> (PIER II, IV 63; EHR III, 261),
- *Chalki, Scuola Commenc. cod. 10*, s. XII; Xg ff. 72<sup>v</sup>-79<sup>v</sup>. Si trova attualmente nella biblioteca del Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli (TSAK I, 29; EHR III, 511),
- *Athos Laura 456 (Δ 80)*, s. XIII; Xg ff. 56<sup>r</sup>-61<sup>r</sup> (SPYR 71; EHR III, 511),
- *Athos Laura 357 (Γ 117)*, s. XI; Xg ff. 34<sup>r</sup>-39<sup>v</sup> (SPYR 49),
- *Salonico, Ginnasio greco cod. 19*, s. XIV; Xg ff. 123<sup>v</sup>-130<sup>r</sup> (SERR 24).

In questa lunga e documentata tradizione manoscritta, la Xg di S. Basilio è quasi sempre indicata come omelia per il Natale. Sono rarissime le eccezioni. Possiamo ricordare il caso di un antico documento liturgico, il *Typicon E*<sup>1</sup> che la fissa come testo omiletico per il 26 Dicembre, giorno dedicato alla celebrazione di S. Giuseppe, del parto di Maria e del martirio di Sant'Eutimio<sup>2</sup>. Il *Typicon* italo-greco del monastero di S. Nicola di Casole, che contiene l'ordinamento liturgico per l'intero anno e di cui abbiamo un esemplare nel codice *Vindobon. theol. gr. 127*, del s. XIII<sup>3</sup>, indica la Xg come omelia sia per il 25 che per il 26 Dicembre.

D'altra parte sono rarissimi i casi in cui, per la festa del Natale, i manoscritti riportino un'omelia basiliana diversa dalla Xg. Sono soltanto due le eccezioni che siamo riusciti a verificare e per di più si tratta di testi attribuiti a Basilio ma non autentici. Il primo testo è un'omelia sull'Incarnazione con l'incipit *Εἰς βάθος οἰκτιρῶν ἐμπεσὼν τοῦ Θεοῦ* (BHG 1895), presente in alcuni manoscritti come:

- *Ottobon. gr. 1*, codice italo-greco della fine del s. XI o dell'inizio del XII. Questa omelia è trascritta nei ff. 122<sup>r</sup>-124<sup>v</sup>, come opera del vescovo di Cesarea e come testo celebrativo della Generazione del Signore. La data sotto cui viene indicata è quella del 25 Dicembre<sup>4</sup>,
- *Vatic. gr. 1982*, s. X, manoscritto italo-greco che contiene in gran parte opere di S. Basilio. L'omelia pseudo-basiliana è trascritta nei fogli 114<sup>r</sup>-116<sup>v</sup><sup>5</sup>,

<sup>1</sup> Il testo è reperibile in un manoscritto del monastero *Τῆς Ἐννεγκενίδος* di Costantinopoli, trascritto tra la fine del s. XI e la prima metà del s. XII, attualmente conservato nella Bibl. Univ. di Atene con il n° 788 (DMITR I, 256 e 359).

<sup>2</sup> EHR I, 44.

<sup>3</sup> NESS I, 213; EHR I, 49; DMITR I, 893.

<sup>4</sup> FER 4; EHR I, 295; OTT 92, 27; OTT 387 (3), 2. L'omelia è stata pubblicata nella Rivista benedettina di Maredsous: AMAND D., "Une homélie grecque inédite antinestorienne du V<sup>e</sup> siècle sur l'Incarnation du Seigneur", in RB 58 (1948) 223-263.

<sup>5</sup> AMAND D., *art. cit.*, pp. 225-226.

- *Paris. gr. 497*, copiato nel 966. L'omelia viene come 35° pezzo nei ff. 252<sup>v</sup>-256<sup>r</sup>. Occorre però notare che nel manoscritto c'è anche la Xg proprio al primo posto, nei ff. 2<sup>r</sup>-8<sup>v</sup><sup>1</sup>,
- *Paris. Suppl. gr. 211*, della fine del s. X o inizio dell'XI. L'omelia pseudo-basiliana è nei ff. 280<sup>r</sup>-283<sup>v</sup>, ma in precedenza si incontra la Xg ai ff. 107<sup>r</sup>-113<sup>r</sup><sup>2</sup>.
- *Marcian. gr. 55*, del s. X, che trascrive la Xg al secondo posto e *Εἰς βάθος* verso la fine<sup>3</sup>.

Dagli ultimi due manoscritti si rileva come l'omelia sull'Incarnazione del Signore non sempre sostituisce la Xg nel corpus omiletico basiliano, ma si aggiunge talora alle altre omelie autentiche.

Il secondo testo alternativo alla Xg è costituito da un'omelia pseudo-crisostomica sul Natale, con l'incipit: *Ὁ τῆς δικαιοσύνης*<sup>4</sup>. Sotto il nome di Basilio, essa viene riportata da un manoscritto:

- *Vatic. gr. 1636*, dell'anno 1064; panegirico italo-greco per l'intero anno liturgico. Questo testo si trova nei ff. 61<sup>v</sup>-63<sup>r</sup> (GIAN I, 334)<sup>5</sup>.

Ci sembra inoltre di poter osservare come, almeno per il ciclo natalizio, i compilatori degli omeliari liturgici abbiano seguito un certo criterio nella scelta dei loro testi. In pratica essi avrebbero scelto non soltanto delle omelie, ma gli omileti stessi. Dove infatti appare l'omelia di un Padre per la festa del Natale, sovente si incontra un'omelia del medesimo autore per la festa della Teofania. Così infatti, per dare qualche esempio, all'omelia *Χριστός γεννᾶται* del Nazianzeno segue in diversi casi l'omelia *Πάντων Ἰησοῦς* dello stesso. Per quanto concerne S. Basilio, frequenti sono i casi nei quali alla Xg del 25 Dicembre segue l'omelia esortatoria per il Battesimo *Ὁ μὲν σοφός Σολομῶν*. Questa situazione può essere verificata nei seguenti codici, che già sono stati citati e la cui scelta, come si è detto, rimane limitata a quelli non posteriori al XIII secolo:

- |                              |                          |
|------------------------------|--------------------------|
| - <i>Athos Kutlumuşiu</i> 25 | - <i>Sinait. gr.</i> 519 |
| - " " 28                     | - " " 526                |
| - " <i>Laura</i> 327         | - <i>Taurin. gr.</i> 135 |

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 226-227; HALK 18.

<sup>2</sup> AMAND D., *art. cit.*, p. 227; HALK 287.

<sup>3</sup> ZAN 38-40.

<sup>4</sup> PG 61, 737-738.

<sup>5</sup> Cf. MARTIN Ch., "Deux homélies attribuées à St. Grégoire", in RHE 24 (1928) 364 ss.; RADO P., "Die pseudo-chrysostomische Homilie *Εἰς τὴν Χριστοῦ γεννησιν*", in ZKTh 56 (1932) 82 ff.

## Manoscritti e edizioni

- |                             |                         |
|-----------------------------|-------------------------|
| - Athos Karakallu 6         | - Vatic. gr. 803        |
| - Berolin. gr. 77           | - " " 1633              |
| - Bodleian. Barocc. 234     | - " " 1641              |
| - " Cromwell 23             | - " " 1652              |
| - Constant. S Sepul. 245    | - Barberin. gr. 537     |
| - Coislin. gr. 105          | - " " 555               |
| - Hierosol. S. Sabae 103    | - Vatic. Palat. gr. 245 |
| - Laurent. Med. gr. VII, 26 | - " Pii II " 21         |
| - Paris, gr. 1171           | - Marcian. gr. VII, 29  |
| - " " 1478.                 |                         |

I casi continuerebbero a moltiplicarsi se passassimo ai codici posteriori al XIII secolo. Ma pur non ritenendo indispensabile dal nostro punto di vista l'esame della tradizione manoscritta liturgica posteriore, va tenuto presente che anche dopo il XIII secolo sono numerosi i codici recanti la Xg e che questi raggiungono il secolo XVIII, quando ormai erano apparse da parecchio tempo le edizioni in stampa delle opere di Basilio. Specialmente nei vecchi monasteri, si continuava a trascrivere a mano le opere dei Padri.

Nei lunghi secoli di trasmissione dell'omelia sulla Generazione di Cristo, esiste un caso solo, come si è visto, in cui viene indicato un autore diverso da Basilio. E' il caso del *Sinait.* 497<sup>1</sup> che l'attribuisce a S. Gregorio Nazianzeno. Si tratta tuttavia di una difficoltà isolata ed insignificante, che non improbabilmente si potrebbe spiegare come una svista o una distrazione dell'amanuense, tanto più che un codice molto vicino al suddetto, l'*Athos Laura* 426, che è dello stesso periodo e che con esso ha diversi punti concordanti<sup>2</sup>, dà il nome di Basilio.

## 2. Il corpus omiletico basiliano

La tradizione del corpus delle omelie varie di S. Basilio, tra le quali figura abitualmente la Xg e che quasi sempre furono trascritte insieme alle omelie sui Salmi, è stata studiata da Stig Y. Rudberg<sup>3</sup>, che ha potuto enumerare 169 manoscritti che le riportano. Rudberg ha catalogato questo copioso materiale distinguendovi 14 tipi principali che egli denomina con le

<sup>1</sup> Vedi p. 17.

<sup>2</sup> Cf. HALKIN F., *Recherches et documents d'Hagiographie byzantine*, in *Subsidia Hagiographica* 51 (Bruxelles 1971), p. 56.

<sup>3</sup> RUDBERG S. Y., *Études sur la tradition manuscrite de Saint Basile* (Uppsala 1953), pp. 53-120. Cf. AMAND DE MENDIETA E., "La tradition manuscrite des œuvres de Saint Basile", in *RHE* 49 (1954) 507-521.

lettere dell'alfabeto dalla A fino alla P e quattro tipi secondari che sono Ba BC KL e Ma. In essi egli fa rientrare quasi tutti i 169 codici da lui esaminati, ad eccezione di una decina. I diversi tipi si distinguono l'uno dall'altro in base all'ordine con cui ricorrono le omelie stesse nei manoscritti. Rudberg prescinde dunque da qualsiasi collazione dei codici enumerati e si limita a considerare le strutture delle varie raccolte. Chiaramente una catalogazione del genere può avere solo un carattere provvisorio e necessita di una conferma derivante dallo studio del testo scritto, qualora si mirasse alla soluzione di problemi filologici legati alla trasmissione dei testi medesimi. Ma essendo il nostro un problema storico critico, pensiamo di poter utilmente valorizzare le conclusioni che si possono ricavare dall'esame dei risultati ottenuti dal Rudberg, al fine di chiarire la natura e la frequenza dei rapporti che la tradizione manoscritta ha visto tra la Xg ed il nome del vescovo di Cesarea.

Occorre subito premettere che l'omelia, pur non essendo riportata da tutti i 169 manoscritti, vanta tuttavia una presenza assolutamente notevole. Rileviamo in particolare il fatto che essa non manca in nessuno dei 14 tipi principali di codici; il che fa sorgere in anticipo il legittimo sospetto che sia entrata senza difficoltà nei diversi canali di trascrizione delle omelie varie basiliane.

Il tipo della classificazione del Rudberg maggiormente documentato dai manoscritti è quello indicato con la lettera A. Esso può essere attestato da una cinquantina di codici, compresi alcuni più recenti il cui corpus, pur non riproducendo esattamente il tipo A, vi si avvicina di molto, avendo subito l'influsso dei manoscritti più antichi di questo tipo. La Xg è reperibile in 27 dei codici del tipo A e quelli in cui manca sono abitualmente dei manoscritti acefali o mutili, oppure dei manoscritti contenenti una numerazione incompleta rispetto a quella del tipo stesso. Diamo un elenco dei codici più antichi del tipo A, che riportano la Xg:

- (A1) *Ottobon. gr. 444*, s. IX-X. La Xg è l'ultima delle 42 omelie di Basilio contenute nel codice (FER 248-249; OTT 92, 27; OTT 387 [3], 199),
- (A2) *Athos Dochiariu 9* (2683), s. X; la Xg è la 42<sup>a</sup> delle varie (LAMB I, 236),
- (A5) *Mosquen. Synod. gr. 125*, dell'anno 977, proveniente dalla Laura del Monte Athos. E' una raccolta di omelie basiliane tra le quali la Xg è al 43<sup>o</sup> posto nei ff. 281<sup>v</sup>-287<sup>r</sup> (JAC VAT 2; VLAD 122),
- (A6) *Monacen. gr. 141*, s. X; Xg al 42<sup>o</sup> posto, nei ff. 278<sup>r</sup>-284<sup>v</sup> (HARDT II, 118),

- (A8) *Genuen. gr. 18*, s. X-XI; Xg al 41° posto (EHR GEN 202),
- (A9) *Hierosolim. S. Crucis 24*, s. X-XI; la Xg è la 42a ed ultima delle varie; ff. 326<sup>v</sup>-329<sup>r</sup> (PAP KER III, 57),
- (A10) *Vatic. gr. 418*, s. X-XI; Xg è la 42a delle varie, ai ff. 342<sup>r</sup>-349<sup>r</sup> (DEVR II, 130),
- (A11) *Bononien. gr. 2287-8*, s. XI; Xg = 42a, ff. 352<sup>r</sup>-358<sup>v</sup> (OLIV BON 400),
- (A12) *Mosquen. Synod. gr. 128*, s. XI, proveniente da Dionisiu (Athos). La Xg è la 29a di una raccolta di 42 omelie di S. Basilio (JAC VAT 22; VLAD 124),
- (A13) *Mosquen. Synod. gr. 129*, s. XI, pure proveniente da Dionisiu. La Xg è la 39a di una raccolta di 48 omelie basiliane ed occupa i ff. 297<sup>r</sup>-308<sup>v</sup> (JAC VAT 22; VLAD 125),
- (A15) *Patmiac. 30*, s. XI; Xg = 29 a (SAK PAT 15),
- (A16) *Ottobon. 433*, s. XI; Xg = 42a, ff. 236<sup>v</sup>-242<sup>r</sup> (FER 240; OTT 92, 27),
- (A17) *Vatic. gr. 414*, dell'anno 1021; Xg = 42a, ff. 305<sup>v</sup>-313<sup>r</sup> (DEVR II, 123),
- (A21) *Athos Vatopedi 52*, s. XII; Xg = 42a (EUSTR 16),
- (A22) *Athos Vatopedi 53*, s. XII; Xg = 42a (EUSTR 17),
- (A24) *Bodleian. Barocc. 239*, s. XII; Xg = 41a, ff. 374<sup>v</sup>-382<sup>v</sup> (COXE 409),
- (A25) *Vatic. gr. 417*, s. XII; Xg = 42a, ff. 359<sup>v</sup>-365<sup>v</sup> (DEVR II, 128),
- (A27) *Patmiac. 22*, s. XIII; Xg = 13a (SAK PAT 10),
- (A32) *Vindobon. theol. gr. 86*, s. XIV; Xg = 42a, ff. 212<sup>r</sup>-217<sup>v</sup> (HUNG 158),
- *Ambros. gr. 674 (Q 42 sup.)*, s. XI; Xg = 42a ed ultima, occupa i ff. 392<sup>r</sup>-398<sup>r</sup> ed è mutila alla fine (MART BASS II, 758),
- *Athenien. 320*, s. XIII (SAK ATH 54),
- *Vindobon. theol. gr. 168*, s. XIV; Xg = 8a, ff. 176<sup>r</sup>-182<sup>v</sup> (NESS I, 245),
- *Vindobon. theol. gr. 205*, s. XV; la Xg è la 5a di una raccolta di 14 omelie basiliane (NESS I, 304).

Nei sei manoscritti ritenuti gli esemplari propriamente detti del tipo e che sono A1 A9 A10 A12 A15 e A25<sup>1</sup>, la Xg occupa due posizioni ben precise: è la 42a ed ultima in A1 A9 A10 e A25 e la 29a in A12 e A15.

Fra gli altri codici più tardivi del tipo, dodici hanno pure la Xg al 42° posto, mentre altri quattro la presentano come 29a; nel secondo caso essa è seguita dall'omelia esortatoria sul Battesimo. Nove sono i manoscritti del tipo A nei quali l'omelia occupa posti varianti l'uno dall'altro.

<sup>1</sup> RUDBERG S. Y., *op. cit.*, p. 58.

Quanto ai cinque manoscritti sicuramente appartenenti al tipo B, in tre di essi la Xg è reperibile al 33° posto. Si tratta dei codici seguenti:

- (B2) *Athos Dionisiu 55* (3589), s. XIII; Xg = 18a (LAMB I, 75),
- (B3) *Patmiac. 23*, s. XIII; Xg - 33a (SAK PAT 11),
- (B4) *Paris. gr. 962*, s. XIV; Xg ff. 290<sup>v</sup>-296<sup>v</sup> (HALK 94).

In essi la Xg è seguita dall'omelia sul Battesimo. In altri due codici invece, si trova inserita con il numero 44 in un supplemento che comprende i numeri da 42 a 49. Sono:

- (B1) *Athos Stauroniceta 8* (873), s. X (LAMB I, 75)<sup>1</sup>,
- (B5) *Athos Kutlumusiu 124* (3203), dell'anno 1550 (LAMB I, 285).

Di questi due codici athonensi, con ogni probabilità il secondo è una copia del primo.

Abbiamo un altro manoscritto che sembra appartenere al tipo B. Si tratta di un codice descritto per la prima volta dal Rudberg<sup>2</sup>:

- *Vindobon. Suppl. gr. 108, dell'anno 1320*. La Xg appare acefala ed occupa il 18° posto nei ff. 71<sup>r</sup>-74<sup>v</sup>, iniziando a partire dalle parole: *γυνή καὶ παρ-θένος*<sup>3</sup>. In qualche altro manoscritto ritenuto vicino al tipo B, l'omelia manca completamente; però anche in questi casi ci accorgiamo di avere a che fare con manoscritti mutili.

Esiste poi un tipo intermedio che Rudberg chiama Ba<sup>4</sup>; testimoniato da due codici che sono:

- (Ba1) *Marcian. II 33* (= *Nanianus 54*), s. XI. La Xg occupa i ff. 158<sup>v</sup>-165<sup>r</sup> e viene come 27a. Segue al 33° posto l'omelia sul Battesimo (MING 62; MION MAR I, 121),
- (Ba2) *Athenien. 236*, s. XI (SAK ATH 44).

In ambedue i codici la Xg porta il n° 26; ed inoltre nel secondo è seguita dall'omelia sul Battesimo.

<sup>1</sup> M. AUBINEAU segnala che la "secunda pars" dello Stauroniceta 7, antico codice del sec. x/xi, presenta pure l'ordine del tipo B, per quanto riguarda i 32 pezzi basiliani conservati. Riteneva perciò che, con tutta probabilità, anche i pezzi mancanti alla fine del ms. appartenessero a questo tipo e che tra essi figurasse la Xg al 44° posto. Cf. "Trente-deux homélies de Basile de Césarée, retrouvées dans le Codex Athonite, Stavronikita 7", *Symbolae Osloenses*, 51 (1976) 155-158.

<sup>2</sup> RUDBERG S. Y., *op. cit.*, pp. 66-68.

<sup>3</sup> PG 31, 1465 D. Cf. HALKIN F., *Recherches et Documents*, p. 132.

<sup>4</sup> RUDBERG S. Y., *op. cit.*, pp. 68-69.

Un altro tipo intermedio, denominato dal Rudberg BC<sup>1</sup>, è rappresentato dal codice:

- *Paris. Suppl. gr. 211*, che abbiamo già citato<sup>2</sup> perchè oltre alla Xg, riporta anche l'omelia pseudobasiliana sull'Incarnazione del Signore. La Xg viene come 17a, preceduta da 16 omelie sui Salmi e seguita da quella per il Battesimo.

Quanto ai manoscritti del tipo C, Rudberg ne conta sei<sup>3</sup>. Tre di essi riportano la Xg la quale anche in questi casi si presenta seguita dall'omelia per il Battesimo:

- (C1) *Patmiac. 24*, s. X-XI; Xg = 33a (SAK PAT 12),
- (C4) *Scorial. gr. 447* (Ψ-II-16), s. XII; Xg = 15a (MILL 427-428),
- (C5) *Vatic. gr. 419*, s. XIV; Xg ff. 220<sup>v</sup>-228<sup>v</sup> (DEV R II, 132).

In un altro codice di questo tipo l'omelia si trova alla fine di un supplemento:

- (C3) *Athos Vatopedi 55*, s. XII; Xg = 42a (EUSTR 17).

Manca solo in due codici di questo tipo, i quali per altro ci sono pervenuti mutili<sup>4</sup>. Infine Rudberg accosta al tipo C, sia pure con qualche riserva, un settimo manoscritto:

- *Raudnitz gr. VI.F.a.7*, s. XIV. Esso contiene 43 omelie basiliane, tra le quali la Xg occupa il 38° posto nei ff. 479<sup>v</sup>-490<sup>r</sup> ed è seguita dall'omelia per il Battesimo (GOL 211).

I manoscritti del tipo D sono caratterizzati dal fatto che le omelie sui Salmi sono mescolate alle varie. Rudberg ne elenca una ventina<sup>5</sup>, quattordici dei quali appartengono chiaramente al tipo stesso, mentre gli altri sono in rapporto più o meno stretto con esso. La nostra omelia è presente nei dieci codici seguenti:

- (D2) *Chisian. gr. 47* (R VIII 56), s. IX-X; Xg ff. 103<sup>r</sup>-110<sup>r</sup> (FRAN 95),
- (D3) *Coislin. gr. 48*, s. X; proveniente dal Monte Athos. Xg ff. 231<sup>r</sup>-236<sup>r</sup> (HALK 240; DEV R 44),
- (D4) *Paris. gr. 476*, s. X; Xg ff. 457<sup>r</sup>-460<sup>v</sup>,

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 69.

<sup>2</sup> Vedi a p. 38.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 70.

<sup>4</sup> Sono: - *Paris. gr. 484*, s. X.

- *Vatic. gr. 1211*, s. XVI.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, pp. 72 ss.

<sup>6</sup> *Ibid.* p. 76. Halkin non riporta il contenuto completo del manoscritto (HALK 15).

Cf. anche OMONT H., *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*



- D6) *Patmiac. 27*, dell'anno 1079; Xg = 61a (SAK PAT 13),
- (D8) *Matriten. gr. 4729 (0.51)*, s. XI; Xg. ff. 165<sup>r</sup>-172<sup>v</sup> (MILL MAD 88),
- (D9) *Paris. gr. 498*, s. XI; Xg ff. 320<sup>v</sup>-328<sup>r</sup> (HALK 18),
- (D10) *Athos Vatopedi 50*, s. XI; Xg = 24a (EUSTR 16),
- (D12) *Bodleian. Barocc. 191*, s. XI; Xg = 9a ff. 89<sup>r</sup>-97<sup>r</sup> (COXE 323),
- (D13) *Athos Laura 462 (Δ 86)*, s. XIII; Xg = 38a ed ultima, ff. 340<sup>r</sup>-349<sup>r</sup> (SPYR 75),
- (D14) *Ottobon. gr. 80*, s. XV; Xg ff. 119<sup>v</sup>-125<sup>v</sup> (FER 50).

Nei codici D3 D4 D6 e D9 l'omelia è compresa nel supplemento, mentre negli altri manoscritti occupa posti diversi. Tuttavia non compare nel *Berolinen. gr. 263*, antichissimo manoscritto del IX secolo ed il più antico testimone del tipo D.

In D2 e D8 la Xg è seguita dall'omelia sul Battesimo, mentre in D10 fra la due omelie è frapposta la Lettera 260.

La posizione irregolare della Xg nei diversi manoscritti di questo tipo, induce a pensare che essa non fosse compresa nel nucleo originario del corpus D e che sia stata aggiunta in seguito, presa probabilmente da altri codici<sup>1</sup>. L'ipotesi spiegherebbe anche l'assenza dell'omelia dal codice D più antico.

Dei sei manoscritti che costituiscono il tipo E, tre hanno la Xg<sup>2</sup>:

- (E2) *Vatic. gr. 415*, s. X; Xg ff. 339<sup>v</sup>-346<sup>v</sup> (DEV R II, 125)<sup>3</sup>,
- (E4) *Barberin. gr. 577*, s. X-XI; Xg = 22a ff. 188<sup>r</sup>-196<sup>r</sup> (PIER II, VI.16),
- (E5) *Coislin. gr. 47*, s. XI; Xg ff. 138<sup>r</sup>-146<sup>v</sup> (HALK 239; DEV R 42).

L'omelia si ritrova pure in tre manoscritti che Rudberg considera vicini al tipo E<sup>4</sup>:

- *Vatic. gr. 413*, s. IX-X; Xg ff. 150<sup>v</sup>-154<sup>r</sup> (DEV R II, 120)<sup>5</sup>,
- *Scorial. gr. 438 (Ψ-II-7)*, s. X; Xg = 20a ff. 313<sup>r</sup>-322<sup>r</sup> (MILL 422-423),
- *Athos Stauroticela 20 (885)*, s. XI (LAMB I, 76).

Nei vari codici la Xg occupa posti diversi. In E4 ed E5 è seguita dall'omelia sul Battesimo.

(Paris 1886), I: 53-54; AMAND D., "Un court poème en l'honneur des Quarante Martyrs de Sebaste dans le Paris. gr. 476", in *Scriptorium*, 3 (1949) 52-58.

<sup>1</sup> Sembra probabile l'influsso dei manoscritti del tipo A.

<sup>2</sup> RUDBERG S. Y., *op. cit.*, p. 79.

<sup>3</sup> Vedi a p. 30.

<sup>4</sup> RUDBERG S. Y., *op. cit.*, pp. 80-81.

<sup>5</sup> Vedi a p. 30.

Nel tipo F Rudberg riunisce tre manoscritti di origine completamente occidentale. In due di essi compare proprio al primo posto la Xg:

- (F1) *Paris. gr. 497*, trascritto nell'Africa del Nord nel 966. La Xg occupa i ff. 2<sup>r</sup>-8<sup>v</sup> (HALK 18),
- (F3) *Vatic. gr. 2056*, proveniente da Rossano Calabro; s. X-XI; Xg ff. 180<sup>r</sup>-183<sup>r</sup> (OL BAS 120<sup>v</sup>).

Anche in questi due manoscritti la Xg è seguita dall'omelia sul Battesimo. Nel terzo codice del tipo F, il *Vatic. gr. 1673* (F 2), del s. XII, proveniente da Grottaferrata, la Xg manca. Ma in realtà Rudberg chiama (F2) la seconda parte del *Vat. gr. 1673*, comprendente i ff. 231-332, la quale costituisce un codice a parte, che appare acefalo<sup>1</sup>. Per analogia con i codici del tipo F, sembra verosimile che le due omelie scomparse all'inizio di questa seconda parte, fossero quelle sulla Generazione di Cristo e sul Battesimo<sup>2</sup>.

Come manoscritto vicino al tipo F, Rudberg cita<sup>3</sup>:

- *Borgian. 19* (L.IV.20). La scrittura di questo codice è piuttosto tardiva (s. XIV); però si sovrappone a diversi frammenti di manoscritti più antichi. La scrittura soggiacente del palinsesto risale ai secoli IX o X ed in essa è possibile leggere al foglio 40 il testo della Xg che, pure in questo, caso, è seguita dall'omelia sul Battesimo (FRAN 133).

Il tipo G, che consta di sette manoscritti, presenta una buona unità interna, ma l'omelia sulla Generazione di Cristo non è collocata tra i pezzi che costituiscono il corpus originario di questo tipo. Si trova tra gli ultimi pezzi nei seguenti codici:

- (G1) *Mosquen. Synod. gr. 124*, s. X, di ff. 295, proveniente da Athos Xeropotamu. La Xg è la 40a di una raccolta di 44 omelie di Basilio ed occupa i ff. 267<sup>r</sup>-273<sup>r</sup> (JAC VAT 31; VLAD 121),
- (G2) *Monacen. 357*, s. XI; Xg = 39a ff. 346<sup>r</sup>-354<sup>r</sup> (HARDT IV, 38),
- (G3) *Patmiac. 21*, s. XI; Xg = 41a (SAK PAT 10),
- (G4) *Laurent. Med. IV, 19*, s. XI; Xg = 38a ff. 278<sup>v</sup>-286<sup>r</sup> (BAND I, 542),
- (G5) *Ambros. 810* (A 149 inf.), s. XI; Xg = 35a ff. 204<sup>r</sup>-210<sup>v</sup>, (MART BASS II, 907).

<sup>1</sup> Per quanto concerne la prima parte del manoscritto, la quale riporta la Xg, ne abbiamo trattato a p. 33.

<sup>2</sup> RUDBERG S. Y., *op. cit.*, p. 82.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 84.

In un codice di questo tipo la Xg si trova invece all'inizio delle omelie di Basilio:

- (G7) *Marçian. 55*, s. X; la Xg è dunque il 1° di quattro sermoni del vescovo di Cesarea e la vediamo di nuovo seguita da quella sul Battesimo (ZAN 38).

La Xg manca in un solo codice del tipo G, il *Paris. gr. 488* del s. XII, che tuttavia è mutilo<sup>1</sup>.

Nel tipo H sono raggruppati cinque manoscritti il cui corpus si presenta abbastanza uniforme. Quattro di essi hanno la Xg:

- (H1) *Malatest. D 29 5*, s. X-XI<sup>2</sup>; è al 3° posto, ff. 19<sup>r</sup>-25<sup>r</sup> (MION I, 74-76),  
— (H2) *Athos Vatopedi 62*, s. XI (EUSTR 19),  
— (H3) *Vatic. gr. 416*, s. XI; Xg ff. 20<sup>r</sup>-29<sup>r</sup> (DEVY II, 126),  
— (H5) *Reginen. gr. 26*, s. XII; Xg ff. 8<sup>v</sup>-16<sup>r</sup> (STEV S 21).

Nei quattro manoscritti la Xg occupa il terzo posto ed è sempre seguita dall'omelia sul Battesimo<sup>3</sup>.

Essa è trascritta anche in due manoscritti del tipo K:

- (K1) *Athos Laura 329 (89)*, s. XII. La Xg, che è la 32a, occupa i ff. 339<sup>r</sup>-352<sup>r</sup> (SPYR 45),  
— (K2) *Athenien. 2070*, s. XIII; Xg è la 33a<sup>4</sup>.

In ambedue i codici, è seguita dall'omelia sul Battesimo<sup>5</sup>.

Dei quattro codici del tipo L, tre la riportano:

- (L1) *Riccard. gr. 3*, s. X. La Xg occupa i ff. 225<sup>r</sup>-229<sup>v</sup> ed è la 42a delle omelie di Basilio, con le quali sono trascritti anche alcuni testi ascetici dello stesso (VIT 474),  
— (L2) *Athos Laura 356 (116)*, s. XII. Xg è la 45a ed ultima delle omelie di Basilio (SPYR 49),  
— (L4) *Palmiac. 28*, s. XII. Xg è la 42a delle omelie (SAR PAT 14).

Manca in (L3), cioè *Paris. gr. 485*, codice antico del s. XI, che però è mutilo<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 84-86.

<sup>2</sup> J. M. Muccioli aveva datato il manoscritto del XII secolo (*Catalogus codicum manuscriptorum Malatestianae Caesenatis bibliothecae*, t. I [Caesenae 1780], p. 108); ma il tipo di manoscritto e la scrittura convengono maggiormente ai secoli X-XI. Cf. HALKIN F., *Recherches et Documents*, p. 158.

<sup>3</sup> RUDBERG S. Y., *op. cit.*, pp. 86-87.

<sup>4</sup> SERRUYS D., *Revue des Bibliothèques*, 13 (1903) 14ss.

<sup>5</sup> RUDBERG S. Y., *op. cit.*, pp. 87-89.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 90-92.

Il tipo M, molto diffuso e caratteristico, dispone di una ventina di manoscritti, calcolando anche quelli che, pur non riproducendo esattamente le caratteristiche del tipo, ne furono chiaramente influenzati. In almeno tredici di essi si riscontra la presenza della Xg:

- (M1) *Patmiac. 18*, s. X; Xg = 34a (SAK PAT 8),
- (M2) *Messanen. S. Salvatoris gr. 19*, s. XI; Xg ff. 163<sup>r</sup>-166<sup>r</sup> (MAN 30),
- (M3) *Scorial. 545 (Ω-III-16)*, dell'anno 1104; Xg ff. 285<sup>r</sup>-291<sup>r</sup> (MILL 484),
- (M4) *Scorial. 443 (Ψ-II-12)*, s. XII; Xg = 46a ff. 278<sup>r</sup>-280<sup>v</sup> (MILL 426),
- (M5) *Coislin. gr. 230*, s. IX-X; Xg ff. 381<sup>v</sup>-387<sup>r</sup> (HALK 259; DEVR 209),
- (M6) *Vatic. gr. 2053*, s. X; Xg ff. 168<sup>r</sup>-171<sup>v</sup> (OL BAS 113<sup>r</sup>),
- (M7) *Messanen. S. Salvatoris 15*, s. XI-XII; Xg ff. 61<sup>v</sup>-68<sup>v</sup> (MAN 23),
- (M8) *Mosquen. Synod. gr. 131*, s. XII<sup>1</sup>, proveniente dal Monte Athos (Ivion). La Xg sta tra le 56 omelie di Basilio copiate sul manoscritto (JAC VAT 12; VLAD 126).

A questi codici ne possiamo aggiungere altri cinque, imparentati con il tipo M:

- *Vatic. gr. 427*, s. XIV; Xg ff. 250<sup>v</sup>-254<sup>v</sup> (DEVR II, 147),
- *Lyon, Biblioth. Municip. gr. 51*, s. XI; Xg ff. 251<sup>r</sup>-256<sup>v</sup>. E' l'ex codice 46 della Bibliot. dei Gesuiti (OM 37-38),
- *Hierosol. S. Sepulcri 12*, s. XI (PAP KER I, 42),
- *Paris. gr. 500*, s. XI; Xg ff. 3<sup>r</sup>-6<sup>r</sup> (HALK 19),
- *Paris. gr. 970 (Pa 9)*, s. XV; Xg ff. 71<sup>r</sup>-78<sup>v</sup> (HALK 95).

In quasi tutti questi manoscritti, l'omelia sul Natale precede quella sul Battesimo<sup>2</sup>. La stessa situazione è riscontrabile nei tre codici appartenenti al tipo intermedio Ma, che sono:

- (Ma1) *Marcian. gr. 53*, dell'anno 968; Xg = 18a (ZAN 37)<sup>3</sup>,
- (Ma2) *Mosquen. Synod. gr. 130*, s. XI-XII. Proviene dall'Athos (Pantocrator) ed ha 42 omelie di Basilio, tra cui la Xg (JAC VAT 28; VLAD 125).
- *Coislin. gr. 50*, s. XI; Xg ff. 4<sup>r</sup>-14<sup>v</sup> (HALK 240; DEVR 46-47).

L'ultimo manoscritto presenta una struttura un po' differente rispetto ai due precedenti, ma tutti e tre sono molto vicini al tipo M<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Pitra data il manoscritto del s. X (PITRA J. B., *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi* [Typis Tusculanis 1884], 164).

<sup>2</sup> RUDBERG S. Y., *op. cit.*, pp. 92-98.

<sup>3</sup> Cf. MORELLI J., *Divi Marci bibliotheca manuscripta graeca et latina* (Bassano 1802), p. 62.

<sup>4</sup> RUDBERG S. Y., *op. cit.*, pp. 98-99.

Quanto al tipo N, l'omelia sulla Generazione di Cristo è reperibile in tre dei quattro manoscritti del tipo:

- (N1) *Vindobon. theol. gr. 37*, s. X-XI; Xg = 19a ff. 99<sup>r</sup>-105<sup>v</sup> (NESS I, 107; HUNG 67),
- (N2) *Laurent. Med. gr. IV 9*, s. XII; Xg = 19a ff. 96<sup>v</sup>-101<sup>v</sup> (BAND I, 528),
- *Athenien. 413*, s. X; Xg = 9a (SAK ATH 72).

Nell'ultimo manoscritto la Xg precede quella sul Battesimo. E' assente in N3 (*Berolin. gr. 63, Phillip. 1467*), che però è un codice mutilo<sup>1</sup>.

Nella dozzina di manoscritti appartenenti al tipo O, la Xg si trova solo nei seguenti:

- (O1) *Firenze, S. Marco gr. 682*, s. X (BAND III, 36),
- (O2) *Paris. gr. 480*, s. X; Xg ff. 336<sup>r</sup>-344<sup>v</sup> (HALK 16),
- (O3) *Marcian. gr. 559*, s. XII-XIII; Xg = 32a (ZAN 295),
- (O4) *Paris. gr. 487*, s. XI; Xg ff. 287<sup>r</sup>-292<sup>v</sup> (HALK 17),
- (O11) *Athenien. 2511*, s. XIII<sup>2</sup>.

In O2 e O3 la Xg è seguita dall'omelia sul Battesimo. La presenza relativamente scarsa della Xg nei codici del tipo O ha una probabile spiegazione nel fatto che diversi di questi sono mutili o lacunosi<sup>3</sup>.

Del tipo P Rudberg ha potuto trovare cinque manoscritti. La Xg è presente in due di essi:

- (P2) *Marcian. gr. 56*, s. XI; Xg = 44a (ZAN 41),
- (P4) *Bodleian. Laudian. gr. 90*, s. XII; Xg = 27a ff. 356<sup>v</sup>-364<sup>v</sup> (COXE 578)<sup>4</sup>.

Al termine di questa rassegna, possiamo aggiungere un certo numero di manoscritti che non rientrano strutturalmente in nessuno dei tipi suddetti e che riportano pure la Xg:

- *Athos Vatopedi 73*, s. X; Xg = 5a ff. 67<sup>r</sup>-75<sup>r</sup>. Contiene testi di diversi autori (EUSTR 20),
- *Vatic. gr. 1572*, s. X; contiene omelie di diversi Padri. La Xg è nei ff. 75<sup>r</sup>-84<sup>v</sup> (GIAN I, 172),
- *Paris. gr. 534*, s. X; la Xg viene al n° 13, in appendice ad una raccolta di discorsi del Nazianzeno, nei ff. 315<sup>r</sup>-323<sup>v</sup> (HALK 29),

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 99-101.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 104-105.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 101-106.

<sup>4</sup> RUDBERG S. Y., *op. cit.*, pp. 106-107.

- Venezia, *S. Lazzaro* 308, s. X-XI. Riporta una raccolta di discorsi di Basilio, di cui la Xg è 30a, ff. 315<sup>v</sup>-324<sup>r</sup> (MION I, 462-464),
- Athos Iviron 16, s. XI. Contiene 43 omelie basiliane. La Xg è ultima, nei ff. 340<sup>v</sup>-347<sup>r</sup>,
- Bodleian. *Laudian*. 82, s. XI. Fra le omelie di vari Padri, la Xg è la 7a, ff. 52<sup>v</sup>-59<sup>r</sup> (COXE 565),
- Bodleian. *Barocc*. 132. s. XII. Raccolta di sei omelie basiliane tra opere di vari Padri. La Xg è nei ff. 288<sup>v</sup>-293<sup>v</sup> (COXE 231),
- Palermo, *Bibliot. Naz. I E 10*, s. XII. La Xg è 6a tra omelie di diversi autori nei ff. 88<sup>v</sup>-98<sup>v</sup> (MART I, 63-69),
- Salonicco, *Ginnasio greco* 1, s. XII; Xg = 33a ff. 311<sup>v</sup>-319<sup>v</sup> (SERR, 8),
- Hierosol. *S. Crucis* 36, s. XII-XIII; Xg = 1a (PAP KER III, 84),
- Marcian. *gr.* 75, s. XIII; contiene prevalentemente sermoni del Nazianzeno e di pochi altri. La Xg è 1a di tre pezzi basiliani (ZAN 52),
- Marcian. *gr.* 57, s. XII; Xg = 2a (ZAN 41),
- Paris. *gr.* 489, s. XII-XIII; Xg ff. 155<sup>r</sup>-161<sup>v</sup> (HALK 17).

La classificazione del Rudberg, che consente di rilevare la presenza dell'omelia di Basilio sul Natale in gruppi di manoscritti strutturalmente diversi e quindi derivanti da differenti filoni di trasmissione, trova una certa conferma nello studio fatto dal Rouillard<sup>2</sup> per 66 codici che contengono l'omelia basiliana *Destruam*<sup>3</sup>. Lo stemma che il Rouillard ne ha ricavato si basa sullo studio di 87 varianti emerse dalla collazione del testo di detta omelia e permette di tirare qualche conclusione a proposito della Xg.

Rouillard divide i 66 manoscritti in cinque gruppi che egli chiama A D E M e Z<sup>4</sup>, suddivisi a loro volta in famiglie. Nell'esporre le sue conclusioni, metteremo tra parentesi i simboli del Rudberg, affinché risulti chiaro il senso del paragone tra i due metodi di classificazione.

All'interno del gruppo A, Rouillard ha notato particolari rapporti di parentela tra i seguenti manoscritti:

- Ottob. gr. 444	(A1)	Contiene la Xg
- Genuen. gr. 18	(A8)	" " "
- Paris. gr. 488	(G6)	Non ha la Xg
- Paris. gr. 487	(O4)	Contiene la Xg.

<sup>1</sup> LAMBERZ E., "Eine unbekannte Basiliushandschrift des Klosters Iviron", in *Kleronomia*, 5 (Thessaloniki, 1973) 375-384.

<sup>2</sup> ROUILLARD E., "Recherches sur la tradition des *Homélies diverses de Saint Basile*", in *Revue Mabillon*, 48 (1958) 81-98; 57 (1967) 1-16, 45-55.

<sup>3</sup> PG 31, 261 A - 277 C.

<sup>4</sup> ROUILLARD E., *art. cit.*, pp. 14-15.

Questi quattro codici deriverebbero da un antenato comune (AGO), anteriore al s. X di certo, perchè il più antico dei quattro (*Ottobon. gr. 444*) risale ai secoli IX o X. Da questo antenato dipenderebbero da una parte i manoscritti del tipo (G) e dall'altra deriverebbe un manoscritto (AO), pure anteriore al X s., che starebbe all'origine dei manoscritti dei tipi (A) e (O)<sup>1</sup>. Da questo stemma è lecito dedurre che la Xg, trovandosi in molti esemplari dei tre tipi (A) (G) e (O)<sup>2</sup>, certamente doveva essere riportata anche dagli archetipi AGO e AO scomparsi.

Nel gruppo D Rouillard individua due famiglie: D2 e D7. La famiglia D2 comprende sei manoscritti, dei quali i cinque seguenti hanno la Xg:

- *Paris. Suppl. gr. 211* (BC)
- *Chisian. gr. 47* (D2)
- *Coislin. gr. 48* (D3)
- *Paris. gr. 476* (D4)
- *Paris. gr. 498* (D9).

La famiglia D7 comprende solo due manoscritti, uno dei quali ha la Xg:

- *Laurent. Med. IV 8* (D7) Non ha la Xg,
- *Vatic. gr. 413*<sup>3</sup> Contiene la Xg<sup>4</sup>.

Per le due famiglie di questo gruppo non è necessario supporre codici intermedi. I loro manoscritti si possono spiegare tutti come direttamente dipendenti da un archetipo comune, non posteriore al IX secolo, dal momento che tutti, eccetto uno, sono antichissimi. L'archetipo conteneva sicuramente la Xg, che ricompare nella maggior parte dei codici dipendenti, eccetto in due, uno per famiglia.

Nel gruppo E, attestato da 20 manoscritti<sup>5</sup>, sono riconoscibili tre famiglie i cui codici dipendono tutti dallo stesso antenato comune, non posteriore al IX secolo, tale essendo l'età di due codici del gruppo, *Patmiac, 29* e *Vatic. gr. 411*. Il numero dei manoscritti che riportano la Xg è notevole, trattandosi di 13 su 20. Ne diamo l'elenco:

- *Paris. gr. 962* (B4)
- *Vatic. gr. 419* (C5)
- *Matriten. gr. 4729* (D8)

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>2</sup> Li elenchiamo secondo la simbologia di RUDBERG: A1 A8 A10 A11 A15 A24 G5 G7 O1 O2 e O4.

<sup>3</sup> Non rientra nei tipi di RUDBERG.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 5.

- *Vatic. gr. 415* (E2)
- *Coislin. gr. 47* (E5)
- *Vatic. gr. 416* (H3)
- *Reginen. gr. 26* (H5)
- *Paris. gr. 500* (M10)
- *Paris. gr. 970* (M14)
- *Laurent. Med. IV 9* (N2)
- *Paris. gr. 480* (O2)
- *Marcian. gr. 559* (O3)
- *Paris. gr. 489* (Non rientra nei tipi del Rudberg).

Siccome questi codici che hanno la Xg sono distribuiti in tutte e tre le famiglie, l'omelia non poteva mancare nell'antenato comune.

Nel gruppo M, che consta di soli cinque manoscritti<sup>1</sup>, la presenza della Xg è testimoniata da due codici:

- *Patmiac. 18* (M1)
- *Coislin. gr. 230* (M5)

Ambidue appartengono al tipo (M) e suppongono la presenza della Xg nel loro archetipo, che risale a non dopo il IX secolo, età del *Coislin. gr. 230*. I manoscritti di questo gruppo sono tutti antichissimi (secoli IX e X) e pertanto non è indispensabile supporre la presenza di intermediari tra essi e l'archetipo.

Anche il gruppo Z è piuttosto ridotto come numero di manoscritti. Dei sei codici che il Rouillard gli attribuisce<sup>2</sup>, tre contengono la Xg:

- *Paris. gr. 497* (F1)
- *Vatic. gr. 2056* (F3)
- *Vatic. gr. 2053* (M6).

L'archetipo doveva contenere la Xg, che è stata ricopiata nei tre manoscritti suddetti, mentre un altro codice sconosciuto non l'ha più riportata e questo spiegherebbe l'assenza dell'omelia in tre manoscritti del gruppo Z.

La classificazione del Rouillard, pur non denunciando esattamente le medesime piste di trasmissione dei codici individuate dal Rudberg, permette di constatare che i tipi fissati da quest'ultimo vi si ripresentano con una certa compattezza. La constatazione può divenire più agevolmente verificabile in un prospetto riassuntivo dei risultati derivanti dall'accostamento dei due metodi di indagine.

<sup>1</sup> ROUILLARD E., *art. cit.*, p. 8.

<sup>2</sup> *Art. cit.*, pp. 14-15.



QUADRO PROSPETTICO

<i>ROUILLARD</i>		<i>RUDBERG</i>		
Gruppo	Mss.	Tipo	Mss.	Xg
A	26	A	10	6
		D	1	—
		G	3	2
		K	1	—
		Ma	1	1
		O	5	2
		P	4	2
D	9	BC	1	1
		D	7	5
E	20	B	1	1
		C	2	1
		D	1	1
		E	4	2
		H	3	3
		KL	1	—
		L	1	—
		M	3	2
		N	1	—
		O	2	2
M	5	C	1	—
		D	1	—
		M	2	2
Z	6	F	2	2
		M	1	1

Da questa comparazione è possibile tirare una conclusione che ci sembra significativa. Se da una parte la classificazione del Rudberg ha un carattere piuttosto provvisorio, come si è visto, perchè elaborata in base al solo criterio della disposizione dei vari testi nei manoscritti; e se d'altra parte quella del Rouillard ha un valore parziale perchè scaturita dall'esame di un unico testo, le conseguenze che possiamo invece tirare per la Xg sono tanto più valide e al di fuori di ogni sospetto se si tiene conto che i due metodi di ricerca sulla tradizione manoscritta basiliana non la riguardano specificamente.

Inoltre le ricerche del Rouillard ci rendono certi che l'omelia era inserita in quella generazione di codici più antichi, sicuramente anteriori al secolo IX e a noi sconosciuti, dai quali sono stati trascritti i codici di cui disponiamo attualmente.

L'esame di una tradizione manoscritta così abbondante e varia ci assicura che l'appartenenza dell'omelia sulla Generazione di Cristo al corpus delle omelie varie di Basilio non suscita problemi nè presenta controindicazioni di alcun genere. Si è potuto osservare come la Xg sia stata inserita in un numero di codici davvero considerevole e come in tutti i tipi di manoscritti essa trovi una sua propria collocazione. Si è inoltre rilevato come la maggior parte dei codici che non la riportano si presentino in qualche modo lacunosi.

Un altro fatto che abbiamo voluto mettere in rilievo forse con eccessiva e pedante insistenza, è l'accostamento della Xg con l'omelia basiliana sul Battesimo. L'osservazione non era sfuggita al Rudberg, che lo fa notare nelle conclusioni del suo studio<sup>1</sup>. A nostra volta abbiamo voluto individuare i numerosi casi nei quali compare questo accostamento, per cercare di comprenderne il motivo che, oltretutto, potrebbe spiegare altri analoghi raggruppamenti di omelie nel corpus basiliano. I casi in cui alla Xg segue l'omelia esortatoria per il Battesimo, sono indice dell'influsso esercitato sul corpus omiletico di S. Basilio da parte dei menologi e delle raccolte agiografiche ed omiletiche della Chiesa bizantina. Infatti in queste raccolte la Xg nella stragrande maggioranza dei casi viene fissata come omelia per la festa del Natale, il 25 Dicembre, mentre quella per il Battesimo compare appena dopo, per la festa della Teofania del 6 Gennaio<sup>2</sup>. Evidentemente i compilatori del corpus omiletico del vescovo di Cesarea copiavano dai codici liturgici.

### *B. LE EDIZIONI DELLA ΧΡΙΣΤΟΥ ΓΕΝΝΗΣΙΣ*

L'*editio princeps* delle opere di Basilio di Cesarea è stata curata nel 1532 a Basilea da Erasmo ed edita da Girolamo Froben<sup>3</sup>. Si tratta di un volume in-folio di 674 pagine, per il quale Froben, dietro suggerimento di Erasmo, usò dei nuovi caratteri greci da lui acquistati nel 1528, più grandi di quelli in uso fino allora. In questa edizione Erasmo riunì le undici omelie autentiche ad inautentiche sull'Esamerone, diciassette omelie sui Salmi, il Trattato sullo Spirito Santo, una scelta di cento Lettere e ventinove omelie varie,

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 109.

<sup>2</sup> Cf. EHR I, 234 ff.

<sup>3</sup> CHANTRAINE G., "Erasmè et Saint Basile", in *Irenikon*, 52 (1979) 473-478.

tra le quali l'omelia sulla Generazione di Cristo occupa il venticinquesimo posto. Queste ultime appaiono in ordine come segue:

- |  |                                  |
|--|----------------------------------|
| 1. De Ieiunio Ia                       | 16. In illud <i>In principio</i> |
| 2. De Ieiunio IIa                      | 17. De Baptismo                  |
| 3. In illud <i>Attende tibi</i>        | 18. In Barlaam                   |
| 4. De gratiarum actione                | 19. In Gordium                   |
| 5. In martyrem Julittam                | 20. In Quadraginta Martyres      |
| 6. In illud <i>Destruam</i>            | 21. In Iacizis                   |
| 7. In divites                          | 22. De humilitate.               |
| 8. In illud <i>Deus non est auctor</i> | 23. De mundo adhaerendum         |
| 9. Adversus iratos                     | 24. Ad adolescentes              |
| 10. De invidia                         | 25. Christi generatio            |
| 11. In famem et siccitatem             | 26. Contra Sabell. Ar. Anom.     |
| 12. In principium Proverbiorum         | 27. In Mamantem                  |
| 13. In sanctum Baptisma                | 28. De Spiritu Sancto            |
| 14. In ebriosos                        | 29. De poenitentia.              |
| 15. De Fide                            |                                  |

Con questa edizione Erasmo intendeva mettere nelle mani dei lettori un Basilio autentico e non la sua ombra, come egli considerava il Basilio dei traduttori latini<sup>1</sup>. Mancano tuttavia tutte le opere ascetiche attribuite al vescovo di Cesarea e l'*Adversus Eunomium*, che Erasmo non era riuscito a procurarsi, malgrado tutte le sue ricerche.

Ma ritornando alle ventinove omelie varie, notiamo che la loro disposizione è esattamente quella di due manoscritti: l'*Athos Vatopedi 53*, del s. XII e il *Monacensis gr. 141*, del s. X. Sono i codici che Rudberg aveva catalogato come A6 e A22<sup>2</sup>. Eccettuata qualche lieve differenza, si ritrova la medesima disposizione nel *Mosquensis Synodalis gr. 125*, dell'anno 977, che, come si è detto, proviene dalla Laura del Monte Athos.

Tuttavia, per motivi geografici, è da escludere che uno di questi tre codici possa essere servito da modello all'edizione erasmiana; modello che già D. Amand aveva inutilmente cercato di identificare<sup>3</sup>. Le ricerche fatte in questo senso a Basilea non hanno dato alcun risultato positivo. Potrebbe

<sup>1</sup> *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami* denuo recognitum et auctum, per P. S. Allen, H. M. Allen et H. W. Garrod, t. IX (Oxonii 1938), letter 2611 to Sadoletto, p. 438, ll. 108-113.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 63.

<sup>3</sup> AMAND D., "Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de Saint Basile de Césarée", in RB 52 (1940) 148.

essere verosimile l'ipotesi formulata dal Rudberg, secondo la quale il testo delle omelie dell'*editio princeps* potrebbe essere stato preparato su un manoscritto copiato da *Monacensis gr. 141*, prima che andasse perso, e con l'eventuale confronto di altri manoscritti<sup>1</sup>. Ma non è facile definire con certezza quale tipo di lavoro Erasmo abbia fatto con i suoi manoscritti. Sembra più probabile che non si sia limitato ad una semplice *emendatio ope codicum*<sup>2</sup>, ma che li abbia sottoposti ad una vera e propria *collatio*<sup>3</sup>. Il testo dell'edizione erasmiana divenne naturalmente la base delle edizioni posteriori.

Nell'edizione complementare di Venezia del 1535, le omelie logicamente non ricompaiono, giacchè l'intenzione degli editori era quella di limitarsi alla pubblicazione delle opere ascetiche di Basilio e colmare in tal modo una lacuna dell'edizione basileiana.

Nella seconda edizione greca di Basilea, apparsa nel 1551 ad opera di Janus Cornarius e stampata di nuovo da Girolamo Froben, ritroviamo la Xg tra le omelie varie, riprodotte tali e quali dall'*editio princeps*.

L'anno seguente lo stesso Cornarius pubblicò, sempre a Basilea, la traduzione latina delle opere di Basilio; traduzione che ebbe una ristampa in volume a parte nel 1566 nella tipografia degli eredi di Girolamo Froben, i figli Aurelio e Ambrogio. In calce al volume è stato aggiunto un indice generale delle parole e delle cose più importanti contenute nel testo.

Nell'edizione greco-latina di Parigi del 1618, uscita in due volumi, l'omelia sulla Generazione di Cristo ricompare al 25° posto fra le omelie diverse, le quali però diventano 31. Rispetto all'*editio princeps*, manca *De Spiritu Sancto*, ma ne sono state aggiunte altre tre: *Adversus calumniatores S. Trinitatis*, *De paradiso* e *De libero arbitrio*. Anche l'ordine delle omelie è stato leggermente variato. Questa edizione, che ha per base la basileiana del

<sup>1</sup> *Op. cit.*, pp. 63-65. In un articolo successivo, Rudberg precisa che il *Monacensis gr. 141*, con ogni probabilità, è stato il modello delle pagine 99-432 dell'*editio princeps*, e quindi anche dell'omelia sulla Generazione di Cristo. ("Welche Vorlage benutzte Erasmus für seine editio princeps der Basilius-Homilien?", in *Eranos, Acta Philologica Suecana*, 58 [Uppsala 1960] 20-28).

<sup>2</sup> PETITMANGIN P., "Comment étudier l'activité d'Erasme, éditeur de textes antiques?", in *Colloquia Erasmi Turoniensis* (Paris 1972), I: 218; ETCHEGARAY CRUZ A., "Erasmo editor critico de la Patrologia Latina", in *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, 44 (Santander 1968) 103-120.

<sup>3</sup> Infatti in una lettera del 28 Maggio 1528 a Willibald Pirckheimer, dopo essersi lamentato della pessima edizione greca delle lettere di Basilio e del Nazianzeno, fatta da Vincent Heydnecker, riferendosi all'edizione che egli stava preparando per Basilio, scriveva: "Non est committendum ut tantus auctor ita depravatus maneat" (*Opus epistolarum*, t. VII [Oxonii 1928], letter 1997, p. 401, ll. 15-16).

1551 e che pone di fronte al testo greco una traduzione latina piuttosto difettosa, è opera dei gesuiti Fronton du Duc e Frédéric Morel.

Nell'edizione parigina del 1638, in tre volumi in folio, la Xg si trova sempre tra le 31 omelie diverse, come numero 25. Questa edizione comunque non è altro che una ristampa, meno corretta, di quella del 1618 e che di originale ha soltanto una disposizione leggermente diversa del materiale.

Dal 1721 al 1730, viene pubblicata a Parigi l'edizione cosiddetta benedettina o maurina, in tre volumi in folio, opera di Dom Julien Garnier, terminata da Dom Prudent Maran, ambedue benedettini della congregazione di Saint Maur. Le 31 omelie dette *De diversis* sono inserite nel secondo volume; ma 24 sono presentate come autentiche, 7 sono relegate in appendice come non basiliane. L'ordine delle omelie è diverso da quello che i due editori benedettini avevano trovato nei manoscritti da loro collazionati. In pratica tale ordine era determinato dall'idea che il Garnier si faceva dell'autenticità di un testo. Con questo criterio la Xg è finita in appendice tra gli scritti dubbi o spuri e, nel complesso delle 31 omelie diverse, occupa il 27° posto. Con questo numero continua ad essere citata dagli studiosi, che però talvolta usano anche la numerazione della *Bibliotheca hagiographica graeca* presentandola come BHG 1922<sup>1</sup>. Se invece consideriamo soltanto le 7 omelie collocate in appendice al volume II, la Xg sarebbe la terza.

L'edizione benedettina ha come base quella erasmiana. Garnier si limita ad introdurre qualche variante per altro assai discreta, suggerita da manoscritti di tradizione testuale differente, nei punti dove egli sospettava difettosa la lezione del testo erasmiano.

Per le omelie diverse, Dom Garnier ha collazionato sette manoscritti, ai quali per comodità diamo un numero convenzionale progressivo:

1. Paris. gr. 480, ex *Mediceus Regius* 1906 o *Regius* I, s. X,
2. Paris. gr. 487, ex *Regius* 2287 o *Regius* III, s. XI,
3. Paris. gr. 497, ex *Colbert.* 499 o *Colbert.* II, a. 966,
4. Paris. gr. 498, ex *Colbert.* 1934 o *Colbert.* III, s. XI,
5. *Coislin.* gr. 230, s. IX-X<sup>2</sup>,
6. Paris. gr. 481, ex *Hurault-Regius* 1907 o *Regius* II, s. XI
7. Paris. gr. 486, ex *Colbert.* 457 o *Colbert.* I, s. XII.

<sup>1</sup> HALKIN F., *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, 3a editio (Bruxelles 1957).

<sup>2</sup> Di questo codice Garnier tiene meno conto a causa delle evidenti lacune che esso presenta. Vi si possono individuare tre mani diverse, della medesima epoca, e qualche foglio è stato sostituito in epoca moderna. Inoltre si notano linee cancellate e ripassate con l'inchiostro, passi spariti che sono stati in seguito restaurati.

Nei primi cinque codici troviamo anche la Xg, la quale invece manca negli ultimi due. Si potrebbe rilevare che sembrano un po' ristretti i criteri con cui sono stati scelti i manoscritti per l'edizione. Sono tutti codici parigini e questo fa pensare che il Garnier non dovesse avere molte possibilità per consultare dei codici di diversa estrazione geografica. Sembra comunque che abbia dato ad altri l'incarico di farlo per conto suo, a Roma e a Oxford<sup>1</sup>. Occorre però riconoscere al Garnier un profondo intuito nella scelta dei suoi manoscritti, sia pure nel campo limitato delle sue possibilità materiali. Vediamo in un piccolo prospetto a che cosa corrispondono i cinque primi codici del Garnier, quelli che hanno la Xg:

GARNIER	RUDBERG	ROUILLARD
1.	O2	E
2.	O4	A
3.	F1	Z
4.	D9	D
5.	M5	M.

I cinque manoscritti del Garnier appartengono dunque ognuno ad uno dei cinque gruppi individuati dal Rouillard e a quattro diversi tipi del Rudberg. Pertanto si può dire che derivino ciascuno da un diverso filone della tradizione manoscritta delle omelie varie di Basilio.

L'edizione benedettina è stata ristampata tale e quale e sempre in tre volumi nel 1839 a Parigi presso i fratelli Gaume, ad opera di Louis de Sinner.

Con gli stessi criteri sono state pubblicate le omelie diverse di Basilio dal Migne nella *Patrologia Graeca* (Parigi 1857). Il testo è sempre quello dei maurini ma tipograficamente piuttosto peggiorato e la Xg rimane come dubbia o spuria in appendice al vol. 31.

<sup>1</sup> AMAND D., *art. cit.*, RB 56 (1945-1946) 126.

## II.

### IL PROBLEMA DELL' AUTENTICITÀ

Quantunque la maggior parte degli studiosi sembrano oggi orientati ad accettare la paternità basiliana dell'omelia sulla Santa Generazione di Cristo, la critica storica e testuale non è finora riuscita ad assumere una posizione definitiva su questa questione che praticamente è sorta con l'edizione benedettina delle opere di S. Basilio.

Nessuno aveva mai sollevato dubbi in proposito prima del Garnier. Questi, a dire il vero, invoca la testimonianza del Tillemont, che egli così riassume: "*Tillemontius vero, vir acerrimo iudicio praeditus, ait eam in dubiis poni posse*"<sup>1</sup>. Ma il Tillemont non sembrava intenzionato ad esprimere un giudizio molto impegnativo. Dopo aver riassunto il contenuto dell'omelia, concludeva tra parentesi: "*On pourrait douter si cette pièce est de Saint Basile*"<sup>2</sup>. Però lasciava capire che il suo dubbio era causato da motivi interni al testo dell'omelia. Accogliendo l'insinuazione del Tillemont, Dom Garnier si mise pure per questa strada.

Il dotto maurino riconosce che nella tradizione manoscritta non si possono raccogliere elementi capaci di far mettere in dubbio l'autenticità di questo testo, nonostante il fatto che la Xg manchi in qualche codice più antico. Abbiamo visto come in due dei sette codici, da lui collazionati per l'edizione, la Xg mancasse. Egli tuttavia non riconobbe in questa circostanza una ragione seria di dubbio. Perciò aggiunse: "*Quare necessario recurrendum est ad alia principia, ipsaque oratio in se consideranda; numquid in ea inveniri possit, quod nobis ad iudicandum facem praeferat*"<sup>3</sup>. Chiaramente il Garnier si propone di percorrere la strada dei criteri interni. In base a questi egli sottopone il contenuto e lo stile dell'omelia ad una lunga e

<sup>1</sup> DE SINNER L., (Parisiis 1839), II: xv

<sup>2</sup> TILLEMONT L. DE, *Mémoires pour servir à l'Histoire Ecclésiastique des six premiers siècles* (Venise 1732), IX: 301. Le perplessità del Tillemont derivavano dalla considerazione che nell'omelia si dicono delle cose sulla Madonna, su S. Giuseppe e sul sacerdote Zaccaria che gli sembravano difficilmente credibili.

<sup>3</sup> DE SINNER L., II: xv.

serrata critica che lo porta a concludere con un ripudio puro e semplice dell'autenticità<sup>1</sup>.

Non c'è dubbio che una tale presa di posizione da parte di un autorevole e profondo conoscitore di S. Basilio, abbia influenzato il giudizio di alcuni studiosi posteriori, i quali, senza aggiungere motivazioni proprie, hanno continuato a dubitare dell'autenticità della Xg o a negarla addirittura, sembrando pure ignorare il giudizio assolutamente favorevole all'autenticità che Dom Maran, il continuatore dell'opera del Garnier, ha espresso senza alcuna riserva: "*Quod spectat ad homilias, quae in Appendicem reiectae, ut spuriae, fuerunt; fatendum est eas a Basilii stilo discrepare, si tamen excipias homiliam in sanctam Christi generationem, quae ad Basiliani sermonis elegantiam maxime accedit. Sed illud asseverare non vereor, Basilio dignissimas esse, si pietas et doctrina spectentur*"<sup>2</sup>.

Così Anton Stegmann, che pubblicò l'omelia in traduzione tedesca nell'ambito di una raccolta di venti sermoni di S. Basilio, la presentò come dubbia<sup>3</sup>.

Anche la *Clavis Patrum Graecorum* la elenca tra le omelie dubbie, limitandosi a citare i principali studiosi che si sono pronunciati per o contro l'autenticità<sup>4</sup>.

Ancora più recentemente è apparso un articolo di R. Weijenborg, nel quale l'autore sostiene che l'omelia di Basilio sul Natale "*n'offre aucune garantie d'authenticité*"<sup>5</sup> e fonda un giudizio negativo così perentorio citando una nota di J. Gribomont, che a dire il vero è ben lungi dal giustificarlo<sup>6</sup>.

Il primo degli studiosi moderni che senza esitazioni sostenne l'autenticità basiliana della Xg fu Hermann Usener, in uno studio sulle origini della festa del Natale, apparso la prima volta nel 1889 e riedito senza notevoli variazioni nel 1911. Per quanto riguarda la nostra omelia, Usener, dopo aver dimostrato l'inconsistenza delle motivazioni in base alle quali se ne era ne-

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. xvii.

<sup>2</sup> MARAN P., "Vita S. Basilii Magni", in DE SINER L., III, CCLI.

<sup>3</sup> STEGMANN A., *Des heiligen Kirchenlehrers Basilius des Grossen ausgewählte Homilien und Predigten, Bibliothek der Kirchenväter 47* (München 1925), s. 158.

<sup>4</sup> *Clavis Patrum Graecorum* (Brepols-Turnhout 1974), II: 167, n° 2913.

<sup>5</sup> WEIJENBORG R., "Autour de quelques textes de Saint Basile", in *Ephemerides Mariologicae*, 25 (1975) 387.

<sup>6</sup> A parte il giudizio personale assolutamente positivo, espresso a voce dal Gribomont, sull'autenticità della Xg, la nota a cui fa riferimento il Weijenborg non lascia trapelare il benchè minimo dubbio. Cf. GRIBOMONT J., *In tomum 31 P.G. ad editionem operum S. Basilii Magni introductio* (Brepols-Turnhout 1961), p. 7.



gata l'autenticità, riferendosi in modo particolare al Garnier, mette in evidenza l'uno o l'altro elemento formale o di contenuto, da lui ritenuti tipicamente basiliani<sup>1</sup>.

K. Holl, nel suo classico lavoro su Anfilochio di Iconio, ha occasione di occuparsi anche della nostra omelia. Egli si colloca sulle posizioni dell'Usener ed aggiunge qualche ulteriore argomento in favore della sua autenticità<sup>2</sup>.

Con Usener si allineano altri studiosi come Bardenhewer<sup>3</sup>, Botte<sup>4</sup>, Ortiz de Urbina<sup>5</sup>, Roschini<sup>6</sup>, Söll<sup>7</sup>, Laurentin<sup>8</sup>, Fedyniak<sup>9</sup>, Aubineau<sup>10</sup>, Mossay<sup>11</sup> e Quasten<sup>12</sup>. Tutti questi studiosi si rimettono alle conclusioni di Usener, senza addurre nuovi argomenti probanti.

Usener non ha ignorato la presenza nell'omelia dell'uno o dell'altro elemento che hanno potuto fare dubitare della sua autenticità. Così, ad esempio, il vocabolo Θεοτόκος<sup>13</sup> era stato considerato per lungo tempo estraneo alla terminologia basiliana ed in genere prematuro per quel periodo storico. Usener sostiene a ragione che la sua presenza nell'omelia sulla Generazione di Cristo non può essere considerata il segno infallibile di un'epoca posteriore. Il termine infatti non è del tutto inusitato nella Cappadocia al tempo di Basilio. Lo si incontra negli scritti di Gregorio Nazianzeno<sup>14</sup>,

<sup>1</sup> USENER H., *Das Weihnachtsfest*. Kap. I bis III. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Erster Teil. Zweite Auflage (Bonn 1911), ss. 249-250.

<sup>2</sup> HOLL K., *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, (Tübingen-Leipzig 1904), ss. 153-157.

<sup>3</sup> BARDENHEWER O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur* (Freiburg im Br. 1923), III: 152.

<sup>4</sup> BOTTE B., *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie*, Étude historique (Louvain 1932), p. 29.

<sup>5</sup> ORTIZ DE URBINA I., "Lo sviluppo della Mariologia nella Patrologia Orientale", *OrCh* Pe 6 (1940) 54.

<sup>6</sup> ROSCHINI G., *Mariologia*, 2a ediz. (Roma 1947), I: 108.

<sup>7</sup> SOELL G., "Die Mariologie der Kappadozier im Lichte der Dogmengeschichte", in *Theologische Quartalschrift*, 131 (1951) 178ff.

<sup>8</sup> LAURENTIN R., *Cours traité de Théologie Mariale* (Paris 1953), Table Rectificative, p. 160, n. 31.

<sup>9</sup> FEDYNIK S., *Mariologia apud Patres Orientales* (Romae 1958), p. 18.

<sup>10</sup> AUBINEAU M., "Une homélie de Théodote d'Ancyre sur la Nativité du Seigneur", in *OrCh* Pe 26 (1960) 249, note 2.

<sup>11</sup> MOSSAY J., *Les fêtes de Noël et de l'Épiphanie d'après les sources littéraires cappado-ciennes du IV<sup>e</sup> siècle* (Louvain 1965), p. 13. Nell'esame delle posizioni degli studiosi sull'autenticità della Xg, Mossay confonde Maran con Garnier.

<sup>12</sup> QUASTEN J., *Patrologia* (Torino 1973), II: 221.

<sup>13</sup> PG 31, 1468 B.

<sup>14</sup> *Oratio* 29, 4 (PG 36, 77 C); *Epist.* 101 ad Cledonium (PG 37, 177 C).

di Gregorio di Nissa<sup>1</sup> e nella stessa Liturgia di San Basilio, oggi unanimemente ritenuta autentica dagli studiosi<sup>2</sup>. Il termine *Θεοτόκος* è riportato sia nella anaphora Bizantina<sup>3</sup> che in quella Alessandrina<sup>4</sup>. Lo ritroviamo inoltre in altri autori di quell'epoca, come in S. Cirillo di Gerusalemme<sup>5</sup>, in S. Epifanio<sup>6</sup>, senza tener conto dell'ambiente alessandrino dove sembra che la voce sia nata e dove all'epoca di S. Basilio era ormai entrata nell'uso comune di chiamare la Vergine<sup>7</sup>.

Ma Usener non scarta neppure l'ipotesi dell'interpolazione, molto facile in un testo che, come la Xg, ha subito nel corso dei secoli così numerose trascrizioni<sup>8</sup>, alla stregua degli altri scritti basiliani<sup>9</sup>.

Un altro argomento contrario all'autenticità, è stato ravvisato nell'idea espressa dall'omileta, secondo la quale l'apparizione delle comete annuncierebbe la venuta di qualche grande personaggio<sup>10</sup>. Tale idea, che l'autore con ogni probabilità ha attinto da Origene<sup>11</sup>, contrasterebbe con le convinzioni di Basilio, il quale ha dimostrato altrove di voler categoricamente rifiutare le fantasticherie degli astrologi<sup>12</sup>. Però Söll aveva già fatto presente come una simile difficoltà non si dimostri poi così insuperabile. Dal contesto dell'ome-

<sup>1</sup> *De Virginitate* 13 (PG 46, 377 D), 19 (395 A); *Epist.* 3, 19 (1024 A).

<sup>2</sup> Cf. ENGBERDING H., *Das Eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe, Theologie des christlichen Ostens 1 (Münster 1931); RAES A., "L'authenticité de la liturgie byzantine de saint Basile", in *Revue des Études Byzantines*, 16 (1958) 143-157; *Idem*, "Un nouveau document de la liturgie de saint Basile", *OrChPe* 26 (1960) 401-411; DORESSE J.-LANNE E., *Un témoin archaïque de la liturgie copte de saint Basile*. En annexe: "Les liturgies basiliennes et saint Basile", par B. CAPELLE, *Bibliothèque du Muséon*, 47 (Louvain 1960).

<sup>3</sup> HAENGGI A. - PAHL I., *Prex Eucharistica*, Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti, *Spicilegium Friburgense* 12 (Fribourg 1968), pp. 234, 238.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 350, 356.

<sup>5</sup> *Catech.* 10, 19 (PG 33, 685 A).

<sup>6</sup> *Ancoratus* 30 (PG 43, 69 D, 75, 157 C).

<sup>7</sup> Cf. GIAMBERARDINI G., *Il culto mariano in Egitto*, vol. I, sec. I-VI (Jerusalem 1975), pp. 111-122.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 249.

<sup>9</sup> Già Gregorio Nazianzeno, qualche anno dopo la morte dell'amico, poteva testimoniare della straordinaria diffusione del pensiero e delle opere di Basilio (Cf. *Elogio di Basilio LXXI*, PG 36, 584 C - 585 A).

<sup>10</sup> PG 31, 1472 B-C.

<sup>11</sup> *Contra Celsum* I, 59 (SC 132, 236-238, PG 11, 768 C). L'idea è presente anche in alcuni apocrifi; così i *Testamenta XII Patriarcarum*, *Testamentum Levi* XVIII 3-4: PG 2, 1068 A; JONGE M. DE, *Testamenta XII Patriarcarum* (Leiden 1964), p. 21; gli *Oracula sibyllina* XII, 30-33 (GEFFCKEN J., *Die Oracula Sibyllina*, GCS 8 [Leipzig 1902], p. 190).

<sup>12</sup> *Hexaem. hom.* I, 4 (SC 26, 130), *hom.* VI, 5 (349 ss.).

lia infatti appare chiaramente l'intenzione dell'omileta di limitarsi a riferire una credenza popolare; nè la cosa può sorprendere, dal momento che egli sta rivolgendo la sua parola al popolo. Basilio non dimostra di voler esprimere una sua convinzione personale su questa materia<sup>1</sup>.

La stessa ragione può aver indotto Basilio a citare, nel corso dell'omelia, delle narrazioni apocriefe che probabilmente erano note ai fedeli che lo ascoltavano. Una è facilmente individuabile<sup>2</sup>; ma Garnier ne sospetta qualche altra<sup>3</sup>.

Ridotte alle loro giuste dimensioni, queste e simili difficoltà non sembrano sufficienti ad autorizzare dubbi su un testo attribuito a Basilio da una lunga e solida tradizione.

Purtroppo la Xg, allo stato attuale delle nostre conoscenze, non dispone di argomenti esterni decisivi per la soluzione del problema del suo autore. Potrebbe essere considerato negativo il fatto che la *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*<sup>4</sup>, pur riportando varie citazioni basiliane, non ne abbia nessuna della Xg. Tuttavia non manca qualche prova esterna, sia pure non decisiva, a favore dell'autenticità.

Il vescovo Acacio di Berea († 437), in una lettera a Cirillo di Alessandria, ricorda come precedentemente un vescovo, di cui non dà il nome, dissuadeva gli uomini da vane curiosità circa la generazione eterna del Verbo e raccomandava un atteggiamento di adorazione silenziosa (σιωπῇ τιμάσθω), perchè il mistero supera le capacità investigative dell'uomo<sup>5</sup>. Acacio ci offre un brevissimo riassunto dell'introduzione della Xg. L'allusione è chiara ed anche l'espressione greca sopra citata è quella dell'omelia di Basilio. Manca solo il nome di questo vescovo, ma è certo che la sua omelia è anteriore alla morte di Acacio.

Da parte sua Cirillo, in una lettera ad Acacio, poneva Basilio di Cesarea tra coloro che hanno chiamato Maria θεοτόκος<sup>6</sup>. Negli scritti del dottore cappadoce, solo la Xg e la Liturgia hanno questo titolo mariano. Esiste

<sup>1</sup> SOELL G., "Die Mariologie der Kappadozier", S. 119.

<sup>2</sup> PG 31, 1468 C - 1469 A.

<sup>3</sup> DE SINER L., II: XVII.

<sup>4</sup> *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, edidit F. DIEKAMP (Münster 1907). E' un prezioso florilegio greco della fine del VII o l'inizio dell'VIII secolo.

<sup>5</sup> PG 77, 100 C. Il testo è pubblicato anche da SCHWARTZ E., *Acta Conciliorum oecumenicorum*. t. I, vol. I, pars I (Berolini et Lipsiae 1927), p. 99, 15; t. IV, vol. III, pars I (Berolini 1974), p. 142.

<sup>6</sup> PG 77, 97 A - B. Cf. il testo critico in SCHWARTZ E., *op. cit.*, t. I, vol. I, pars I, p. 98, 19; t. I, vol. III, pars I, p. 38, 16.

pertanto una forte probabilità che il patriarca di Alessandria conoscesse la Xg e che vi facesse allusione nella sua lettera ad Acacio.

Un interessante contributo alla tesi dell'autenticità ci viene pure da una indicazione contenuta in un' antica raccolta che porta il titolo di *Exempla Sanctorum Patrum*, compilata probabilmente tra il 519 e il 520<sup>1</sup>. L'autore, un monaco scita sconosciuto, forse Dionysius Exiguus<sup>2</sup>, cita un passo che egli erroneamente ritiene appartenere ad un'omelia basiliana, da lui identificata come omelia *De Incarnatione Domini*; ma tale citazione proviene in realtà dal *De Principiis* di Origene<sup>3</sup>. A noi interessa comunque prendere atto che a quel tempo si conosceva un'omelia di Basilio sull'Incarnazione del Signore. Poteva essere l'omelia spuria antinestoriana *Εἰς βάθος οἰκτιρῶν* di cui si è detto sopra<sup>4</sup>; ma non è escluso che si trattasse della Xg.

Possediamo invece la testimonianza chiarissima resa da Germano di Costantinopoli († 733) in una sua omelia. Questa testimonianza, pur non potendo essere valutata come una prova determinante, dal momento che giunge più di tre secoli dopo la morte di Basilio, è tuttavia da ritenersi importante per la sua antichità. In detta omelia, riportata dal codice *Messanen. S. Salvatoris 30*, dell'anno 1308, è detto che "il nobile celebre sacerdote Zaccaria fu ucciso tra il tempio e l'altare, secondo quanto affermava il grande Basilio nel suo sermone sulla generazione di Cristo, per aver condotto Maria, dopo il parto del Signore, nel luogo riservato alle vergini"<sup>5</sup>.

A questo punto non rimane altro che continuare il discorso dei criteri interni, aperto dall'Usener e dallo Holl, per rilevare nel testo dell'omelia la presenza di elementi a favore dell'attribuzione di quest'opera a Basilio. La maggior parte di essi, separatamente presi, possono essere considerati soltanto come favorevoli all'autenticità; valutati invece nel loro insieme, sembra che acquistino un significato di maggiore determinazione.

Vediamo affiorare con una certa insistenza e chiarezza una tendenza propria dell'oratoria basiliana, che consiste nell'immaginare un anonimo

<sup>1</sup> Cf. SCHURR V., *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der "skythischen Kontroversen"*. Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte 18, 1 (Paderborn 1935), ss. 186-188.

<sup>2</sup> Cf. ALTANER B., *Kleine patristische Schriften* (Berlin 1967), ss. 401, 414.

<sup>3</sup> *De Principiis* 6, 3 (PG 11, 211 C - 212 A). Cf. SCHWARTZ E., *op. cit.*, t. IV, vol. II (Strasbourg 1914), p. 95.

<sup>4</sup> Vedi pp. 37-38.

<sup>5</sup> Il testo si trova al f. 13<sup>rv</sup> del manoscritto. L'omelia è stata trascritta da Ermanno Toniolo.

interlocutore al quale potersi riferire nell'esposizione e nell'argomentazione, citandone il pensiero o facendone oggetto di confutazione. Questa tendenza è molto bene osservabile nella parte iniziale ed in quella finale dell'omelia e si differenzia da un analogo costume, comune all'oratoria in genere, per il fatto che l'interlocutore non solo non viene nominato, ma potrebbe rappresentare anche un personaggio fittizio, assunto quale simbolo di una certa opinione o di una situazione reale e che facilita all'omileta il compito di chiarire il suo proprio pensiero<sup>1</sup>.

Si notano poi, all'inizio dell'omelia, degli spunti antiariani tipicamente basiliani ed in particolare un riferimento letterale alla dottrina di Eunomio: *Εὐγεννήθη, οὐκ ἦν*<sup>2</sup>. Questa frase si trova diverse volte negli scritti del dottore cappadoce, ripetuta alla lettera o a senso<sup>3</sup>.

Significativa è pure l'applicazione di concetti di sapore platonico alla cristologia, come ad esempio quelli di partecipazione (*μετέχω*)<sup>4</sup> e di comunicazione (*μετάδοσις*)<sup>5</sup>. E' una applicazione che rientra perfettamente nella tendenza basiliana a simpatizzare con la filosofia del grande pensatore greco dell'antichità<sup>6</sup>.

Inoltre l'uso di certi termini ed immagini, richiamano da vicino altri passi di opere sicuramente autentiche. E' il caso dei sostantivi *εἰκὼν* e *πρωτότυπος*, messi in rapporto di correlazione nella nostra omelia<sup>7</sup>, e che si ritrovano usati alla stessa maniera in diversi altri testi del vescovo di Cesarea<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Cf. PG 31, 1460 A e C, 1474 B. Questo elemento stilistico è stato rilevato anche nelle opere ascetiche di Basilio da HUMBERTCLAUDE P., *La doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée* (Paris 1932), p. 22.

<sup>2</sup> PG 31, 1457 C e 1460 A.

<sup>3</sup> Cf. *In illud In principio erat Verbum* 1 (PG 31, 473 B); *Epist.* 140, 2 (COURT II, 62, (PG 32, 588 D); *Epist.* 125, 2 (COURT II, 32, PG 32, 548 C).

<sup>4</sup> PG 31, 1461 A. Cf. *De Spir. San.* 22 (PG 32, 108 C) dove usa tre volte il termine nelle spazio di poche righe.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1460 C.

<sup>6</sup> Cf. GRONAU C., *De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque, Platonis imitatoribus* (Gottingae 1908), p. 72.

<sup>7</sup> PG 31, 1457 C.

<sup>8</sup> *Adv. Eunom.* II, 16 (PG 29, 604 C - 605 A); *De Spir. San.* 45 (PG 32, 149 C); *De Fide* 2, (PG 31, 468 A). In altri passi, il termine *πρωτότυπος* viene sostituito con *ἀρχέτυπος* come in *Hom. in Gordium martyrem* 2 (PG 31, 493 A); *Hom. in Sab. Ar. Anom.* 2 (PG 31, 604 B), 4 (605 D - 608 A); *De Spir. San.* 16 (PG 32, 96 A), 23 (109 B), 47 (153 A).

Il paragone del ferro e del fuoco<sup>1</sup>, che probabilmente è stato suggerito a Basilio da Origene<sup>2</sup> e che compare di rado negli scritti dei Padri greci<sup>3</sup>, fa subito ricordare che queste due immagini ricorrono con particolare frequenza nelle opere del nostro dottore cappadoce. Se sorprendono meno i casi nei quali si incontrano separatamente, soprattutto quando si tratta del fuoco, che si adatta con facilità al discorso teologico<sup>4</sup>, appaioni più sintomatici i passi in cui vengono usate insieme<sup>5</sup>.

Altro elemento indicativo è l'aggettivo *οὐράνιος* che nell'omelia viene attribuito due volte al Cristo<sup>6</sup>, ispirato da 1 Cor. 15, 47-49 e che si ritrova, sempre in senso cristologico, in un passo del trattato basiliano *De Spiritu Sancto*, dove non sfugge l'analogia di contesto con la Xg<sup>7</sup>.

In occasione di alcune considerazioni fatte a proposito del nome di Gesù, l'omileta inserisce qualche osservazione generale sul significato dei nomi<sup>8</sup>. La constatazione fa subito ricordare che Basilio nelle sue opere indugia volentieri e con straordinaria frequenza in spiegazioni riguardanti la natura, il significato, le distinzioni e l'uso dei nomi<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> PG 31, 1460 C - 1461 A.

<sup>2</sup> Però Origene in *De Principiis* 2, 6, 6 (PG 11, 213 C - 214 A), applica l'immagine ad un caso diverso, vale a dire per spiegare l'unione dell'anima umana con il Verbo nella persona di Cristo.

<sup>3</sup> Non convince l'affermazione di U. Neri secondo cui si tratterebbe di un'immagine comune nei Padri greci. I due riferimenti al Nisseno e a Cirillo di Gerusalemme, da lui portati a titolo di esempio, non trovano riscontro nei testi citati (BASILIO DI CESAREA *Il Battesimo*, a cura di U. Neri, Testi e ricerche di scienze religiose, 12 [Brescia 1976] p. 203). Si può invece tener presente che il Nazianzeno usa i due termini insieme, un paio di volte, nell'Orazione funebre per Basilio (XI, PG 36, 508 C; LI, 561 C).

<sup>4</sup> E' impossibile citare qui tutti i casi in cui Basilio parla del fuoco nei suoi scritti. Ricordiamo semplicemente che egli usa l'immagine nel discorso sullo Spirito Santo, sul Battesimo, e soprattutto nel racconto della creazione, seguendo la concezione degli antichi filosofi che vedevano nel fuoco uno dei quattro elementi primordiali della realtà materiale. Del ferro, parla, ad esempio, in *Hom. de Ira* 5 (PG 31, 365 B); *Hom. de Invidia* 1 (373 A); *Hom. in Ps.* 32, 3 (PG 29, 332 B).

<sup>5</sup> Si possono confrontare i seguenti testi: *Hom. I de Ieiunio* 7 (PG 31, 173 B-C); *In Ebriosos* 7 (457 B e 460 C); *De Spir. San.* 63 (PG 32, 184 B); *Adver. Eunom.* III. 2 (PG 29, 660 B); *Hexaem. hom. I*, 7 (SC 26, 116-118; PG 29, 20 B); *De Bapt.* 1, 2, (PG 31, 1541 B, ediz. U. Neri, p. 202).

<sup>6</sup> PG. 31, 1460 C e 1473 A.

<sup>7</sup> PG 32, 125 A.

<sup>8</sup> PG 31, 1465 B.

<sup>9</sup> Possiamo dare una lunga lista di testi, senza con questo pretendere di essere completi su questo punto:

Troviamo nell'omelia un'altra espressione tipica: *Θεός ἐν ἀνθρώποις*. E' una specie di esclamazione che l'omileta ripete due volte<sup>1</sup> e che appare tale e quale in altri testi sicuramente basiliani<sup>2</sup>. Non è reperibile negli altri autori cappodoci, mentre invece la vediamo usata in testi di altra provenienza geografica<sup>3</sup>.

Nel finale della Xg è riconoscibile una reminiscenza paolina, ispirata esattamente da *2 Cor. 3, 18*, versetto in cui viene espresso il concetto della contemplazione speculare della gloria di Dio<sup>4</sup>. Questa idea richiama insistentemente altri passi delle opere di S. Basilio<sup>5</sup>.

E' poi da prendere in considerazione la citazione veterotestamentaria *ἥλιος τῆς δικαιοσύνης*<sup>6</sup>, che compare una volta nel testo della Xg<sup>7</sup>. Questa

<i>Adv. Eunom.</i> I, 8	PG 29, 529 A,
" " II, 4	" 577 C, 580 A-B,
" " II, 9	" 588 C - 589 A,
" " II, 24	" 629 A,
<i>Contra Sab. Ar. An.</i> 3	31, 604 C,
<i>In illud In princ.</i> 4	" 480 C,
<i>Prolog. De Fide</i> 4	" 685 C - 688 A,
<i>De Spir. San.</i> 41	32, 144 B-C,
" " " 62	" 181 C,
" " " 20	" 96 C-D,
<i>Epist.</i> 38, 2-3 COURT I, 81-83	32, 325 B - 328 B,
" 189, 5 " II, 136	" 689 B - C,
" 210, 4 " II, 193-194	" 773 A-B.

<sup>1</sup> PG 31, 1460 B e 1465 C.

<sup>2</sup> *Hom. in Julittam* 7 (PG 31, 253 C); *In illud Attende* 6 (PG 31, 213 A).

<sup>3</sup> La usa Atanasio nel *De Incarnatione Verbi* 45 (PG 26, 177 A); 46 (117 B); 47 (180 C) e l'anonimo autore di un'omelia pasquale pseudocrisostomica (*Homélies Pascales II*, SC 36 [1953] 73) che con ogni probabilità è di poco posteriore a Basilio ed il cui pensiero sembra essersi formato nell'ambiente teologico alessandrino. Inoltre l'espressione è preceduta da *ἐπὶ γῆς* anche nell'anafora bizantina di Basilio (HAENGGI 234).

<sup>4</sup> PG 31, 1473 D

<sup>5</sup> Si possono confrontare i seguenti passi:

- <i>Hom. in Ps.</i> 33, 6	PG 29, 365 A
- <i>Hom. in Ps.</i> 46, 8	" " , 429 C
- <i>De Spir. San.</i> 20	" 32, 104 C
- <i>Prol. de Fide</i> 2	" 31, 681 A
- <i>Epist.</i> 165, COURT II, 100	" 32, 637 B
- <i>Epist.</i> 210, 6 " II, 196	" " , 777 B.

<sup>6</sup> *Malachia* 3, 20.

<sup>7</sup> PG 31, 1461 B.

espressione, che oltretutto è citata in altre omelie di Basilio<sup>1</sup>, viene ripetuta due volte dall'autore dell'omelia pseudocrisostomica *Τῇ προτέρᾳ κυριακῇ* nell'esordio, subito dopo che si era riferito ad una non nominata omelia che Basilio avrebbe pronunciato la Domenica precedente<sup>2</sup>. Si può rilevare un'altra curiosa coincidenza. L'anonimo autore usa l'immagine mariana dell'officina, definendo la Vergine: *Τῆς Θεῆας οἰκονομίας ἐργαστήριον*<sup>3</sup>. Questa metafora, come si vedrà più avanti, è presente anche nella Xg<sup>4</sup>. Sembra sintomatico il fatto che l'autore della pseudocrisostomica, dopo aver parlato di Basilio, ripeta delle espressioni della Xg. Una simile prassi fa nascere il sospetto che la Xg non solo sia di Basilio, ma sia addirittura l'omelia alla quale fa riferimento detto autore nella sua introduzione. Numerosi sono le frasi e i periodi che denotano una terminologia ed un modo di pensare tipicamente basiliani<sup>5</sup>.

Va notata infine la sorprendente somiglianza tra la spiegazione che la Xg dà di *Is. 7, 14*<sup>6</sup> e quella che si legge nella *Enarratio in prophetam Isaiam*, attribuita a Basilio<sup>7</sup>. Si osserva tra l'altro che in ambedue i testi vengono citati *Efes. 4, 9-10* e *Deut. 22*. Anche se per la seconda citazione, la Xg riporta i vv. 28-29 e il Commento i vv. 25-27, il senso e lo scopo della citazione sono identici in ambedue i testi.

Pare interessante sottolineare questa coincidenza, quantunque essa non rechi un contributo alla soluzione del problema dell'autenticità dell'omelia; al contrario potrebbe aprire un'altra questione: quella dell'autenticità del *Commento al Profeta Isaia*, rifiutata oggi da diversi studiosi<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Vedi	<i>Hom. in Ps. 33, 4</i>	PG 29, 360 B-C
	" " " 45, 5	" " , 424 C
	" " <i>Princ. Prov. 17</i>	" 31, 421 C
	" " <i>Julittam 7</i>	" " , 253 C
	<i>Bapt. I, 2, 11</i>	" " , 1544 B
	<i>II, 9, 2,</i>	" " , 1613 A
	<i>Reg. Brevius 1,</i>	" " , 1081 A.

<sup>2</sup> PG 62, 765, lin. 16 e 37.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 766, 24-25.

<sup>4</sup> PG 31, 1464 A.

<sup>5</sup> Cf. *De Spir. San.* 56 (PG 32, 173 B; Xg, PG 31, 1473 B-C).

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1465 C-D.

<sup>7</sup> S. BASILIO, *Commento al Profeta Isaia*, CPSal, series graeca 4-5 (Torino 1939), II: 201-213.

<sup>8</sup> Cf. QUASTEN J., *Patrologia* (Torino 1973), II: 221. Sul problema dell'autenticità, Quasten dà maggior credito ai giudizi negativi, nonostante il tentativo del Wittig di difenderne l'autenticità riconoscendolo come una raccolta di omelie tenute da Basilio nel Ponto e a Dazimon durante il suo viaggio invernale del 374-375 (WITTIG J., *Des heiligen*



A conclusione del discorso sull'autenticità della Xg, ci sembra di poter ribadire che l'argomento più forte per l'attribuzione dell'omelia a S. Basilio rimanga sempre la tradizione manoscritta<sup>1</sup>. I dubbi sollevati dal Garnier, quantunque provenienti da uno studioso così serio e competente negli scritti del vescovo di Cesarea, non sembrano in grado di reggere di fronte alla forza probante di una tradizione manoscritta talmente unanime. Alla luce di questo elemento, anche il discorso dei criteri interni acquista maggior valore. E' un discorso che può essere continuato indefinitamente. Comunque, riprendendolo a così lunga distanza di tempo da Usener e da Holl, si ha la netta impressione che più viene prolungato, più conduce nel senso della conferma della paternità basiliana della Xg. Siamo pertanto convinti che si debba escludere ogni ulteriore dubbio in proposito. Lo studio del testo dell'omelia, anche se limitato al suo contenuto mariologico, fornirà occasioni frequenti di constatare la coincidenza di termini e di pensiero tra la Xg ed altre opere autentiche di Basilio.

*Basiliius des Grossen Geistliche Uebungen* [Breslau 1922]). J. A. DE ALDAMA è pure favorevole all'autenticità (*Virgo Mater. Estudios de Teologia patristica* [Granada 1963], pp. 40-41).

<sup>1</sup> Possiamo aggiungere che anche nella tradizione dei codici orientali il nome di Basilio si impone in modo esclusivo come autore della Xg (Cf. CPG II, n° 2913). Cf., ad esempio, l'antichissimo *Vatic. Syriac. 368*, trascritto verso la metà del sec. VIII, che riporta la Xg nei fol. 20-23v (SAUGET J. M., "Deux homéliaires Syriaques de la Bibliothèque Vaticane", *OrChPe* 27 [1961] 403). Lo stesso Mons. Sauguet mi segnalava la presenza della Xg, sotto il nome di Basilio, in 3 omeliari siriaci dell'inizio del sec. XI.

### III. COLLOCAZIONE CRONOLOGICA E GEOGRAFICA DELL'OMELIA

Le omelie "varie" di S. Basilio, nel loro complesso, sono difficilmente databili. Sembrano composte nei periodi più diversi della sua vita; alcune probabilmente già al tempo del suo ministero sacerdotale; la maggior parte sicuramente durante l'episcopato. Per quanto riguarda la Xg, accettata la sua autenticità, sembra possibile situarne la data di composizione entro un arco di tempo abbastanza ristretto, quantunque non siano disponibili testimonianze storiche ed i soli criteri di cui possiamo tener conto siano legati alla natura intrinseca della composizione ed al suo specifico contenuto, riferito ad alcune circostanze della vita di Basilio.

Ci sono innanzitutto un seguito di avvenimenti nella sua vita, che ci fanno escludere che la Xg sia stata composta prima del 367. L'omelia infatti presenta tutte le caratteristiche di un testo pronunciato durante l'azione liturgica, quindi da un ministro consacrato. Sappiamo che Basilio ricevette l'ordinazione sacerdotale nel 364; ma poco dopo dovette ritirarsi nel Ponto per motivi di contrasto con il suo vescovo, il metropolita Eusebio, geloso di lui<sup>1</sup>. Nel Ponto egli rimase circa tre anni e solo verso il 367 poté ritornare a Cesarea dove prestò un valido e prezioso aiuto proprio ad Eusebio, ormai avanti negli anni e molto limitato nello svolgimento dei suoi compiti pastorali<sup>2</sup>. Non si può dunque escludere del tutto che Basilio abbia tenuto l'omelia durante una funzione liturgica negli anni del sacerdozio, in sostituzione del suo vescovo. Se si avvalorasse questa ipotesi, la Xg andrebbe collocata nel periodo compreso tra il 367 e il 370.

Sembra tuttavia più probabile che Basilio l'abbia pronunciata tra il 370 e il 378, vale a dire negli anni in cui egli stesso resse come vescovo e metropolita la Chiesa di Cesarea<sup>3</sup>, dal momento che appariva più normale che il vescovo stesso presiedesse l'Eucaristia e rivolgesse di persona l'omelia ai fedeli.

<sup>1</sup> GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio* 43, 29 (PG 36, 536 B).

<sup>2</sup> GREGORIO NAZIANZENO *op. cit.*, 33 (540 C - 541 B).

<sup>3</sup> Basilio morì il 1° Gennaio del 379.

C'è poi il tono del discorso che denota sicurezza, esperienza ed una certa fermezza, che sembra convenire più ad un vescovo che non ad un semplice prete.

Alle medesime conclusioni conduce un altro tipo di ragionamento applicato ad alcuni precisi riferimenti che l'omileta fa agli errori dottrinali del vescovo di Cizico Eunomio, che in un caso viene letteralmente citato<sup>1</sup>. Questi riferimenti suppongono che Basilio abbia letto la di lui *Apologia* pubblicata verso il 361<sup>2</sup>.

Negli anni immediatamente successivi a questa data, Basilio si occupò con impegno del caso Eunomio, giacché tra la fine del 364 e l'inizio del 365 aveva già pronto il suo trattato contro l'eresiarca<sup>3</sup>. Ma il modo con cui egli ricorda agli ascoltatori della Xg gli errori del vescovo di Cizico, induce a qualche riflessione. Basilio non avverte la necessità né di fare il nome dell'avversario né di dare indicazione alcuna sulla di lui personalità. Questo fa ritenere che la dottrina eunomiana fosse abbastanza nota ai suoi uditori, in maggioranza gente comune, non provvista di particolari competenze teologiche e non molto preparata a cogliere le finezze concettuali e terminologiche delle controversie dottrinali tra eretici e difensori dell'ortodossia nicena<sup>4</sup>.

Inoltre, a detta di Basilio stesso, le popolazioni cappadoci non dovevano essere dotate di un particolare dinamismo né di molto spirito di iniziativa<sup>5</sup> e ciò fa supporre che avessero bisogno di un certo lasso di tempo per afferrare le situazioni e realizzare le cose.

<sup>1</sup> PG 31, 1460 A.

<sup>2</sup> ALBERTZ M., *Untersuchungen über die Schriften des Eunomius* (Dissert., Wittenberg 1908); DIEKAMP F., "Literargeschichtliches zur eunomianischen Kontroverse", in *Byzantinische Zeitschrift*, 18 (1909) 1-13, 190-194; BENITO Y DURAN A., "El nominalismo arriano y la filosofía cristiana: Eunomio y Basilio", in *Augustinus*, 5 (1960) 206-226.

<sup>3</sup> In una lettera di quel periodo al sofista Leonzio, lo stesso Basilio scrive di avergli inviato la sua opera (*Epist.* 20, COURT I, 51, PG 32, 285 B).

<sup>4</sup> Nei suoi sermoni Basilio teneva conto della composizione varia del suo uditorio. Se non mancavano coloro che erano in grado di seguire un discorso teologicamente più impegnativo, la maggioranza però era costituita da gente semplice. Il Nisseno parla di popoli, artigiani, donne ignare, bambini e vecchi (*Apologia in Hexaem.*, PG 44, 65 A). Basilio, attenendosi alle parole della Scrittura, sapeva trovare il modo di soddisfare sia le esigenze culturali di pochi sia la semplicità e la mancanza di formazione della maggioranza dei fedeli (*Ibid.*, 65 B). Il suo obiettivo era soprattutto pratico e pastorale. Cf. GRIBOMONT J., "L'origénisme de St. Basile", in *L'homme devant Dieu*, Mélanges De Lubac (Paris 1963), p. 293.

<sup>5</sup> L'informazione l'abbiamo da una lettera del 370-371, scritta ad Eusebio di Samosata: "Conosci questa mancanza di coraggio dei popoli cappadoci, così come la loro inerzia" (*Epist.* 48, COURT I, 128, PG 32, 385 A).

Neppure il fatto che diversi personaggi importanti dell'arianesimo provenissero dalla Cappadocia, e tra essi lo stesso Eunomio, autorizza a credere che gli ariani avessero avuto una forte influenza e si fossero molto diffusi nella regione. Le ricerche storiche sull'arianesimo convalidano piuttosto l'ipotesi che si trattasse di gruppi circoscritti di persone, che si aiutavano le une le altre nella conquista di posti importanti<sup>1</sup>. Lo stesso Eunomio, consacrato vescovo di Cizico nel 360, visse sempre lontano dalla Cappadocia. Solo per breve tempo, nel 384, ritornò a Cesarea costretto dall'imperatore Teodosio<sup>2</sup>. E' dunque da escludere che la dottrina eunomiana abbia raccolto vasti consensi tra le popolazioni della Cappadocia. Perciò Basilio nel 376 poteva scrivere agli Eveseni: *"Quanto a noi, fratelli amati, siamo piccoli ed umili, ma per grazia di Dio sempre i medesimi nè mai siamo stati trascinati dal mutare delle situazioni"*<sup>3</sup>. La circostanza stessa che Basilio abbia insistito meno, nella polemica antiariana, che non i due Gregori, può essere interpretata come una prova che l'arianesimo abbia avuto poca presa nella sua regione<sup>4</sup>.

Tutte queste considerazioni conducono alla conferma dell'ipotesi che dal periodo in cui Eunomio pubblicò la sua *Apologia* fino al momento in cui Basilio pronunciò la sua omelia sul Natale, siano trascorsi diversi anni, durante i quali gli uditori del vescovo di Cesarea ebbero tutto il tempo necessario per essere informati circa le deviazioni ereticali del loro compatriota e per acquistare una certa familiarità con la sua dottrina.

Una conferma ulteriore a questa situazione ci viene da una lettera che Basilio scrisse verso il 376 ai vescovi dell'Occidente. In essa si allude alla politica filoariana dell'imperatore Valente che a partire dal 364 aveva scatenato discordie e persecuzioni nelle Chiese orientali. In questo contesto storico, Basilio ricordava ai fratelli occidentali che in Oriente da dodici anni ormai infieriva la guerra dell'eresia e che i fedeli erano stati costretti ad abbandonare le chiese, a riunirsi in luoghi deserti, esposti alle intemperie, ai rigori dell'inverno e al clima torrido dell'estate; che affrontavano queste prove per non piegarsi all'eresia ariana<sup>5</sup>. Queste parole sono una conferma che, a così lunga distanza di tempo, l'eresia tentava ancora di fare breccia su una popolazione che difficilmente riusciva a cogliere le sottili distinzioni concet-

<sup>1</sup> Cf. SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo* (Roma 1975), p. 555.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 552.

<sup>3</sup> *Epist.* 261, 4, COURT III, 92, PG 32, 937 B.

<sup>4</sup> Cf. BERNARDI J., *La prédication des Pères Cappadociens* (Marseille 1968), p. 397.

<sup>5</sup> *Epist.* 242, 2, COURT III, 66-67, PG 32, 901 A.

tuali del dibattito dottrinale e che preferiva rimanere ferma nella fede dei padri<sup>1</sup>.

Da tutto quanto abbiamo premesso, sembra si possa concludere che i riferimenti della Xg ad Eunomio, diventano comprensibili se si ritiene l'omelia molto tardiva rispetto agli anni in cui esplose la prima volta la crisi eunomiana.

Segnaliamo un'altra coincidenza. La problematica cristologica che ritroviamo nell'omelia sulla Generazione di Cristo, è appena accennata nelle Lettere 260, 261 e 262, scritte da Basilio nel 377<sup>2</sup>. Ma soprattutto nella Lettera 258, indirizzata ad Epifanio nello stesso anno, il vescovo di Cesarea dimostra ancora una volta quella riluttanza che ha sempre avuto nell'entrare in polemica con gli ariani e gli apollinaristi a proposito del problema cristologico<sup>3</sup>. La Xg invece, rappresenta un notevole intervento in questo senso, come lo studio dell'omelia chiaramente dimostra; e dovrebbe perciò essere posteriore a queste lettere.

Per tutte queste ragioni, siamo dell'avviso che la Xg debba situarsi proprio negli ultimi anni di vita di Basilio, cioè tra il 376-378 circa<sup>4</sup>.

La validità degli argomenti precedenti è manifestamente collegata alla soluzione del problema della collocazione geografica dell'omelia. Infatti abbiamo preso come scontato il presupposto che sia stata la comunità cristiana di Cesarea di Cappadocia la destinataria di questo sermone basiliano; d'altra parte non esiste alcun altro presupposto che potrebbe vantare una probabilità maggiore. Se Basilio compose la Xg negli ultimi anni della sua esistenza, possiamo collegare questo dato cronologico con un'altra circostanza della sua vita. Per lunghi anni Basilio soffrì di un'infermità che gli rendeva penosi e difficili gli spostamenti e che lo accompagnò fino alla tomba. Questa realtà viene da lui stesso ripetutamente confermata nelle sue

<sup>1</sup> Scriveva Gregorio Nazianzeno: "... anche se fosse facile disprezzare tutti gli altri uomini, non lo sarebbe per quanto riguarda gli abitanti della Cappadocia, perchè non vi è nessuna cosa che sia loro propria come la solidità del loro credo e la sincerità della loro fede nella Trinità, da cui attingono lo spirito di unità e la forza che adesso, come una volta, li aiutano con maggior efficacia e tenacia (Elogio di Basilio 33, PG 36, 540 C).

<sup>2</sup> <i>Epist.</i> 260, 8	COURT III, 114	PG 32, 965 B-C
" 261, 1-2	" " 115-117	" 968 C - 969 C
" 262, 1-2	" " 119-120	" 973 B-C.

<sup>3</sup> *Epist.* 258, 2, COURT III, 101-102, PG 32, 949 B-C. Cf. ORPHANOS M. A., *Creation and Salvation according to St. Basil of Caesarea* (Athens 1975), pp. 95-97.

<sup>4</sup> FEDWICK P. J., *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea* (Toronto 1979). In appendice, l'autore tenta una nuova sistemazione cronologica dei dati biografici e delle opere di Basilio. La Xg appartarrebbe al 378 (pag. 153).

lettere ed omelie. Perciò aggiunge di essere sovente costretto a declinare inviti che Chiese e vescovi gli rivolgono affinché si rechi a far loro visita. Già nel 374, scrivendo al ministro Giovino, metteva le mani avanti per giustificare l'eventualità che egli non potesse in futuro spostarsi da Cesarea: *"La mia debolezza fisica mi impedisce ormai un incontro a quattr'occhi . . . Io desidero che le mie debolezze siano conosciute per nessun altro motivo se non per essere perdonato in futuro, in modo da non essere lacciato di indolenza se per caso trascurerò di rendervi visita"*<sup>1</sup>.

Qualche tempo dopo si scusava con Anfilochio di non aver inviato alcune risposte scritte a causa di una lunga e grave malattia<sup>2</sup>; di non poter intervenire al Sinodo di Licaonia per non essere in grado di sopportare neppure il più piccolo spostamento<sup>3</sup>.

Sembra comunque che in questo periodo qualche viaggio più urgente sia riuscito a farlo, seppure con grave disagio. Egli stesso confessa di essere ritornato disfatto da un lungo viaggio intrapreso nel 375 verso la Pisidia, il Ponto e Neocesarea<sup>4</sup>. Però non siamo sicuri che sia riuscito a fare un viaggio a Nazianzo, che egli considerava irrinunciabile, a causa della partenza dell'amico Gregorio<sup>5</sup>, tanto più che in quel periodo perfino i più piccoli spostamenti, come le visite ai luoghi dove erano venerate le reliquie dei martiri, nelle vicinanze di Cesarea, gli causavano gravi disturbi<sup>6</sup>.

Sempre in questi anni ai motivi della precaria salute, si aggiungono ragioni di carattere pastorale. Scriveva ad Anfilochio nella primavera del 375: *"Le preoccupazioni per gli affari della Chiesa, procuratemi da coloro che la minacciano, mi hanno trattenuto per tutto l'inverno e continuano a trattenermi fino a questo momento nel quale scrivo la presente lettera"*<sup>7</sup>. E qualche tempo dopo allude in maniera ancora più esplicita alla situazione difficile della sua Chiesa: *"Ora invece sia per voi un'ulteriore prova della cattiva situazione in cui ci troviamo, il fatto che non siamo neppure più padroni di muoverci. Se infatti qualcuno si allontanasse, sia pure per brevissimo tempo, dalla sua Chiesa, lascerebbe il popolo in preda a chi è pronto a tendergli insidie"*<sup>8</sup>.

1	<i>Epist. 163</i>	COURT II, 96-97	PG 32, 633 B-C.
2	" 199	" " 154	" " 716 C.
3	" 202	" " 166	" " 736 C.
4	" 216	" " 207-208	" " 792 B-C.
5	" 217	" " 209	" " 793 C.
6	" 202	" " 166	" " 736 C.
7	" 200	" " 164	" " 733 A.
8	" 243, 5	" III, 73	" " 909 C.

Le condizioni della sua salute non faranno altro che aggravarsi negli anni successivi. Verso la fine del 377, confidava a Barsa, vescovo di Edessa, che la malattia e le preoccupazioni gli impedivano di disporre di se stesso per recarsi dove avrebbe desiderato ed incontrarsi con coloro con cui avrebbe voluto<sup>1</sup>.

Scrivendo al vescovo Ottimo, sembrava ormai escludere ogni speranza di ripresa: *"Nello stesso tempo hai risvegliato noi, che siamo vecchi e ormai intorpiditi sia dalla vecchiaia sia dalla debolezza fisica sia dalla quantità delle tribolazioni che, suscitate in gran numero contro di noi, hanno reso pesante la nostra vita"*<sup>2</sup>. Alla vedova del generale Arinteo precisava che il suo fisico non sopportava più spostamenti un po' lunghi<sup>3</sup>. Siamo a pochi mesi dalla morte.

Queste testimonianze autobiografiche ci fanno escludere che Basilio si assentasse sovente da Cesarea a partire dal 374 circa. Anzi negli ultimissimi anni della sua esistenza, forse a partire dal 377, con ogni probabilità non si mosse più dalla sua sede di Cesarea e questo sarebbe proprio il periodo nel quale verosimilmente pronunciò la sua omelia sul Natale di Cristo.

A favore di questa conclusione potrebbe deporre anche un dettaglio che si riscontra nell'omelia per il martire Mama, certamente pronunciata a Cesarea, dove il corpo del martire riposava. Verso la fine della sua esposizione, Basilio sviluppa un attacco polemico contro Eunomio<sup>4</sup>, che presenta molte somiglianze con gli spunti antieunomiani della Xg. Ciò induce a pensare che l'uditorio delle due omelie fosse il medesimo.

<sup>1</sup> <i>Epist.</i> 267	COURT III, 136	PG 32, 996 B.
<sup>2</sup> " 260, 2	" III, 106	" " 956 B.
<sup>3</sup> " 269, 1	" III, 139	" " 1000 A.
<sup>4</sup> <i>In Mamantem</i> 4, PG 31, 597 B-C.		

#### IV.

#### SCHEMA DELLA ΧΡΙΣΤΟΥ ΓΕΝΝΗΣΙΣ<sup>1</sup>

1. L'omileta introduce il discorso con un breve esordio sul mistero della generazione eterna del Verbo dal Padre. Si tratta di una generazione propria a Dio, superiore ad ogni capacità di comprensione da parte dell'uomo, perchè al di fuori del tempo e di ogni schema di rappresentazione mentale. Essa quindi non può costituire oggetto di indagine razionale, come pretendeva qualcuno non espressamente nominato, ma facilmente identificabile nella persona del vescovo di Cizico, Eunomio, o di qualche suo seguace. La generazione del Verbo è un mistero che può essere solo enunciato e fatto oggetto di adorazione silenziosa.

2. Perciò Basilio non insiste su questo tema e rivolge la sua attenzione al mistero dell'Incarnazione del Verbo, che costituisce il soggetto vero e proprio dell'omelia e che, non meno della generazione eterna, mette in crisi le capacità espressive dell'uomo. Tuttavia l'Incarnazione inaugura un modo nuovo scelto da Dio per rendersi presente sulla terra. Dio non si manifesta più nella potenza e nella grandezza, ma con una presenza umile, silenziosa e tuttavia efficace e salvifica, realizzata tramite una comunione intima tra la natura divina e la natura umana; unione misteriosa che non reca pregiudizio alcuno alla prima e che risulta altamente salutare per la seconda.

L'obiettivo salvifico fissato dalla bontà e dall'amore di Dio, consiste nell'eliminare, mediante la venuta del Verbo Incarnato, il potere della morte, che era penetrato nella esistenza dell'uomo a causa del peccato.

Anche di fronte alla profondità del mistero dell'Incarnazione, per Basilio vale la norma secondo la quale non bisogna indulgere ad inopportune curiosità intellettuali. Occorre invece affidarsi al senso dell'adorazione, che rende l'uomo disponibile all'accoglienza del Salvatore.

3. Riferendosi al testo evangelico che narra la nascita di Gesù Cristo, l'omileta rivolge la propria attenzione a Maria, per mezzo del cui corpo Dio ha realizzato l'economia della salvezza in favore degli uomini. Egli spiega le

<sup>1</sup> I numeri di questo schema ripetono quelli dell'edizione maurina.



ragioni per cui il Signore ha voluto nascere da una donna che fosse contemporaneamente vergine e sposa di un uomo.

4. Subito dopo cerca di comprendere i problemi insorti nell'animo di Giuseppe a causa della misteriosa gravidanza della sua sposa e di interpretare le parole con le quali l'angelo gli ha manifestato in sogno la volontà di Dio. Le parole dell'angelo consentono di intuire il carattere assolutamente straordinario della generazione umana del Verbo Incarnato. Spiega che al bambino nato da Maria fu imposto il nome di Gesù perchè doveva essere il Salvatore del suo popolo. Interpreta poi la profezia di *Is. 7, 14* sostenendo che il profeta intendeva parlare di una vergine nel senso stretto della parola e che non voleva affatto indicare una comune fanciulla, il cui parto non avrebbe comportato nulla di eccezionale e non sarebbe stato interpretato come un segno prodigioso.

5. Basilio si compiace di precisare che la convivenza di Maria con Giuseppe, dopo il concepimento verginale del Figlio di Dio, è stata caratterizzata da tutti quei comportamenti che sono normalmente suggeriti agli sposi dall'amore e dalla reciproca premura. Una sola cosa è impensabile: che ella abbia mai avuto, nel corso della sua esistenza, dei rapporti coniugali. La sua verginità perpetua è testimoniata dal comune sentimento dei fedeli, i quali, lungo tutto il corso della tradizione cristiana, non hanno mai potuto pensare che Maria abbia perso la sua verginità.

Basilio dissipa i dubbi che possono nascere dalla lettura delle parole del Vangelo: "*Non la conobbe finchè non partorì il suo Figlio primogenito*"<sup>1</sup>; e riferisce la storia della morte di Zaccaria, come prova della verginità perpetua della Madonna.

Il discorso si volge poi al racconto della venuta dei Magi, istruiti sulla nascita del futuro Messia da un vaticinio che l'omileta sembra identificare con quello del profeta Balaam<sup>2</sup>. Si parla dell'apparizione della stella; dei motivi per cui convenne che degli uomini pagani come i Magi riconoscessero ed adorassero il Messia prima degli Ebrei: perchè le testimonianze positive di persone avversarie sono sempre maggiormente credibili.

6. Spiega poi le speciali caratteristiche della stella, che non può essere confusa con nessuna delle stelle già note, perchè queste o sono fisse o si muovono in continuità. Quella dei Magi talvolta si muove, talora si ferma ed una volta è pure scomparsa.

<sup>1</sup> *Matt. 1, 25.*

<sup>2</sup> *Numeri 24, 15-17.*

Basilio passa poi ad illustrare il simbolismo dei tre doni recati dai Magi, seguendo delle spiegazioni che affondano le loro radici nella più remota antichità cristiana. Vede nell'oro, nell'incenso e nella mirra la materializzazione di una profezia di Balaam<sup>1</sup>. Prosegue invitando i fedeli ad imitare l'atteggiamento di gioia e di adorazione dei Magi.

Illustrando il significato salvifico e liturgico del Natale, l'omileta proclama l'evento di Betlemme come motivo di festa e di esultanza per il mondo intero.

Il discorso, avviandosi alla conclusione, assume nuovamente il tono apologetico dell'inizio. Basilio polemizza con coloro che reputano l'Incarnazione indegna della maestà divina. Ciò non è vero, perchè il Cristo ha salvato la natura umana da lui assunta senza lasciarsi da questa corrompere.

Infine esorta ad accogliere con spirito di fede e di adorazione il Signore, seguendo l'esempio dei santi personaggi del Vangelo, giacchè la luce della verità divina brilla solo per coloro che hanno gli occhi del cuore purificati.

<sup>1</sup> *Numeri 24, 9.*

## IL CONTESTO DOGMATICO DELLA ΧΡΙΣΤΟΥ ΓΕΝΝΗΣΙΣ

Prima di affrontare il discorso dell'Incarnazione, che costituisce il soggetto vero e proprio dell'omelia, Basilio si riferisce brevemente al dogma trinitario della generazione eterna del Verbo divino dal Padre e lo presenta come il necessario presupposto per una retta impostazione del discorso sull'Incarnazione. In questa rapida parte introduttiva<sup>1</sup>, gli obiettivi dell'esposizione emergono con sufficiente chiarezza, sebbene si intreccino l'uno con l'altro senza susseguirsi in ordine logico. Il vescovo di Cesarea intende insistere su tre punti precisi: l'affermazione dell'uguaglianza di natura del Verbo con il Padre; per conseguenza ribadisce la condanna dell'errore ariano, opposto a questa dottrina. Il terzo obiettivo, implicito nei due precedenti, è quello di stabilire un sicuro punto di partenza per il discorso successivo intorno al Verbo Incarnato.

### *A. GENERAZIONE ETERNA DEL VERBO*

La generazione del Figlio dal Padre è un mistero che si può enunciare, ma non spiegare, perchè i concetti e le parole umane si rivelano inadeguati a tale compito<sup>2</sup>. In effetti il linguaggio dell'uomo, legato a condizionamenti spaziali e temporali, non può descrivere l'esistenza eterna del Padre nè la generazione del Figlio, realtà anteriori al tempo e la cui dinamica intrinseca

<sup>1</sup> PG 31, 1457 C - 1460 B.

<sup>2</sup> Va tenuto presente che S. Basilio ha di solito una concezione leggermente pessimistica delle possibilità conoscitive della mente umana e considera piuttosto ristretto il suo campo di applicazione. Egli pensa che l'uomo può raggiungere la certezza razionale in quell'evidenza che si ottiene, per via di deduzione, dall'interpretazione dei dati sensibili. Fuori di questo terreno, lo spirito umano deve confessare la sua impotenza. Non solo; ma perfino nella conoscenza delle realtà mondane Basilio propende a riconoscere un ruolo importante alla rivelazione divina.

resiste ad ogni tentativo di schematizzazione spaziale<sup>1</sup>. Per questa ragione ed anche per evitare un confronto pericoloso e fuori posto con la terminologia errata di Eunomio, che avrebbe potuto frastornare la mente dei fedeli, attenti alla celebrazione di una liturgia, Basilio preferisce ricorrere alla Scrittura da cui ritiene di poter attingere un linguaggio più adatto a rendere l'idea della generazione eterna del Verbo dal Padre e delle relazioni esistenti tra le due persone divine. Dagli scritti di Basilio emerge di continuo una spiccata predilezione per il linguaggio biblico, allorchè si tratta di affrontare le verità della fede; anzi egli sembra dimostrare un'invincibile diffidenza verso parole che non sono reperibili nella Scrittura<sup>2</sup>.

Con un'evidente allusione ad *Ebrei 1, 3*, l'omileta afferma che il Figlio è la splendore proveniente dalla divinità: ἀπαύγασμα ἀπὸ τῆς δόξης<sup>3</sup>. Si tratta di un testo che Basilio sfrutta volentieri nei suoi scritti<sup>4</sup>, non solo per

<sup>1</sup> E' interessante notare come nell'*Epist. 7*, scritta all'amico Gregorio Nazianzeno durante gli anni del ritiro di Annisi, Basilio accenni all'incapacità del linguaggio umano nel descrivere le verità divine, in termini che manifestano una sorprendente somiglianza con il testo della Xg:

ὁ μὲν νοῦς τῶν πραγμάτων  
ἐλάττων, ὁ δὲ λόγος τῶν  
νοουμένων πάλιν καταδέεσθαι  
(PG 31, 1460 B).

πᾶσα θεολογικὴ φωνὴ ἐλάττων μὲν  
ἐστὶν τῆς διαβολῆς τοῦ λέγοντος...  
ὁ λόγος ἀσθενέστερός πως πέφυκε  
διακονεῖσθαι τοῖς νοουμένοις.  
(COURT I, 21-22; PG 32, 245 A).

Aggiungiamo che questo principio dell'assoluta trascendenza del mistero divino rispetto ai mezzi espressivi di cui dispone l'uomo è costantemente presente all'esegesi non solo di Basilio, ma anche degli altri Padri cappadoci.

<sup>2</sup> Cf. HUMBERTCLAUDE P., *La doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée* (Paris 1932), p. 143; BARTELINK G. J. M., "Observations de St. Basile sur la langue biblique et théologique", in *Vigiliae Christianae*, 17 (1963) 85-104.

<sup>3</sup> PG 31, 1457 C.

<sup>4</sup> Si possono citare numerosi passi delle sue opere:

<i>Hom. in Ps. 45, 5</i>	PG 29, 424 C
<i>Adv. Eunom. I, 18</i>	" 29, 553 A
" " II, 8	" 29, 588 A
" " II, 17 (lo usa tre volte)	" 29, 605 B
<i>De Spir. San. 15</i>	" 32, 92 A
" " " 16	" 32, 96 A
<i>Epist. 38, 6-7</i>	COURT I, 88-89 " 32, 336 C - 337 B

"Anaphora Byzantina", in HAENGGI-PAHL, *Prex Eucharistica*, p. 234.

Qualche volta usa la forma verbale ἀπαυδάω come in *Adv. Eunom. I, 20* (PG 29, 556 C); *II, 17* (605 B). Egli riserva questa terminologia soltanto alla generazione del Verbo. E' raro che in tal caso usi altri termini. Un'eccezione è costituita da *De Spir. San. 19*: τοῦ Πατρὸς ἀπολάμψας (PG 32, 104 A). Quando parla di splendore riferendosi alla cose create, ricorre ad un vocabolario diverso, come *παιδρότης* (*De renunt. saec. 10*,

la sua derivazione biblica, ma sicuramente anche per la sua efficacia semantica e per la sua chiara analogia con il pensiero neoplatonico che egli ben conosceva e dal quale traeva talvolta ispirazione per la sua dottrina trinitaria. E' in questa specie di emanazione dello splendore del Figlio dalla gloria del Padre che Basilio vede la generazione eterna. La medesima realtà viene da lui illustrata con un'altra analogia di ispirazione platonica. Il Figlio è come l'immagine derivante dal prototipo: *εἰκὼν ἀπὸ τοῦ πρωτοτύπου*<sup>1</sup>. Il vocabolo *εἰκὼν* è comune sia alla filosofia greca che al Nuovo Testamento. In due passi neotestamentari Cristo viene presentato come l'*εἰκὼν τοῦ Θεοῦ*<sup>2</sup> e lo stesso Basilio, in due testi che già abbiamo citato, lo definisce immagine del Dio invisibile<sup>3</sup> e immagine insieme all'archetipo<sup>4</sup>. Altrove precisa che se quaggiù un'immagine è tale per imitazione, lassù il Figlio lo è per natura<sup>5</sup>.

Ma nell'omelia Basilio non insiste a lungo in queste considerazioni, perchè sa bene che spiegazioni del genere non saprebbero soddisfare la curiosità del suo fittizio interlocutore eunomiano. Contro costui invece rispolvera alcuni motivi apologetici già presenti nella sua precedente polemica contro Eunomio.

Con il vescovo di Cizico, che aveva spinto la sua interpretazione della dottrina di Ario alle conseguenze estreme di un puro razionalismo, il vescovo di Cesarea ebbe una controversia lunga e vivace, di cui possiamo seguire le fasi attraverso la sua opera *Adv. Eunomium*<sup>6</sup>.

PG 31, 648 C), *αὐγή* (*Regulae fusius tract. II, 1*, PG 31, 909 C; *De Spir. San. 23*, PG 32, 109 B), *λαμπρότης* (*Reg. fus. tr., ibid.*; *De gratiar. act. 7*, PG 31, 233 C). Quanto al termine *δόξα*, Basilio lo usa per indicare la natura divina: così nelle *Regulae fus. tr. (ibid.)* e nella omelia *In Sab. Ar. Anom. 4*, dove spiega come *δόξα* corrisponda a *ὑπόστασις* (= divinità) e *ἀπαύγασμα* a *χαρακτήρ* (= persona del Verbo) (PG 31, 608 B). Anche i due Gregori manifestano una certa inclinazione all'uso di questa terminologia, probabilmente sotto l'influsso di Basilio.

<sup>1</sup> PG 31, 1457 C.

<sup>2</sup> 2 Cor. 4, 4 e Coloss. 1, 15.

<sup>3</sup> *Εἰκὼν Θεοῦ τοῦ ἀοράτου* (*De Spir. San. 15*, PG 32, 92 A; *Epist. 236, 1*, COURT III, 47-49, PG 32, 877 A).

<sup>4</sup> *Εἰκὼν μετὰ τοῦ ἀρχετύπου* (*De Spir. San. 16*, PG 32, 96 A).

<sup>5</sup> *Ὁ οὖν ἐστὶν ἐνταῦθα μιμητικῶς ἢ εἰκὼν, τοῦτο ἐκεῖ φυσικῶς ὁ Υἱός* (*Ibid.*, 45, 149 C).

<sup>6</sup> Solo i primi tre libri di quest'opera basiliana possono essere considerati autentici. Il quarto e il quinto sembra si debbano attribuire a Didimo il Cieco. Cf. FUNK F. X. *Die zwei letzten Bücher der Schrift Basilius des Grossen gegen Eunomius* (Paderborn 1899), SS. 291-329; LEBON J., "Le Pseudo-Basile (*Adv. Eunomium IV-V*) est bien Didyme d'Alexandrie?", in *Le Muséon*, 50 (1937) 61-83.

Nell'omelia di Basilio non vengono mai nominati nè Ario nè Eunomio; ma per vivacizzare il discorso e per coinvolgere più efficacemente i fedeli nella dinamica spirituale del mistero celebrato, l'omileta inventa quel fittizio interlocutore di cui si è detto, al quale attribuisce atteggiamenti, difficoltà e problemi che ormai anche i suoi uditori stavano vivendo in quanto testimoni delle polemiche trinitarie e cristologiche del tempo. Già all'inizio dell'omelia lo rimprovera di voler nutrire inopportune curiosità sulla generazione eterna del Verbo e lo esorta a rinunciare a dei tentativi destinati a rimanere senza esito alcuno<sup>1</sup>.

Le frasi che Basilio mette sulla sua bocca corrispondono ad affermazioni di inconfondibile stampo ariano e più precisamente eunomiano. La prima di queste citazioni suona come segue: *"Il Padre era e il Figlio fu generato"*<sup>2</sup>. Chiaramente queste parole attribuiscono al Padre l'esistenza in assoluto, scevra da condizionamenti temporali e causali, mentre al Figlio appartiene in proprio una generazione passiva che lo colloca nei limiti del tempo e delle cose create, esattamente secondo il concetto che della generazione si era fatto lo stesso Eunomio. Perciò Basilio ammonisce l'avversario a non chiedere nè il quando (πότε) nè il come (πώς) di questa generazione, perchè il primo quesito ci colloca nel tempo, mentre il secondo orienta la nostra risposta verso l'esperienza del fenomeno della generazione corporea, con la quale la generazione del Verbo ha solo un rapporto di pura analogia. Infatti fin dalle prime battute dell'omelia, Basilio non esita ad attribuire alla divinità una generazione "propria" (ἰδία)<sup>3</sup>, diversa evidentemente da quella corporea, impossibile a descriversi in termini razionali<sup>4</sup> perchè eterna (ἀίδιος) ed arcana (ἄρρητος)<sup>5</sup>.

Una seconda affermazione ariana che spiega la precedente e dalla quale Basilio mette in guardia ancora una volta i suoi fedeli, può tradursi in questo modo: *"Se fu generato, non era"*<sup>6</sup>. Anche questa frase era un enunciato

<sup>1</sup> PG 31, 1457 C, 1459 A.

<sup>2</sup> Πατήρ ἦν καὶ Υἱὸς ἐγεννήθη (PG 31, 1457 C). Si nota immediatamente la somiglianza di questa asserzione con la frase di Ario: *"Mentre il Figlio non esisteva, il Padre era Dio"* (Citata da ΑΤΑΝΑΣΙΟ, *De Synodis* 15, PG 26, 705 D).

<sup>3</sup> PG 31, 1457 C.

<sup>4</sup> Ἀνεπινόητον εἶναι λογισμοῖς καὶ ἀφ᾽ αὐτὸν ὁράσασιν ἀνθρώποις (Ibid., 1457 D - 1460 A).

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Εἰ ἐγεννήθη οὐκ ἦν (ibid.). Una citazione con analogo significato si trova anche nell'omelia pseudocrisostomica Τῇ προτέρᾳ κυριακῇ, precedentemente menzionata (PG 62, 768, 67-68). Lo rileviamo per i motivi esposti sopra (Vedi pag. 26 e 67).

ereticali ben noto. Ci troviamo di fronte ad errori che Basilio città più volte nei suoi scritti<sup>1</sup> e non è difficile riconoscere sotto queste citazioni le teorie che Eunomio professava riguardo al mistero trinitario. Egli faceva consistere l'essenza divina nell' *ἀγεννησία*, prerogativa che apparterebbe soltanto al Padre, mentre del Verbo sarebbe propria la condizione dell'essere generato. Pertanto tra la *ἀγεννησία* del Padre e la *γέννησις* del Figlio, Eunomio vedeva una differenza di natura<sup>2</sup>, mentre Basilio parlava di una sola natura (*οὐσία*)<sup>3</sup>. Partendo dalle sue premesse, Eunomio aveva buon gioco nel sostenere che, affermare da una parte la generazione del Figlio e difendere dall'altra la sua eternità e divinità, significava cadere in contraddizione. Per questo egli riservava la divinità al solo Padre e la negava al Figlio e allo Spirito Santo.

Il vescovo di Cesarea aveva già dimostrato nel secondo libro dell'*Adversus Eunomium* che il Figlio, quantunque generato, possiede la medesima sostanza divina del Padre. Altrettanto aveva fatto nel terzo libro per quanto concerne lo Spirito Santo. Nella Xg ritorna sull'argomento ed obietta agli avversari che non vi è alcuna contraddizione tra l'essere Dio e l'essere generato. Ciò che costituisce problema è l'impotenza dell'intelligenza umana, troppo inferiore alla profondità del mistero su cui vorrebbe indagare. Eunomio aveva messo alla radice di tutti i suoi errori la pretesa di dichiarare che l'essenza divina è perfettamente conoscibile sul piano razionale.

Questa questione è affrontata da Basilio nell'*Adversus Eunomium* ed in alcune lettere scritte verso il 376, destinate probabilmente ad Anfiloquio. Egli afferma che è possibile di per sé conoscere Dio; ma poichè la sua grandezza supera ogni umana percezione, la conoscenza che abbiamo di lui è limitata alle ridotte possibilità di un essere piccolissimo (*ὕπο τοῦ μικροτάτου*) qual'è l'uomo<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Nell'omelia *In illud In principio erat Verbum* l'omileta ci offre parecchi esempi di questa terminologia eunomiana; ma c'è in particolare una frase che suona con una chiarezza quasi brutale: *Ἐὶ ἐγεννήθη, οὐκ ἦν καὶ πρὸ τοῦ γεννηθῆναι οὐκ ἦν καὶ ἐξ οὐκ ὄντων τὴν ὑπόστασιν ἔλαβε* ("Se è stato generato, non era e prima di essere generato non era ed ha assunto l'ipostasi da ciò che non esisteva") (PG 31, 473 B).

<sup>2</sup> Basilio ci informa che, secondo Eunomio, l'*ἀγεννησία* sarebbe l'*οὐσία* di Dio (*Adv. Eunom. I, 4*, PG 29, 512 B).

<sup>3</sup> Si può vedere *Contra Sabell. Ar. Anom. 3* (PG 31, 605 A-B). Nella Xg invece l'omileta evita di entrare in disquisizioni troppo tecniche, consapevole del momento liturgico che sta vivendo con la sua Chiesa. Egli non usa neppure il termine *οὐσία*, nonostante la sua importanza sul piano teologico.

<sup>4</sup> *Epist. 233, 2*      COURT III, 40      PG 32, 868 A.

Di Dio inoltre si possono conoscere gli attributi (*μεγαλοτειότης, δύναμις, σοφία, ἀγαθότης, πρόνοια, τὸ δίκαιον αὐτοῦ τῆς κρίσεως*) ma non l'essenza (*οὐσία*)<sup>1</sup>. La fede fa conoscere che Dio esiste, non ciò che egli è (*ὅτι ἐστὶ θεός, οὐχὶ τί ἐστὶ*)<sup>2</sup>. L'esistenza e gli attributi di Dio diventano a noi noti attraverso la creazione (*ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου κτίσεως*)<sup>3</sup>.

Il secondo errore radicale di Eunomio consiste nell'aver preteso di razionalizzare eccessivamente il concetto di generazione, fino a concludere che esso è inapplicabile a Dio. Basilio si limita a confutare l'interpretazione eunomiana del vocabolo *ἐγεννήθη*<sup>4</sup> e fa vedere come esso indichi l'origine (*ἀρχή*) e la causa (*αἴτιον*) della generazione del Verbo ed il tipo di relazione che questi ha con il Padre<sup>5</sup>. Non vuole affatto significare una successione temporale nè un rapporto di dipendenza creaturale, come pretendeva Eunomio<sup>6</sup>. Il vescovo di Cesarea osserva che, se la generazione fosse avvenuta nel tempo, i secoli sarebbero anteriori al loro creatore<sup>7</sup>, dal momento che egli vede nel Verbo il cooperatore di Dio nella creazione delle cose del mondo, compreso l'uomo<sup>8</sup>. Anche su questo punto ha una concezione radicalmente

<sup>1</sup> *Epist. 234, 1* COURT III, 42 PG 32, 868 C.

<sup>2</sup> *Epist. 234, 2* COURT III, 43 PG 32, 869 B.

<sup>3</sup> *Epist. 235, 1* COURT III, 44 PG 32, 872 B.

Nell'*Adv. Eunom. I, 14* scrive che, attraverso le operazioni di Dio e riconoscendo il Creatore nelle creature, noi siamo portati a percepire la sua bontà e sapienza (PG 29, 544 B). Sul tema della conoscenza di Dio vedi anche *In Mamantem 4* (PG 31, 596 D - 597 A). Cf. Lossky V., *The Vision of God*, (Leighton Buzzard-Bedfordshire 1973), pp. 64-67.

<sup>4</sup> E' un vocabolo che Basilio non sembra usare molto volentieri, perchè non è di origine biblica; tuttavia, per motivi polemici, gli è impossibile evitarlo.

<sup>5</sup> Nell'*Epist. 210, 4* ricorre alla medesima terminologia per significare il tipo di rapporto esistente tra il Figlio e il Padre. Questi è l'*ἀρχή* e l'*αἴτιον* del Figlio (COURT II, 193, PG 32, 773 B), mentre egli stesso è senza principio (*ἀναρχος*) (*Adv. Eunom. II, 17*, PG 29, 608 B).

<sup>6</sup> Basilio faceva osservare all'avversario che l'antiorità della causa non deve intendersi in senso cronologico (*οὐ διαστήματι*), ma in senso logico (*τῷ λογισμῷ*) (*Adv. Eunom. I, 20*; PG 29, 557 B). Inoltre in Dio il concetto di causa non esprime un conseguente stato di inferiorità e di subordinazione nel Verbo generato. Dio infatti, essendo una causa perfettissima, non può che essere principio di una realtà uguale a se stesso e lo stesso concetto di causa è un termine puramente analogico che nel nostro caso supplisce alla deficienza del linguaggio. I Padri Greci erano ben consapevoli dei limiti di questa terminologia. Cf. Lossky V., *Orthodox Theology: An Introduction* (Crestwood N.Y. 1978), p. 47.

<sup>7</sup> PG 31, 1460 A. Cf. *Hom. in illud In principio 2*: "Come è possibile che il creatore del tempo, nella sua generazione, sia stato sottoposto alle condizioni stesse del tempo?" (PG 31, 476 B-C); *De Spir. San.* 14, PG 32, 88 C.

<sup>8</sup> Cf. *Epist. 236, 1*, COURT III, 47-49, PG 32, 877 B. La concezione cosmologica basiliana sulla creazione è tipicamente paolina e riecheggia *1 Cor. 8, 6*, dove il Cristo viene pre-



diversa da quella di Eunomio, il quale considerava il Verbo quasi come un semplice strumento esecutivo della volontà creatrice del Padre. Basilio invece sostiene che la creazione è opera del Padre mediante il Figlio, senza intendere con questo che la potenza creatrice del Padre sia imperfetta (*ἀτελής*), o che l'operazione del Figlio sia debole di per se stessa (*ἄτονος*) bensì denotando la loro unione di volere<sup>1</sup>. Al di fuori delle relazioni trinitarie, il Verbo è, come il Padre, sorgente dell'essere e della vita; deve pertanto possedere egli stesso l'essere in tutta pienezza. Su questo punto, il pensiero del vescovo di Cesarea è chiarissimo: "*Non cesserai di chiamare non esistente, o empio, colui che veramente esiste (τὸν ὄντως ὄντα); che è la sorgente della vita (τὴν πηγὴν τῆς ζωῆς); colui che causa (παρεκτικὸς) l'essere a tutto ciò che esiste*"<sup>2</sup>.

Per riassumere il pensiero di Basilio sulle operazioni divine *ad extra*, basta riferirci ad un passo del suo trattato sullo Spirito Santo. Egli vede nel Padre la causa primordiale (*προκαταρκτική*), nel Figlio la causa operatrice (*δημιουργική*) e nello Spirito Santo la causa perfezionatrice (*τελειωτική*)<sup>3</sup>.

Nella Xg però l'omileta non prolunga il suo esposto sul mistero del Verbo eterno. Egli si rende conto che la logica delle parole rischia di imbrigliarlo in un discorso che egli vuole evitare, essendo consapevole della sproporzione esistente tra la profondità del mistero e le deboli capacità dell'intelletto umano di afferrarlo; tra le poche nozioni di cui disponiamo in proposito ed il linguaggio ancora più fragile con cui possiamo esprimerci.

Perciò conclude in modo repentino il suo dire sulla generazione eterna del Verbo di Dio. Ma questa breve esposizione iniziale costituisce un'appropriata introduzione al tema vero e proprio dell'omelia, che è la generazione temporale del Cristo. Infatti nel clima storico-teologico dell'epoca, contaminato dagli errori dell'arianesimo, una retta ed ortodossa interpretazione del mistero salvifico del Verbo Incarnato, dipendeva strettamente dal concetto che ci si faceva della sua relazione personale con il Dio Salvatore.

sentato non solo come un mediatore di salvezza per l'umanità, ma anche come collaboratore del Padre nell'opera della creazione; ed entra nella prospettiva di *Colos. 1, 15*, aperta verso una dottrina della creazione, incentrata sul Cristo.

<sup>1</sup> *De Spir. San.* 21, PG 32, 105 C.

<sup>2</sup> *Adv. Eunom.* II, 18, PG 29, 609 A.

<sup>3</sup> *De Spir. San.* 38, PG 32, 136 B. Ci troviamo di fronte ad una concezione tipicamente cappadoce, la quale implica che tutte le operazioni divine nel mondo siano trinitarie. Cf. LOSSKY V., *Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient* (Paris 1944), p. 96; *idem.*, *Orthodox Theology*, p. 55; MEYENDORFF J., *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York 1976), p. 168.

## B. NASCITA DI GESÙ CRISTO

Se da una parte viene oggi riconosciuto il ruolo fondamentale svolto da Basilio durante il periodo della crisi ariana, sia per il ricupero dei vescovi orientali all'ortodossia della Chiesa che per l'elaborazione di una teologia trinitaria la quale servirà a gettare delle solide basi alla retta dottrina cristiana, d'altra parte si tende a minimizzare il suo contributo alla soluzione del problema cristologico, nei termini in cui era stato sollevato prima dall'arianesimo e poi dall'apollinarismo<sup>1</sup>. La Xg invece sembra esigere una rivalutazione del pensiero di Basilio sul mistero del Verbo Incarnato. A questo proposito, la dottrina a cui l'omelia fa riferimento rispecchia con sorprendente fedeltà il clima di polemica cristologica del tempo, al quale del resto lo stesso omileta accenna in alcune sue lettere scritte intorno all'anno 377.

Nella lettera 260 indirizzata al vescovo Ottimo, spiegando la profezia di Simeone sul Cristo posto come segno di contraddizione, Basilio menziona certi eretici i quali *"non cessano di litigare a riguardo dell'Incarnazione del Signore; gli uni sostengono che ha preso un corpo; altri che la sua venuta è stata incorporea (ἀσώματος); altri ancora che abbia avuto un corpo passibile (παθητόν); alcuni che abbia assolto alla funzione corporea della salvezza (τὴν διὰ σώματος οἰκονομίαν) mediante un'apparenza irreali (φαντασίᾳ τινί); altri che abbia avuto un corpo terrestre (χοϊκόν); altri ancora un corpo celeste (ἐπουράνιον); gli uni che disponga di un'esistenza eterna (προαιώνιον ὕπαρξιν)<sup>2</sup>; gli altri che abbia avuto origine da Maria (ἀπὸ Μαρίας τὴν ἀρχὴν ἐσχηκέναι)<sup>3</sup>".*

Nella lettera 261, scritta ai cristiani di Sozopoli, il vescovo di Cesarea precisa la sua polemica, accusando apertamente gli eretici di voler distruggere il piano divino della salvezza e di rendere vana la grazia che a tutti gli uomini deriva dal mistero dell'Incarnazione del Figlio di Dio<sup>4</sup>. Essi fanno questo negando che il Verbo sia venuto nella carne<sup>5</sup>.

Si tratta di eretici che non fanno altro che rispolverare il vecchio docetismo, aggiungendo ulteriore confusione a quella già causata dagli ariani.

<sup>1</sup> GRILLMEIER A., *Christ in Christian Tradition* (London 1965), pp. 278-279; LIEBAERT J., *Christologie. Von der apostolischen Zeit bis Chalcedon* (Freiburg i. Br. 1965), ss. 75-77.

<sup>2</sup> Si incontra la stessa espressione in *Adv. Eunom. II, 17* (29, 608 A).

<sup>3</sup> *Epist. 260, 8* COURT III, 114 PG 32, 965 B.

Cf. ORIGENE, *Hom. 17 in Lucam 4*, SC 87, 254, PG 13, 1843 B-C.

<sup>4</sup> *Epist. 261, 1* COURT III, 116 PG 32, 968 C.

<sup>5</sup> *Ibid., 2* COURT III, 117 PG 32, 969 B.

Basilio ribadisce il principio teologico secondo cui l'efficacia salvifica dell'Incarnazione dipende dalla realtà della natura umana del Salvatore. Siccome poteva essere salvato soltanto ciò che veniva da lui assunto, occorre che egli assumesse una natura umana vera ed in tutto uguale a quella degli uomini che egli veniva a salvare.

Già nel secondo secolo Tertulliano aveva usato questo principio soteriologico in funzione antignostica, per affermare la presenza di un'anima umana nella persona di Cristo<sup>1</sup>. In Oriente fu Origene a ricorrere per primo al medesimo argomento, egli pure per un motivo cristologico, dovendo difendere la natura umana completa del Salvatore, fatta di *σῶμα, ψυχή e πνεῦμα*, come quella di ogni altro uomo<sup>2</sup>. Al tempo di Basilio tale principio aveva ormai acquistato un'importanza capitale nella confutazione dell'apollinarianismo<sup>3</sup>, dopo che era stato ribadito nel 362 ad Alessandria dal Sinodo dei Confessori<sup>4</sup>. Ad esso si richiamano apertamente anche gli altri Padri Cappadoci<sup>5</sup> e Basilio stesso lo adotta in pieno, esprimendolo mediante varie formulazioni<sup>6</sup>. Nella lettera 261, lo elabora in forma negativa:

*Se la venuta del Signore non è stata nella carne (ἐν σαρκὶ ἐπιδημία), il redentore non ha pagato per noi alla morte il prezzo del riscatto, nè spezzò per mezzo di se stesso il dominio della morte (τοῦ θανάτου τὴν βασιλείαν). Se una cosa infatti era ciò che ricadeva sotto il potere della morte ed un'altra ciò che fu assunto dal Signore, la morte non avrebbe cessato di produrre i suoi effetti, nè le cose sofferte dalla carne portatrice di Dio (τῆς σαρκὸς τῆς θεοφόρου) non sarebbero accadute a nostro vantaggio; non avrebbero ucciso il peccato nella carne; non saremmo vivificati in Cristo noi che siamo morti in Adamo; non sarebbe stato ricreato ciò che era caduto; non sarebbe stato restaurato ciò che era stato distrutto; non si sarebbe ricongiunto con Dio ciò che ne era stato separato dall'inganno del serpente. Tutto questo viene negato da*

<sup>1</sup> *De carne Christi* 10, 2-3, CCL 2, 893-894.

<sup>2</sup> *Entretien d'Origène avec Héraclide*, ed. J. SCHERER, SC 67 (1960) 70.

<sup>3</sup> Cf. LIEBAERT J., *op. cit.*, SS. 83-98.

<sup>4</sup> MANSI J. D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Florentiae 1759), III, 352 A.

<sup>5</sup> E' noto il passo di Gregorio Nazianzeno: "Ciò che non può essere assunto, non può essere restaurato; ciò che è unito con Dio, è quello che viene salvato" (*Epist.* 101, 7, PG 37, 181 C- 184 A). Gregorio Nisseno a sua volta scriveva: "La natura umana è stata salvata in quanto fu unita al Verbo"; e: "Tutto ciò che vi è di debole e di caduco nella nostra natura, dopo essersi unito alla divinità, divenne ciò che è la divinità" (*Epist. ad Theophilum* 7, PG 45, 1276 B-C).

<sup>6</sup> Cf. ORPHANOS M. A., *Creation and Salvation according to St. Basil of Caesarea* (Athens 1975), pp. 95-97.

coloro che affermano che il Signore è venuto con un corpo celeste (οὐράνιον σῶμα)<sup>1</sup>.

Un altro errore viene stigmatizzato nella lettera 262 indirizzata al monaco Urbicio. Basilio accusa di assurdità coloro che intendono l'Incarnazione come un mutamento nella divinità stessa:

*Ma poichè sento che ci sono alcuni i quali inquinano la retta dottrina dell'Incarnazione del Signore con interpretazioni distorte, li esorto tramite la tua carità a rinunciare all' assurda opinione (ἄτοπος ἔννοια) che essi hanno, secondo quanto ci viene da alcuni riferito, e cioè che Dio stesso si è mutato in carne e che non assunse la materia di Adamo attraverso la Santa Vergine, ma che egli medesimo, con la propria divinità, si trasformò in natura materiale<sup>2</sup>.*

Basilio non ritiene necessario prolungare il discorso per dimostrare la grossolanità di un simile errore, che egli definisce una vera e propria assurdità (τὸ ἄτοπον) ed una bestemmia (ἡ βλασφημία), sintomo di una malattia (τὸ ἀρρώστημα), di una manifesta infermità del ragionamento (ἀσθένεια τῶν λογισμῶν). E' cosa semplicemente impensabile che la grandezza infinita della divinità possa restringersi alle dimensioni di un corpo umano. Basilio torna a ripetere che errori di questo genere mettono a repentaglio il valore salvifico dell'Incarnazione del Figlio di Dio, giacchè soltanto nell'unione con la divinità la natura umana può ritrovare la salvezza, vincendo il potere della morte<sup>3</sup>.

Questa situazione di polemica cristologica che riconosciamo attraverso le tre lettere citate, inquadra perfettamente la problematica dottrinale intorno all'Incarnazione, che fa da sfondo all'omelia sulla Generazione di Cristo. Medesimi sono gli errori contestati dall'omileta e medesimo è l'obiettivo perseguito nelle risposte; obiettivo che consiste ancora una volta nella preoccupazione di salvare il carattere soteriologico della venuta di Dio nella carne umana. Nell'omelia il discorso sul Verbo Incarnato inizia con un invito rivolto agli uditori perchè questi si soffermino a constatare gli effetti della nuova venuta del Signore sulla terra. Basilio era certamente cosciente che il tema esigeva una trattazione molto lunga<sup>4</sup>; ma nelle omelie egli non vuole fare discorsi teologici troppo lunghi; e nel caso specifico della Xg, dovendo affrontare un altro mistero insondabile della fede, evita un'esposizione troppo teorica e speculativa, preferendo illustrare la prassi da Dio seguita nella realizzazione del mistero della salvezza.

<sup>1</sup> Epist. 261, 2 COURT III, 117 PG 32, 969 B.

<sup>2</sup> Epist. 262, 1 COURT III, 120 PG 32, 973 B.

<sup>3</sup> Ibid. 2 COURT III, 120 PG 32, 976 A.

<sup>4</sup> Cf. Hom. de Fide, 2, PG 31, 468 C.

Avendo già premesso nell'introduzione che il Figlio è uguale al Padre per natura, che possiede la stessa divinità del Padre, può ora affermare che con l'Incarnazione è Dio stesso a rendersi presente sulla terra, in mezzo agli uomini: *θεὸς ἐπὶ γῆς, θεὸς ἐν ἀνθρώποις*<sup>1</sup>. Ma questa presenza si realizza in una maniera nuova. Basilio attira subito l'attenzione su due problemi attinenti a questo nuovo modo in cui il Dio incarnato si rende presente sulla terra. Il primo è il problema riguardante la diversità di tale presenza rispetto alle teofanie del Vecchio Testamento. Allora Dio si manifestava in un contesto coreografico terrificante e spettacolare, in mezzo a bagliori di fuoco e al suono delle trombe, mentre il monte santo delle apparizioni si ricopriva di caligine e di fumo ed il fragore della tempesta atterriva gli spettatori del fenomeno<sup>2</sup>.

Nel Nuovo Testamento al contrario, il Signore si rende presente nella debolezza e nell'umiltà di un corpo umano, in condizioni di completa uguaglianza con gli uomini, al fine di inaugurare con loro un colloquio fatto di mansuetudine e di dolcezza<sup>3</sup>. Più avanti l'omileta ritornerà sul medesimo concetto, ispirandosi a *Filipp. 2, 6-7*, e precisando che il Signore nell'Incarnazione ha appositamente evitato di assumere la forma divina (*θεοῦ μορφῇ*) per non incutere spavento alla debolezza umana<sup>4</sup>.

L'omileta rileva inoltre una seconda differenza tra le teofanie veterotestamentarie e la presenza terrena del Signore nel mistero dell'Incarnazione. Nell'Antico Testamento la presenza divina era operante solo ad intervalli, quando Dio decideva di intervenire nella storia del popolo eletto, e vi erano dei momenti in cui egli abbandonava a se stessi gli israeliti a causa delle loro iniquità, della loro ingratitudine e dimenticanza. Nella storia dell'alleanza

<sup>1</sup> PG 31, 1460 B. Più avanti nell'omelia, l'espressione *θεὸς ἐν ἀνθρώποις* verrà usata a chiarificazione del mistero rivelato anticamente per bocca del profeta (*Is. 7, 14*), giacché il termine Emmanuele si riferisce proprio a questa nuova maniera scelta da Dio per dimorare in mezzo agli uomini (1465 C).

<sup>2</sup> PG 31, 1460 B. In questo testo è facile avvertire la presenza di alcune reminiscenze veterotestamentarie. Cf. *Esodo 19, 16-18*; *Deuter. 4, 10-12*; *5, 2-5*.

<sup>3</sup> *Ibid.* L'idea compare pure nella *Τῇ προτέρῃ κυριακῇ*, l'omelia pseudocrisostomica che si fa insistentemente ricordare per i suoi rapporti con la figura di Basilio (PG 62, 765, 43-44).

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1472 C. Nelle *Regulae fusius tractatae* il nostro dottore cita il testo di *Filipp.* e lo accosta a quello di *Is. 53, 4* dove si parla del servo di Jahvè, che assume le infermità e le miserie dell'uomo. Anche in questo passo viene sottolineato il modo che Dio ha scelto per venire tra gli uomini; modo che suscita stupore ed ammirazione perchè Dio ha rinunciato alla forma divina per assumere quella del servo (*δούλου μορφῇ*) (II, 3-4, PG 31, 913 D - 915 C).

nuova invece il Signore esercita un'azione continua a favore del suo popolo, dal momento che egli si è congiunto con la nostra umanità. Da questa sua nuova posizione, egli attira ininterrottamente a sé l'intero genere umano<sup>1</sup>.

Il secondo problema, del quale Basilio delinea con chiarezza i termini, è quello relativo al modo con cui la divinità è presente nella carne umana. L'espressione *θεός ἐν σαρκί*<sup>2</sup> appare complementare della precedente espressione *θεός ἐν ἀνθρώποις* e definisce il nuovo strumento epifanico della presenza di Dio sulla terra. Basilio arriva a porre la questione non seguendo un ragionamento logico, ma lasciandosi trasportare dalle reminiscenze bibliche che gli si presentano alla mente. Egli si fa porre due obiezioni dal suo immaginario interlocutore: "Come mai per mezzo di uno solo si trasfuse in noi lo splendore?<sup>3</sup> Come abita nella carne la divinità?<sup>4</sup>

Se Basilio intenda dialogare sempre con il medesimo innominato interlocutore o se pensi ad un altro diverso, è difficile poterlo affermare. Rimane il fatto che, mentre la seconda domanda rientra manifestamente nelle tematiche della controversia ariana del tempo, la prima riguarda piuttosto la questione della redenzione universale mediante l'unico Salvatore. L'accento

<sup>1</sup> L'espressione fa ricordare, se non proprio terminologicamente, almeno concettualmente Giov. 12, 32: "Quando sarò esaltato, attirerò tutti a me".

<sup>2</sup> PG 31, 1460 B e C. Cf. anche 1461 A, 1464 A.

<sup>3</sup> Il vocabolo greco qui usato è *λαμπτήριον*, che non si incontra in nessun altro testo di San Basilio. A quanto ne sappiamo, lo si trova in un frammento di Melitone di Sardi: *τῶν ἁγίων λαμπτήριον*. O. Perler, che lo presenta come un *apax legomenon* e lo intende in senso battesimale, traduce l'espressione: "Le lieu où se rallument les astres" ("Méliton de Sardes, Sur la Pâque", SC 123 [1966] 230-231, e nota 1).

Non ci risulta che questo termine sia stato usato altrove dagli scrittori greci, né cristiani né profani. In effetti non compare in alcun dizionario, neppure nel *Thesaurus Linguae Graecae* o in dizionari specializzati come LAMPE G. W. U., *Patristic Greek Lexicon*. Garnier aveva addirittura visto nella presenza di questo vocabolo uno degli indizi della non autenticità dell'omelia (DE SINER L., II: xv).

D'altra parte la tradizione manoscritta è quasi unanime nel riportarlo. Certamente hanno questa voce i codici che sono serviti all'edizione benedettina ed i codici combefisiani, perché nell'apparato critico dell'edizione non vengono aggiunte altre varianti. Anche nelle edizioni precedenti, a partire da quella di Erasmo, leggiamo *λαμπτήριον*. Per quanto ci consta, due codici, il *Paris. gr. 1171* (f. 64<sup>r</sup>) ed il *Palmae. 380* (f. 159<sup>r</sup>) hanno la variante *βλαβερόν* (= rovina, danno), termine che sembra più conforme al concetto paolino di *Rom. 8, 12-19*, ma che esula tuttavia dal senso del nostro contesto omiletico. Conosciamo due altri passi dove Basilio usa *βλαβερόν*: nelle omelie *In illud Quod Deus non est auctor malorum* 9 (PG 31, 348 C - 349 B, due volte) e *De gratiarum act.* 2 (PG 31, 224 A).

<sup>4</sup> PG 31, 1460 C - 1461 A.

posto sull'espressione δι' ἐνός, che richiama fortemente Rom. 5, 12-19, denota l'intenzione dell'omileta di trasferire sul piano della salvezza la legge invalsa per il peccato<sup>1</sup>. Questo interrogativo pare destinato a rimanere senza una risposta esplicita; ma una implicita risposta Basilio la dà più avanti, quando afferma che la terra accolse nel suo seno il Celeste<sup>2</sup>; per questo lo splendore, grazie al Cristo, si è trasfuso in tutti gli uomini.

Al secondo interrogativo l'omileta risponde riaffermando con la Scrittura<sup>3</sup> la realtà dell'Incarnazione e dissipando con l'immagine del fuoco e del ferro il timore di coloro i quali ritenevano che, incarnandosi, la divinità avrebbe subito un abbassamento ed una diminuzione. E' possibile riassumere il pensiero del nostro autore in alcune asserzioni ben precise.

1. L'Incarnazione non è avvenuta attraverso un qualsiasi cambiamento nella divinità (οὐ μεταβατικῶς) bensì mediante una comunicazione (μεταδοτικῶς) di questa alla natura umana. Chiaramente ci troviamo di fronte alla medesima problematica toccata nella lettera 262, di cui si è detto sopra<sup>4</sup>, dove Basilio accenna di passaggio al fatto che l'errore di coloro che attribuiscono un cambiamento nella divinità rende inutile il contributo della Vergine Santa al mistero dell'Incarnazione<sup>5</sup>. Nell'omelia il vescovo di Cesarea descrive con una certa ampiezza la missione di Maria nel mistero e pertanto sembra che questa precisazione dottrinale, velatamente polemica, voglia aprire la strada all'ulteriore sviluppo mariologico.

2. In questo suo comunicarsi, la natura divina non viene per nulla smiunita (ἐλαττοῦται). Infatti la divinità non può essere soggetta a mutamento

<sup>1</sup> La legge soteriologica del δι' ἐνός trova una sua particolare applicazione anche nella Τῇ προτέρᾳ κυριακῇ (PG 62, 765, 71-72).

<sup>2</sup> La voce οὐράνιος ricorda da vicino 1 Cor. 15, 47-49. In questi versetti il vocabolo, nella variante di ἐπουράνιος, viene pure attribuito al Cristo. La stessa attribuzione compare nel trattato *De anima et corpore* di Melitone di Sardi (ed. Perler, SC 132, p. 238, l. 17 e 25). Ancora nella Τῇ προτέρᾳ κυριακῇ troviamo οὐράνιος in senso cristologico (PG 62, 767, 51).

<sup>3</sup> Giov. 1, 14.

<sup>4</sup> Si possono rilevare analogie terminologiche tra i due testi:

Μηδὲ φαντασθῆς  
ἡλλοιωῖσθαι τὴν  
θεότητα μεταβληθεῖσαν  
εἰς σάρκα  
(Xg PG 31, 1460 D - 1461 A)

Ὡς αὐτοῦ τοῦ θεοῦ εἰς σάρκα  
τραπέντος... αὐτοῦ τῇ οἰκείᾳ  
θεότητι εἰς τὴν ὕλικήν φύσιν  
μεταβληθέντος... 2. Εἰ γὰρ  
ἐτράπη, καὶ ἡλλοιώθη...  
(Epist. 262, 1-2, COURT III, 120,  
PG 32, 973 B).

<sup>5</sup> Ibid.

locale o a trasformazione sostanziale, anzi riempie di sé tutto ciò che diventa partecipe di essa.

3. Perciò come il fuoco comunica la sua potenza al ferro, senza essere da questo contaminato<sup>1</sup>, così Dio comunica alla natura umana la sua forza, senza essere affetto dalla debolezza di questa ultima.

4. La natura umana del Cristo diviene a tal punto partecipe della divinità che tra le due si stabilisce una vera e propria comunione (*τῇ πρὸς θεὸν κοινωνία*)<sup>2</sup>.

La carne di Cristo non è costituita da un semplice uomo nel quale Dio ha deciso di abitare, come in un soggetto separato dalla sua divinità; ma è lo strumento intimamente congiunto con la medesima, grazie al quale il Signore ha attuato il mistero della Incarnazione. Essa non forma un soggetto proprio, esistente in se stesso, ma viene assunta dalla persona divina del Verbo.

Basilio però aggiunge che, pur trattandosi di una vera e reale carne umana, il suo processo di formazione si rivela misterioso e straordinario. Fin dal suo primo apparire si è presentata come una carne completamente e perfettamente plasmata, senza doversi sottoporre ad un processo di formazione progressiva. L'omileta vede in questo fatto la naturale conseguenza dell'intervento prodigioso dello Spirito Santo nella formazione del corpo di Cristo, per cui fin dal primo istante della sua esistenza la carne del Verbo fu perfetta, santa, esente da ogni peccato<sup>3</sup>. Sul significato di questa precisazione avremo modo di ritornare più avanti, illustrando il ruolo della Vergine nella nascita di Gesù. Per il momento ci basta prendere atto come Basilio non volesse intendere con questo che il Cristo fosse un uomo diverso dagli altri per natura; anzi si può ben dire che egli fosse un uomo completo e perfetto (*τέλειος*) in tutti i sensi. Egli lascia capire che ritiene più che ovvio un simile sottinteso; e che la risposta ad una questione del genere sarebbe del tutto superflua (*περιττά*)<sup>4</sup>. C'è tuttavia una specie di discrepanza tra il pensiero dell'omileta e la forma con cui viene espresso. La terminologia da lui usata sembra talora orientata verso certe cristologie del suo tempo che definivano l'Incarnazione come rapporto "Verbo-carne", e che si presentavano

<sup>1</sup> *Ibid.*, 1460 C - 1461 A.

<sup>2</sup> I termini usati indicano chiaramente che l'unione tra divinità e umanità avviene nella persona del Verbo, rimanendo distinte le due nature. Là dove Basilio invece vuole indicare un'unione di natura, come è il caso della generazione del Verbo dal Padre, parla di "comunione secondo natura" (*κατὰ φύσιν κοινωνία*). Cf. *Hom. de Fide* 2, PG 31, 468 A.

<sup>3</sup> PG 31, 1465 A-B.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1473 C.



come delle reazioni alla tesi origeniana dell'intima e completa adesione dell'anima umana del Cristo al Verbo divino. Tali cristologie, di origine alessandrina, non ammettevano pertanto l'esistenza dell'anima umana in Gesù. Sarebbe stato il Verbo ad unirsi direttamente alla carne e a svolgervi egli stesso le funzioni proprie dell'anima<sup>1</sup>.

Nella Xg Basilio usa diverse volte la formula: *θεὸς ἐν σαρκί*<sup>2</sup>, la quale potrebbe far sorgere il sospetto che egli intendesse l'assunzione della sola carne, senza l'anima, da parte del Verbo Incarnato. In realtà il contenuto del suo pensiero è orientato verso la cristologia antiochena del "Verbo-uomo"; e se egli insiste sul termine *σάρξ*, è solo per evitare dubbi sulla realtà della natura umana del Cristo, non per escludere da questa la presenza dell'anima. Nei suoi scritti Basilio dimostra, senza ambiguità alcuna, la sua convinzione che il Verbo Incarnato abbia assunto una natura umana completa e sia diventato un vero e perfetto uomo. Perciò quando egli parla dell'Incarnazione, oltre ad usare la voce *οἰκονομία*, che esprime il significato soteriologico del mistero<sup>3</sup>, sovente ricorre pure a dei termini che ne definiscono il tessuto ontologico, come *ἐνσωμάτωσις*<sup>4</sup>, *σάρκωσις*<sup>5</sup>, e soprattutto *ἐνανθρώπησις*<sup>6</sup>. Si tratta di una terminologia teologica piut-

<sup>1</sup> Cf. KELLY J. N. D., *Early Christian Doctrines*, 2nd ed. (London 1960), pp. 280-281.

<sup>2</sup> PG 31, 1460 B e C, 1461 A, 1464, A, 1473 C.

<sup>3</sup> *Οἰκονομία* è la voce più frequente nei Padri Orientali per designare l'Incarnazione. Con questo termine essi intendono significare la disposizione provvidenziale che regge l'umanità del Redentore. Tuttavia, per sineddoche, essi ne estendono sovente il significato a tutto ciò che si riferisce a questa umanità.

<sup>4</sup> Vocabolo probabilmente attinto dalle opere di Origene. Cf. TEODORETO, *Quaest. in Genes. I*, PG 80, 113 A.

<sup>5</sup> Il termine ha un uso molto antico. Secondo la testimonianza di Anastasio Sinaita, esso apparteneva al titolo di un'omelia di Melitone di Sardi contro Marcione (*Hodegós 13*, PG 89, 228 D). Riappare in Ippolito (*Contra Noetum 16*, PG 10, 825 A) e più tardi lo si incontra anche in Apollinare (*Epist. ad Dionys. A 2*, ed. Lietzmann, 257, 15-19).

<sup>6</sup> Oltre che nella Xg (1473 A), compare anche in altre opere, come si può constatare nei passi seguenti:

— <i>Hom. in Ps. 32, 2</i>		PG 29, 328 C
— <i>Hom. in Ps. 45, 6</i>		" " 425 C
— <i>Adv. Eunom. 111, 7</i>		" " 669 B
— <i>De renunt. saec. 7</i>		" 31, 641 A
— <i>De Spir. San. 57</i>		" 32, 173 B
— <i>Epist. 258, 2</i>	COURT III, 102	" " 994 C
— <i>Epist. 260, 8</i>	" " 114	" " 965 B
— <i>Epist. 261, 3</i>	" " 118	" " 972 B
— <i>Epist. 125, 2</i>	" II, 32	" " 548 C.

Citando il Simbolo Niceno, nell'ultimo testo, usa il verbo *ἐνανθρωπένω*.

tosto comune in quel tempo; ed occorre inoltre notare che la fraseologia usata dal vescovo di Cesarea a proposito dell'Incarnazione, assomiglia molto a certe espressioni che si ritrovano nei frammenti di Eustazio d'Antiochia<sup>1</sup>.

Contro gli Ariani, Basilio si era preoccupato di distinguere nel Cristo le proprietà divine da quelle umane, ma non si era mai soffermato a chiarire il modo in cui egli concepiva l'unità della persona del Verbo Incarnato e la sua costituzione psicologica. Sosteneva che la natura umana di Gesù, essendo santificata grazie all'unione con la divinità<sup>2</sup>, possiede unicamente le passioni naturali e necessarie, non quelle legate ad una volontà depravata o ad una vita dissoluta<sup>3</sup>. Diversamente da Atanasio, che negava l'anima umana al Cristo, Basilio l'affermava dunque come soggetto di passioni buone; ma nei suoi scritti non insiste molto su questo punto. Sembra che egli vedesse nell'anima soltanto un fattore necessario per salvare da una parte la realtà dell'umanità del Verbo Incarnato, contro certe reviviscenze di docetismo gnostico<sup>4</sup>; dall'altra la trascendenza del Verbo, il quale non si sarebbe affatto immedesimato con la carne umana, come pretendevano gli Ariani<sup>5</sup>. Bisogna riconoscere che la struttura e la ricchezza psicologica dell'anima umana di Gesù non suscitavano in Basilio alcun particolare interesse. Ma sarebbe fuori posto accusarlo per questo di lacuna teologica. L'attenzione specifica ai problemi di una vera e propria cristologia antropologica, esula dalle riflessioni dottrinali dei Padri del IV secolo.

Tornando alla Xg, è facile osservare inoltre come il metodo apologetico, applicato nella parte introduttiva al discorso sulla generazione eterna del Verbo, venga seguito anche nell'esposizione del mistero della nascita di Gesù. Basilio si muove sempre su un duplice binario: quello della testimonianza scritturistica, valido specialmente per la fede, e quello dell'argomentazione razionale, indicato a soddisfare, almeno in parte, le esigenze della ragione, alle quali egli non rinuncia mai completamente, quantunque veda negli argomenti della fede una maggiore forza di persuasione<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Si può confrontare, ad esempio, l'*Epist.* 261, 3 (COURT III, 118; PG 32, 972 A-B) con il frammento 41 di Eustazio (PG 18, 693-694). Cf. SPANNEUT M., *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche* (Lille 1948), p. 108.

<sup>2</sup> *Hom. in Ps.* 45, 4, PG 29, 424 B.

<sup>3</sup> Cf. *Epist.* 236, 1, COURT III, 47-49, PG 32, 877 B-C.

<sup>4</sup> Cf. *Epist.* 261 e 262, COURT III, 115-120, PG 32, 968 B - 976 A.

<sup>5</sup> Cf. LIEBAERT J., *op. cit.*, ss. 63-65. Nella Xg Basilio non va oltre la problematica del suo tempo e si accontenta di affermare una completa umanità nel Cristo che gli consenta di presentare il carattere salvifico dell'Incarnazione.

<sup>6</sup> Scriveva: "Coloro che amano il Signore e che ritengono la dottrina appresa nella fede

Ma il vescovo di Cesarea, la cui cristologia appare fortemente influenzata dal pensiero paolino, vede la venuta del Figlio di Dio sulla terra, soprattutto in prospettiva soteriologica<sup>1</sup>. Perciò la sua preoccupazione principale rimane quella di inculcare nei suoi uditori la certezza che nell'Incarnazione si nasconde il mistero di un disegno salvifico che Dio opera all'interno dell'umanità, divenendo egli stesso membro della famiglia umana<sup>2</sup>. Questa volontà divina salvifica si manifesta in due modi: in un'azione di distruzione ed in un'opera di riabilitazione. Il Verbo si incarna per distruggere la morte nascosta nella nostra natura, secondo la dichiarazione paolina di *1 Cor. 15, 54*; e lo fa alla stregua di una medicina capace di neutralizzare i veleni infiltratisi in un corpo; o come la luce che mette in fuga l'oscurità da una casa; oppure come i raggi del sole che sciolgono il ghiaccio immerso nell'acqua<sup>3</sup>.

Basilio insiste anche nella chiarificazione degli effetti positivi dell'Incarnazione. Se il Signore ha distrutto la morte ed il peccato ed ha purificato la natura umana da ciò che essa aveva di vizioso, come il sole purifica il fango dal suo putridume<sup>4</sup>, da tutto ciò consegue che la nostra carne, da maledetta (*καταραθεῖσαν*) qual'era, diventa santa (*ἀγιασθῆναι*); essendosi indebolita (*ἀσθενήσασαν*), viene rafforzata (*ἐνδυναμωθῆναι*); dopo essere divenuta estranea a Dio (*ἀλλοτριωθεῖσαν θεοῦ*), viene nuovamente congiunta a lui (*οἰκειωθῆναι*)<sup>5</sup>: essendo stata esclusa dal paradiso, di nuovo viene ad esso ricondotta<sup>6</sup>.

più forte della dimostrazione dedotta dal ragionamento, costoro forse si procureranno una maggiore persuasione" (*Epist. 236, 1*, COURT, III, 47-49; PG 32, 876 C).

<sup>1</sup> Nell'omelia *De Jeunio I, 9*, parla esplicitamente della carne che il Verbo ha assunto per noi: *ἦν ὑπὲρ ἡμῶν ἀνέλαβεν* (PG 31, 177 C).

<sup>2</sup> La realtà dell'apparizione del Dio Salvatore in forma umana viene illustrata ancora una volta con la Scrittura. Il Cristo è contemplato come la personificazione stessa della grazia di Dio (*Tito 2, 11*), il sole di giustizia (*Mal. 3, 20*), la vittoria sulla morte (*1 Cor. 15, 54*) (PG 31, 1461 B).

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1473 B. In questo passo Basilio sfrutta più a fondo l'immagine del fango (*βόρβορος*) che Origene per primo aveva usato per difendere l'incorruttibilità del Verbo nel mistero dell'Incarnazione (*Contra Celsum 6, 73*, PG 11, 1408 C -D, GCS 2, 143). Cf. OLIVAR A., "Sol invictus", in *Analecta Tarraconensia* (1952) 2:1-12 (1956) 1:20-21; AUBINEAU M., "Le thème du *bourbier* dans la littérature grecque, profane et chrétienne", in RSR 47 (1959) 185-214. In Basilio la stessa immagine compare in *De Spir. San.* 53, PG 32, 168 B.

<sup>5</sup> Possiamo rilevare una chiara somiglianza di termini con un'altra omelia basiliana: Ἀλλοτριωθέντες θεοῦ διὰ τῆς ἀμαρτίας, πάλιν εἰς τὴν οἰκίωσιν ἀνεκλήθημεν (*Hom. de gratiarum actione 2*, PG 31, 224 A).

<sup>6</sup> (PG 31, 1464 A) Pur trattando argomenti teologici, Basilio ci fa vedere in questo passo la sua preoccupazione di evitare una terminologia troppo tecnica e delle formulazioni as-

Tale è il disegno (*οἰκονομία*)<sup>1</sup> concepito da Dio in ordine alla salvezza del mondo (*τὰ σωτήρια τοῦ κόσμου*)<sup>2</sup>. Egli ha fatto in modo che l'uomo fosse salvato dall'uomo assunto dal Verbo. "E' nato—afferma l'omileta—perchè tu sia purificato da ciò che ti è affine (*διὰ τοῦ συγγενοῦς*)"<sup>3</sup>.

Siamo di fronte ad un'ulteriore elaborazione del citato principio soteriologico secondo cui ha ricevuto la salvezza solo ciò che è stato assunto dal Verbo Incarnato. Antecedentemente Basilio lo aveva applicato anche al celebre testo di *Filipp. 2, 6-7*: "Venne in forma di schiavo, per liberare il genere umano caduto in schiavitù"<sup>4</sup>.

Possiamo agevolmente riconoscere in questa insistenza una velata polemica contro l'apollinarismo che praticamente negava le premesse essenziali della redenzione. Rifiutando al Cristo un'anima razionale, che nell'uomo agisce quale soggetto proprio del peccato, a causa della sua capacità di scelta e di rifiuto, si rende impossibile la salvezza dell'umanità, perchè il Redentore non può salvare ciò che non ha assunto. Come gli altri due Padri Cappadoci, Basilio prese una decisa posizione contro Apollinare, anche se in un primo tempo ha avuto qualche esitazione ad entrare nella controversia, probabilmente per diversi motivi messi insieme: la personalità indubbiamente prestigiosa ed autorevole del vescovo di Laodicea; la sua brillante ed avvincente sintesi teologica; la sua antica e profonda amicizia con Atanasio; la stessa situazione personale di Basilio il quale, fin verso il 374, pur essendo duramente provato dalla fatica e dalla malattia, si trovava ancora coinvolto in una difficile controversia con Eustazio di Sebaste e forse non si sentiva la forza ed il coraggio necessari per ingaggiarsi in una polemica con Apollinare. Alla fine però il vescovo di Cesarea non poté rinunciare alla lotta contro una dottrina come quella apollinarista, che minacciava seriamente l'ortodossia nicena. Questo impegno polemico tardivo di Basilio contro Apollinare, potrebbe confermare l'ipotesi che la Xg sia stata composta negli ultimi anni della sua vita.

Nell'omelia è riconoscibile una diretta allusione alla dottrina apollinarista, dove si afferma che nel mistero dell'Incarnazione, la terra ha accolto nel suo seno il Celeste<sup>5</sup>. Anche Apollinare attribuisce il termine a Cristo, che

tratte. Preferisce ricorrere ad un linguaggio concreto, intercalato da immagini chiare, significative e convincenti.

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1473 A.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1473 B.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1472 C.

<sup>5</sup> PG 31, 1460 C.

egli definisce l'uomo celeste (*ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ*)<sup>1</sup>, perchè in lui vede la carne intimamente unita allo spirito celeste, dal momento che la carne di Cristo, fin dal primo istante della sua concezione ad opera della Vergine, si è fusa con il Verbo, fino a divenire una carne totalmente divinizzata e glorificata; in altre parole: la carne di Dio<sup>2</sup>.

Una Incarnazione così intesa ed espressa in tali termini, non può evitare di far nascere il sospetto che essa introduca un mutamento nella divinità. Apollinare infatti colloca questa stretta unione tra la carne e il Verbo sul piano della natura. Egli non esita a parlare di unità di natura (*ἕνωσις φύσεως*) tra il Verbo Incarnato ed il suo corpo<sup>3</sup>; i due costituirebbero una sola natura (*μία φύσις*)<sup>4</sup>.

Basilio invece, nella Xg, definendo il Verbo Incarnato come il Celeste, lo contrappone alla terra nel cui seno è disceso e precisa che egli non ha perso nulla della sua divinità; nè ha subito cambiamenti di sorta per il fatto di aver assunto la natura umana per salvarla.

Ben oltre era andata la dottrina di Apollinare. Egli sosteneva che la natura umana era stata propriamente assimilata dal Verbo; ma nel tipo di unione da lui proposta non si vede come possa essere salva l'immutabilità di Dio e l'integrità dell'uomo assunto. Al contrario Basilio oppone una distinzione ben chiara tra il Verbo e la sua natura umana, pur insegnando l'unità dei due in una sola ipostasi divina. All' "uomo celeste" di Apollinare, egli oppone un Cristo nel quale solo il Verbo è di origine celeste; la sua carne invece è assolutamente terrena.

Il mistero del Dio in carne umana è visto da Basilio come la conseguenza della bontà (*ἀγαθότης*) e dell'amore di Dio per gli uomini (*φιλανθρωπία*). Due volte nell'omelia egli ritorna su quest'idea ed in ambedue i passi si esprime con i medesimi vocaboli<sup>5</sup>. Con il termine *ἀγαθότης* vuole significare più propriamente una qualità intrinseca della natura divina, mentre il termine *φιλανθρωπία* indica ovviamente una relazione della divinità con gli uomini, fondata sull'amore<sup>6</sup>. E' proprio di questa bontà e di questa filan-

<sup>1</sup> Fram. 25, LIETZ 210; Recap. 12, LIETZ 243.

<sup>2</sup> Fram. 116, LIETZ 235; 153, 248; 160, 254; Recap. 29, 246.

<sup>3</sup> Fram. 129, LIETZ 239; 148, 247.

<sup>4</sup> *Epist. ad Dion.* 1, 2, LIETZ 257.

<sup>5</sup> PG 31, 1461 B - C; 1473 B. Sembra chiara l'allusione a *Tit.* 2, 11.

<sup>6</sup> Il termine viene usato nello stesso senso in *Hom. in Ps.* 61, 4, PG 29, 481 C; *Reg. fus.* VII, 4, PG 31, 933 B; *Bapt.* I, 1, 2, 1517 D; 2, 5, 1533 C; *Epist.* 80, COURT I, 181, PG 32, 456 B. In *Adv. Eunom.* 1, 7, si accompagna con la voce *οἰκονομία* (PG 29, 524 D). Questi due attributi divini sono spesso nominati insieme anche da Atanasio, come il mo-

tropia divina mirare ad uno scopo salvifico; per questo il Signore, manifestandosi agli uomini in carne umana, rivela subito la sua volontà di salvezza nei loro confronti.

In questa prospettiva teologica Basilio, in ciò seguito dagli altri Padri cappadoci, vede l'Incarnazione nella sua proiezione futura di mistero salvifico; in essa è già presente ed operante il mistero della redenzione dell'umanità, perchè nel Verbo Incarnato l'uomo assunto è praticamente già redento. Se infatti il Cristo ha dato la sua vita per la salvezza del mondo, "*allorchè offerse se stesso come sacrificio e oblazione a Dio a motivo dei nostri peccati*"<sup>1</sup>, ha potuto farlo nella sua veste di Verbo fatto uomo. Un semplice uomo, spiega Basilio, non potrebbe espiare per i peccatori, dal momento che egli stesso è tale<sup>2</sup>.

Alla luce di questi testi si comprende bene perchè Basilio vedeva nell'Incarnazione del Verbo la causa radicale della salvezza dell'umanità: perchè in questo mistero è lo stesso Figlio di Dio che si fa uomo per essere il Redentore del mondo.

vente della Incarnazione (Cf. *De Incarn. Verbi* 1, PG 25, 97 C; 4, 104 A-B. Nel secondo passo li nomina tre volte).

<sup>1</sup> *Hom. in Ps. 28, 5*, PG 29, 296 B.

<sup>2</sup> *Hom. in Ps. 48, 3*, PG 29, 440 B.

## VI.

### IL CONTESTO LITURGICO

Dalle indicazioni contenute nel testo stesso della Xg, si deduce che l'omelia fu pronunciata durante una celebrazione liturgica, in occasione di una festa che Basilio chiama Teofania (θεοφάνια)<sup>1</sup>. Una breve espressione posta all'inizio del prologo orienta immediatamente l'attenzione verso l'idea che ci si trovi di fronte ad un testo liturgico. L'omileta esorta i fedeli a venerare in silenzio il mistero della generazione eterna del Verbo<sup>2</sup>. L'espressione: "venerare in silenzio", in un contesto basiliano, richiama quelle verità di fede che il vescovo di Cesarea definisce δόγματα e che nei suoi scritti appaiono ben distinte dal cosiddetto κήρυγμα<sup>3</sup>. Nel trattato sullo Spirito Santo questa distinzione viene diffusamente spiegata. Mentre il termine κήρυγμα significa la dottrina ufficialmente proclamata dalla Chiesa, perchè esplicitamente contenuta nella Sacra Scrittura, i δόγματα invece sono delle verità pervenute attraverso le celebrazioni liturgiche (μυστήρια). Si tratta sempre di verità di fede, ma fatte oggetto di un insegnamento non esplicitamente dedotto dalla Scrittura<sup>4</sup> e trasmesso in silenzio attraverso una misteriosa tra-

<sup>1</sup> PG 31, 1473 A.

<sup>2</sup> σιωπῇ τιμάσθω (Ibid., 1457 C).

<sup>3</sup> Uno studio breve ma convincente sulla distinzione basiliana tra dogma e cherigma è stato pubblicato da E. AMAND DE MENDIETA ("The Pair κήρυγμα and δόγμα in the Theological Thought of St. Basil of Cesarea", in *The Journal of Theological Studies*, 16 [1965] 129-142). Cf. anche DOERRIES H., *De Spiritu Sancto: Der Beitrag des Basilii zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Klasse, Dritte Folge, Nr. 39 (Göttingen 1956), ss. 121-128; FLOROVSKY G., "The Function of Tradition in the Ancient Church", in *The Greek Orthodox Theological Review*, 9 (1963) 193-197; LOSSKY V., "Tradition and Traditions", in *In the Image and Likeness of God* (New York 1974), pp. 145-148, GRIBOMONT J., "Esotérisme et Tradition dans le *Traité du Saint-Esprit* de Saint Basile", in *Oecumenica* (1967) 22-58.

<sup>4</sup> E. AMAND DE MENDIETA dimostra, citando testi del trattato *De Spiritu Sancto*, che con l'espressione ἀγραφος διδασκαλία Basilio non intende parlare necessariamente di tradizione non messa per iscritto, ma piuttosto di tradizione non contenuta nella Scrittura ("The Unwritten and Secret Apostolic Traditions in the Theological Thought of St. Basil of Cesarea", in *Scottish Journal of Theology. Occasional Papers* [London 1965] 21-39).

dizione (σιωπομένη καὶ μυστικὴ παράδοσις). Queste verità vengono nascoste ai non battezzati e riservate ai fedeli che hanno avuto una specifica iniziazione alla vita cristiana mediante il Battesimo e l'Eucharistia. Più avanti Basilio definisce di nuovo il dogma come una dottrina arcana e non proclamata al popolo (ἀδημόσιευτος καὶ ἀπόρρητος) che i Padri hanno custodito in quieto silenzio e senza curiosità (ἐν ἀπολυπραγμονήτῳ καὶ ἀπεριεργάστῳ σιγῇ). In tal modo i Padri, nel silenzio (σιωπῇ), hanno imparato il rispetto per i misteri (τῶν μυστηρίων τὸ σεμνόν). Basilio spiega anche il motivo per cui i dogmi non dovevano essere trasmessi ai profani (ἀμνήτοις). Questi non sarebbero stati in grado di acquisire un'esatta comprensione dei medesimi (ἀποπτέειν). E neppure venivano proclamati al popolo cristiano nel suo insieme, perchè sovente il popolo è portato alla superficialità (εἰς τὴν δημώδη καὶ εἰκαλὴν ἀκοήν) e potrebbe correre il rischio di ridicolizzare delle verità divine non comprese nel loro giusto significato<sup>1</sup>. Pertanto l'espressione "venerare in silenzio" sta ad indicare che la dottrina della generazione eterna del Verbo appartiene a quelle verità riservate ai fedeli che venivano predicate durante la celebrazione liturgica proprio a causa del carattere ristretto di questo tipo di assemblea e che perciò Basilio stava parlando in una simile circostanza. In effetti l'aggettivo "arcano" (ἀπόρρητος), con cui nella Xg definisce la generazione eterna del Verbo<sup>2</sup>, viene attribuito ai dogmi in un passo del *De Spir. San.* che offre oltretutto significative analogie terminologiche con il prologo dell'omelia<sup>3</sup>.

Ma tornando al termine Teofania, denominazione della festa di cui Basilio sta parlando, egli invita i cristiani a considerarla come una loro festa (ἐορτὴ ἡμῶν) perchè in essa si celebra pure il giorno natalizio dell'umanità<sup>4</sup>. Infatti, essendo Cristo il centro della storia umana, la sua natività segna il giorno natale dell'umanità intera<sup>5</sup>.

In quale giorno del calendario cadesse la festa quando Basilio pronunciò la sua omelia, è una questione che da tempo interessa gli studiosi di storia

Una simile tradizione tuttavia, secondo il vescovo di Cesarea, ha lo stesso valore di fede della tradizione biblica.

<sup>1</sup> *De Spir. San.* 66, PG 32, 188 A - 189 C passim.

<sup>2</sup> ἀπόρρητου γεννήσεως (PG 31, 1460 A).

<sup>3</sup> Ἡ γὰρ σιωπῇ τιμάσθω τὰ ἀρρήτα, ἢ εὐσεβῶς ἀριθμείσθω τὰ ἅγια (*De Spir. San.* 44, PG 32, 149 A).

<sup>4</sup> τὴν γενέθλιον ἡμέραν τῆς ἀνθρωπότητος (PG 31, 1473 A).

<sup>5</sup> Παπαδόπουλος-Τσανάνα Ο., Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Μεγάλου Βασιλείου, in Ἀνάλεκτα Βλατάδων, 7 (θεσσαλονίκη 1970) 19.



liturgica, a partire dalle prime ricerche di H. Usener fino agli studi più recenti del Mossay.

Usener era giunto alla conclusione che la Xg doveva essere stata pronunciata il 6 Gennaio<sup>1</sup> ed il Mossay non si discosta da questa ipotesi<sup>2</sup>. D. Montagna invece sostiene che la festa del 25 Dicembre sarebbe entrata in Oriente proprio tramite Basilio che l'avrebbe introdotta nella Cappadocia durante il suo episcopato. Egli fonda questa ipotesi su una testimonianza del Nisseno, contenuta nell'elogio funebre di Basilio<sup>3</sup>, e sulla Xg stessa<sup>4</sup>.

In questa sede ci limitiamo a rilevare qualche elemento dell'omelia che potrebbe essere illuminante, se non proprio risolutivo per la questione.

Una certa somiglianza di vocabolario con l'*Oratio 38* (Χριστὸς γεννᾶται) di Gregorio Nazianzeno induce a pensare che i due Padri cappadoci parlassero della stessa festività. Il Nazianzeno infatti afferma pure che la festa è chiamata Θεοφάνια o γενέθλια e spiega che il primo termine indica l'apparizione di Dio sulla terra; il secondo la sua natività<sup>5</sup>. Inoltre anche il Nazianzeno parla di "festa nostra" (τοῦτό ἐστιν ἡμῶν ἡ πανήγυρις)<sup>6</sup>.

La Xg, accanto ad un formulario liturgico abbastanza chiaro, rappresentato dalla pericope di *Mt. 1, 18-25* e *2, 1-12*, contiene degli accenni che sembrano alludere ad una lettura biblica molto più ampia. Vengono ricordati infatti diversi dettagli evangelici come: l'apparizione dell'angelo a Zaccaria, l'Annunciazione, Elisabetta, il coro degli angeli a Betlemme, i pastori, Simeone ed Anna<sup>7</sup>.

L'omelia del Nazianzeno invece non si riferisce ad una particolare pericope, ma richiama gli stessi dettagli evangelici della Xg, così precisati: Betlemme, l'asino della grotta, i pastori, i magi, l'offerta dei doni, la strage dei bambini, la fuga in Egitto<sup>8</sup>. Anche nell'*Oratio in Sancta Lumina* (Πάλιν Ἰησοῦς), alludendo a quella sulla Teofania, Gregorio riassume gli elementi della festa precedentemente celebrata che erano: Betlemme, la stella, i magi, i pastori, gli angeli, Simeone ed Anna<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> USENER H., *op. cit.*, s. 252.

<sup>2</sup> MOSSAY J., *op. cit.*, pp. 34 ss.

<sup>3</sup> PG 46, 789 A-B.

<sup>4</sup> MONTAGNA D. M. "La liturgia mariana primitiva", in *Marianum*, 24 (1962) 90-91.

<sup>5</sup> PG 36, 313 C.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 316 A.

<sup>7</sup> PG 31, 1472 C - 1473 C.

<sup>8</sup> PG 36, 322 A-B.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 349 B-C.

Comunque il fatto molto probabile che la Xg e l'*Oratio 38* del Nazianzeno celebrassero la medesima festività, di per sé non comporta che siano state pronunciate nella stessa data.

Per quanto concerne Gregorio, Mossay ritiene che la festa di cui egli parla, si celebrasse già il 25 Dicembre all'epoca in cui tenne la *Χριστός γεννᾶται* e lo deduce da alcuni elementi contenuti nell'omelia stessa. Gregorio annuncia anticipatamente due altre omelie che egli avrebbe dovuto tenere a breve distanza di tempo: una per la festa del Battesimo di Cristo, quindi il 6 Gennaio<sup>1</sup>; l'altra in occasione di una successiva liturgia battesimale, celebrata sicuramente il giorno seguente<sup>2</sup>. I calcoli del Mossay si basano sull'interpretazione di una frase della *Χριστός γεννᾶται* che dice: *μικρὸν μὲν οὖν ὕστερον ἔψει*<sup>3</sup>. Secondo lo studioso, queste parole indicherebbero un lasso di tempo valutabile a pochi giorni di distanza e si capirebbero benissimo se pronunciate il 25 Dicembre<sup>4</sup>. D'altra parte egli ritiene pure, in base a considerazioni di ordine storico, che soltanto dopo la morte dell'imperatore Valente, avvenuta nel 378, la celebrazione del Natale, in Cappadocia, sarebbe stata portata al 25 Dicembre<sup>5</sup>. Perciò l'*Oratio 38* non sarebbe sicuramente anteriore al 378.

Questa conclusione troverebbe ulteriori conferme. Il Crisostomo, nella sua celebre omelia sul Natale, tenuta il 25 Dicembre del 386, sosteneva con varie argomentazioni che quella era la data precisa della nascita del Signore; data che in Oriente era nota da breve tempo e che era stata indicata da persone provenienti dall'Occidente. Anzi egli precisa che non erano ancora trascorsi dieci anni da quando la festa del 25 Dicembre fu conosciuta in Oriente<sup>6</sup>.

Possiamo aggiungere la testimonianza di un testo anonimo del 387, un'omelia pasquale anatoliana, nella quale è detto che la festa dei *Γενέθλια τοῦ Σωτῆρος*, distinta dalla Teofania, era allora già celebrata il 25 Dicembre. Ma questa data è la sola, nella omelia, ad essere indicata secondo il calendario romano<sup>7</sup>. Questo dettaglio fa pensare che l'introduzione in Orien-

<sup>1</sup> Evidente riferimento all'*Oratio in Sancta Lumina* (PG 36, 336 A - 360 A).

<sup>2</sup> *Oratio in Sanctum Baptisma* (PG 36, 360 B - 425 D). L'omileta ricorda che il giorno prima era stato celebrato il Battesimo del Signore (360 B).

<sup>3</sup> PG 36, 329 B.

<sup>4</sup> MOSSAY J., *op. cit.*, p. 9 ss.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 34-35.

<sup>6</sup> PG 49, 351, d, 24.

<sup>7</sup> *Πρὸ δὲ κατανδῶν ἱανουαρίων κατὰ Ῥωμαίους* (*Homélies Pascales, III*, par F. Floëri et P. Nautin, SC 48 [1957] 113, 7-10).

te di questa festa di origine occidentale, rispetto a quell'anno fosse un evento assai recente.

Da queste premesse sembra si debba concludere che, se è possibile pensare al 25 Dicembre come data dell'*Oratio 38* del Nazianzeno, lo è un po' meno per la Xg di Basilio. Comunque, anche volendo accettare l'ipotesi di D. Montagna, si dovrebbe ammettere che Basilio abbia introdotto in Cappadocia la festa del 25 Dicembre proprio negli ultimissimi anni del suo episcopato. Ma riteniamo che non ci siano ragioni sufficientemente probanti per affermarlo, e che l'omelia celebrasse la nascita di Cristo il 6 Gennaio, secondo il vecchio uso della Chiesa d'Oriente<sup>1</sup>.

Lo spirito liturgico che pervade la Xg si evidenzia soprattutto nell'impegno con cui l'omileta non solo commemora un evento della vita del Signore, ma cerca di rendere attuali i fatti che la lettura del Vangelo ha appena proclamato. Egli insiste nel dire che il mistero del Cristo si ripete al presente nella vita dei fedeli e che rinnova in essi i suoi effetti salvifici: "*Oggi fu sciolta la condanna di Adamo*"<sup>2</sup>.

Quantunque una simile espressione tradisca una certa risonanza retorica, c'è tutto il contesto che le conferisce un manifesto significato di attualizzazione. In effetti Basilio ricorda all'assemblea liturgica che il Verbo Incarnato è venuto in forma di servo per liberare quelli che erano sottoposti alla schiavitù<sup>3</sup>; che pur avendo assunto la nostra natura umana, non ne rimane condizionato, ma "*raddrizza ciò che è soggetto a passione*"<sup>4</sup>; ed apostrofa personalmente i suoi uditori perchè comprendano che gli effetti della nascita di Cristo si rinnovano in ognuno di essi: "*Perciò è nato, perchè tu fossi purificato mediante ciò che appartiene al tuo stesso genere. Per questo è cresciuto, affinchè tu, grazie alla dimestichezza, gli divenissi familiare*"<sup>5</sup>.

Ma affinchè questo si verifichi, è necessario che il cristiano si ponga in un atteggiamento interiore adatto, caratterizzato da precise disposizioni che l'omileta propone ai suoi uditori.

<sup>1</sup> A questa conclusione si attengono anche M. AUBINEAU, "Une Homélie de Théodote d'Ancyre sur la Nativité du Seigneur", *OrChPe* 26 (1960) 233-235; P. J. FEDWICK, "A Chronology of Basil", in *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic* (Toronto 1981), I, 9, n. 34.

<sup>2</sup> PG 31, 1473 A.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1472 C.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1473 B.

<sup>5</sup> *Ibid.*

Una di queste disposizioni, indicata fin dall'inizio dell'omelia, è quella dell'adorazione silenziosa (*σιωπῇ τιμάσθω*)<sup>1</sup>. Tale disposizione comporta degli aspetti specifici che vengono chiariti nel corso dell'omelia. Si tratta prima di tutto della rinuncia ad ogni curiosità intellettuale, contraria all'autentico atteggiamento liturgico dell'adorazione<sup>2</sup> e per di più inutile perchè non giungerebbe ad alcun risultato, a causa della profondità insondabile del mistero del Verbo Incarnato<sup>3</sup>.

Il credente deve pure superare ogni tentazione di disprezzo verso le cose umili di cui il Signore si serve per realizzare l'opera della salvezza. A proposito di questo atteggiamento, Basilio presenta l'esempio di Simeone che non si ferma a quello che vede; che non si lascia sconcertare dallo spettacolo di una coppia di poveri sposi e da un fragile bambino; ma che, superando l'umiltà delle apparenze, riconosce e loda la divinità<sup>4</sup>.

Altra disposizione liturgica consiste nel riconoscere la benignità (*φιλοφροσύνη*)<sup>5</sup> e la bontà (*χρηστότης*)<sup>6</sup> di Dio, che sono il movente misterioso che ha condotto a compimento l'opera della salvezza dell'uomo.

L'omileta sottolinea inoltre l'importanza della gioia, fattore che riproduce nell'anima dei credenti un clima spirituale adatto alla celebrazione della nascita del Redentore. Questa disposizione, su cui Basilio ritorna con una certa insistenza<sup>7</sup>, deve manifestarsi anche esternamente nella voce. L'omileta usa *ἀγαλλίασις*<sup>8</sup>, termine prettamente biblico<sup>9</sup> che indica esultanza spirituale, secondo la definizione che egli stesso dà altrove del vocabolo *ἀγαλλίαμα*, che ha la stessa radice: "Gaudio delle anime, generato nel cuore

<sup>1</sup> *Ibid.*, 1457 C.

<sup>2</sup> PG 31, 1457 C-D. Verso la fine dell'omelia ripete la stessa esortazione usando il verbo *περιεργάζομαι* (1473 C), come fa altre volte (Cf. *Epist.* 175, COURT II, 112, PG 32, 652 C; *Hom. Mund. adhaer.* 12, PG 31, 561 C).

<sup>3</sup> PG 31, 1457 D, 1460 A, 1473 C.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1473 C.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1461 B, 1473 B.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1461 B.

<sup>7</sup> *Μεγάλη χαρά* (PG 31, 1472 C); *Χαράς μέγεθος* (1473 A e C).

<sup>8</sup> *Ibid.*, 1473 A.

<sup>9</sup> Basilio lo presenta come una voce peculiare della Scrittura: *συνήθης τῇ Γραφῇ τῆς ἀγαλλιόσεως ἢ φωνῇ* (*Hom. in Ps. 32, 1*, PG 29, 324 A). Il *Theologisches Wörterbuch zum N. T.* non registra, in proposito, che autori ebraici e cristiani (I Band [Stuttgart 1913], ss. 18-20). Melitone di Sardi aveva usato il verbo per esprimere la gioia degli ebrei nel giorno della Pasqua (SC 123, 104: 80, 586).

dei credenti nel Signore, dalla partecipazione e dalla comunione ai doni spirituali (τῶν πνευματικῶν χαρισμάτων)<sup>1</sup>.

L'esultanza espressa da questo termine è intesa da Basilio come una disposizione angelica (ἀγγελικὸν ἀγαλλλαμα) che l'uomo può ricevere nel proprio cuore attraverso la contemplazione dei beni eterni (τῶν αἰωνίων ἀποτείνων)<sup>2</sup>. Il suono della voce, con cui si manifesta la gioia, è considerato una condizione richiesta, perchè la liturgia è anche celebrazione esteriore e Basilio, che prima aveva esortato al silenzio dell'adorazione, sollecita la voce della gioia per una partecipazione completa da parte dei fedeli.

La gioia è causata non soltanto da quei doni spirituali che la venuta di Cristo sulla terra ha portato all'umanità<sup>3</sup>, ma anche da un senso di ammirazione e di amore per la bellezza intima del mistero celebrato, sentimento diffuso un po' dappertutto nell'omelia, ma che affiora in misura ancora più percettibile in alcune descrizioni poetiche già menzionate, come nell'immagine del fuoco che trasmette al ferro la propria incandescenza senza subirne le imperfezioni<sup>4</sup>, o in quella del sole i cui raggi penetrano il fango senza esserne contaminati, anzi essiccando il putridume di quest'ultimo<sup>5</sup>. Questa specie di attitudine estetica alla bellezza del soprannaturale è una delle caratteristiche più tipiche dell'anima greca.

Il vescovo di Cesarea propone poi alcuni protagonisti del mistero del Natale, quali modelli viventi dell'atteggiamento liturgico da lui descritto e proposto ai suoi uditori, ed esorta questi ultimi a ricopiarne lo stato d'animo ed il comportamento. Modelli in tale senso sono i magi che adorano (προσκυνεῖν)<sup>6</sup>, i pastori che glorificano (δοξάζειν)<sup>7</sup>, gli angeli che tripudiano (χορεύειν)<sup>8</sup> e rendono gloria (δόξα ἐν ὑψίστοις)<sup>9</sup>, i

<sup>1</sup> Epist. 243, 2, COURT III, 170, PG 32, 905 B.

<sup>2</sup> Hom. de grat. act. 7, PG 31, 236 D.

<sup>3</sup> PG 31, 1473 A.

<sup>4</sup> Ibid., 1460 C - 1462 A.

<sup>5</sup> Ibid., 1473 B. Un uso analogo di questa immagine viene fatto da Eusebio di Cesarea in *Demonstratio Evangelica* IV, 13: "Come infatti i raggi della luce solare riempiono ogni cosa e toccano anche i corpi morti, senza esserne contaminati, tanto meno la potenza incorporea di Dio subisce danno o rovina nè si deteriora per il fatto di venire a contatto con un corpo, sia pure in modo incorporeo" (PG 22, 285 A).

<sup>6</sup> Ibid., 1472 C, 1473 C.

<sup>7</sup> Ibid., 1472 C.

<sup>8</sup> Ibid. Il verbo χορεύειν, riferito agli angeli, è usato da Basilio nell' *Hom. in XL Martyres* 6 PG 31, 517 B.

<sup>9</sup> Nell' *Hom. in Ps. 28*, 7, Basilio precisa che è proprio degli angeli rendere gloria a Dio (PG 29, 301 C).

sacerdoti profetanti (*προφητεύοντας*)<sup>1</sup> e le donne ripiene di gaudio (*εὐφραυνόμενας*)<sup>2</sup>.

Tra questi personaggi biblici, la Vergine Maria spicca come modello del tutto particolare di quella gioia che è l'anima della celebrazione liturgica, in quanto dispone intimamente alla glorificazione del Signore. Basilio lascia intendere che la gioia della Vergine non è una gioia comune, perchè ella ha imparato a rallegrarsi (*χαίρειν*) da Gabriele<sup>3</sup>. Perciò la sua gioia è una disposizione interiore straordinaria, sia per la sua origine, essendo una gioia che viene dal cielo e da Dio, sia per il suo contenuto e la sua motivazione, in quanto è una gioia messianica, conseguenza della venuta del Salvatore<sup>4</sup>.

L'invito di Gabriele (*χαῖρε*) e la risposta gioiosa della Vergine dimostrano l'importanza di questo atteggiamento liturgico che il cristiano deve fare proprio per poter essere salvato ed assimilato al Signore nella gloria<sup>5</sup>. A questa conclusione Basilio giunge nel finale della sua omelia, dove la Madonna appare, nel contesto, un modello di vita di fede e di vero atteggiamento liturgico.

Il fatto che la figura della Vergine venga presentata in un testo destinato alla liturgia, riveste una particolare importanza, perchè significa che la sua persona non è interpretata unicamente come categoria teologica valida per una migliore intelligenza del mistero di Cristo, ma che essa diventa un punto di riferimento pratico per la fede e la vita del credente. La liturgia infatti è un momento essenziale nell'esistenza cristiana. Nella celebrazione dei misteri del Signore, i fedeli possono nutrire, rafforzare ed esprimere la loro fede personale e nello stesso tempo edificano la comunità ecclesiale. Quando perciò la figura di un santo, di un martire, della Madonna, vengono ricordate nella celebrazione liturgica, vuol dire che la loro memoria è considerata come patrimonio della vita della comunità credente e che ad essi i fedeli riconoscono un ruolo nella Chiesa. Questi ritengono pertanto possibile e doveroso intrattenere un particolare rapporto di fede con loro. Nella Chiesa cappadoce dell'epoca di Basilio, l'esistenza di una tale mentalità e di questo stato di cose è da lui stesso ripetutamente attestata. Sappiamo di certo che, verso i numerosi martiri della Cappadocia, su alcuni dei quali Basilio lasciò delle omelie, i cristiani del luogo nutrivano un culto vero e

<sup>1</sup> PG 31, 1473 C.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> PG 31, 1473.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1473 D.

proprio, al quale il vescovo di Cesarea rende esplicita testimonianza. Egli sostiene che l'onore attribuito ai martiri è un segno di benevolenza verso il Signore<sup>1</sup>. Il culto dei martiri comportava, oltre all'onore e alla lode, anche l'invocazione e l'imitazione<sup>2</sup>.

Lo stesso S. Basilio celebrava con i suoi fedeli il culto pubblico in onore dei martiri<sup>3</sup> ed invitava i cristiani di altre regioni a far visita ai luoghi dove si conservava la memoria dei martiri di Cesarea<sup>4</sup>.

Per quanto riguarda il culto dei santi in genere, Basilio ricordava, in una sua lettera, che in loro onore si celebrava l'Eucaristia. Scriveva testualmente che a Cesarea ci si comunicava regolarmente quattro volte la settimana, cioè Domenica, Mercoledì, Venerdì e Sabato, mentre gli altri giorni lo si faceva quando si commemorava qualche santo<sup>5</sup>. Non è escluso che tra i santi egli includesse anche la Madonna; però di fatto non la nomina, nè in altri scritti basiliani abbiamo testimonianze esplicite di un culto alla Vergine. Solo nell'anafora liturgica viene posta in primo piano, come importanza, l'intercessione della Madonna, insieme a quella dei santi da lui variamente elencati.

Nella Xg quindi la Madonna non appare per i credenti come oggetto di devozione e di culto, ma solo in una funzione esemplare per la vita della fede e l'impegno liturgico della lode.

<sup>1</sup> *Hom.* in *XL Mart.* 1, PG 31, 508 B; *Epist.* 197, 2, COURT II, 151, PG 32, 712 A.

<sup>2</sup> *Hom.* in *XL Mart.*, 8, PG 31, 524 A.

<sup>3</sup> Nel 374 invitò Anfilochio ad onorare con la sua presenza le celebrazioni che la Chiesa di Cesarea teneva ogni anno il 5 Settembre in onore dei martiri (*Epist.* 176. COURT II, 112-113, PG 32, 653 B).

<sup>4</sup> *Epist.* 252, COURT III, 93, PG 32, 940 B; *Epist.* 282, COURT III, 154, PG 32, 1017 C.

<sup>5</sup> *Epist.* 93, COURT I, 203-204, PG 32, 484 B.

## VII.

### LE FONTI MARIOLOGICHE DELL'OMELIA

La maggior parte delle fonti a cui si ispirano i testi mariani dell'omelia sono bibliche. Questa constatazione dà ulteriore conferma al fatto che la Sacra Scrittura era straordinariamente familiare a Basilio e che costituiva una preziosa ed importante riserva alla quale egli attingeva continuamente<sup>1</sup>. Nel testo infatti si possono reperire in gran quantità brevi frasi o interi periodi espressi con le parole della Scrittura e si ha l'impressione che l'omileta lo faccia in modo talmente spontaneo, quasi meccanico, come uno che ne ha ampiamente assimilato il pensiero e la forma<sup>2</sup>.

Del resto non si può ignorare che la maggior parte della produzione omiletica di Basilio è spiegazione e commento della parola di Dio e che ad essa egli ha sempre dimostrato un attaccamento assoluto, fino a farne il tessuto del suo modo di pensare e fino al punto di rifiutare idee o termini largamente diffusi nella cultura teologica del tempo, solo per il fatto che non erano documentati dalla Scrittura<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cf. AMAND D., *L'ascèse monastique de Saint Basile. Essai historique* (Maredsous 1949), pp. 82-85; BARTELINK G. J. M., "Observations de Saint Basile sur la langue biblique et théologique", in *Vigiliae Christianae*, 17 (1963) 85-104; AMAND DE MENDIETA E., *The Unwritten and Secret Apostolic Traditions*, p. 21; SCAZZOSO P., "San Basilio e la Sacra Scrittura", in *Aevum*, 47 (1973) 210-224.

<sup>2</sup> Sotto questo aspetto anche gli altri Padri Cappadoci non sono da meno di Basilio. A ragione il Weiss osservava che essi vivevano della Scrittura e nella Scrittura, quasi come in una specie di elemento naturale. Cf. WEISS H., *Die grossen Kappadozier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese* (Braunsberg 1872), ss. 15-16.

<sup>3</sup> E' sintomatico il caso nel quale Basilio insorge con energia contro Eunomio, che chiamava il Figlio *γέννημα*, accusando l'avversario di usare un vocabolo estraneo alla Scrittura (*Adv. Eunom.* II, 6-8, PG 29, 584 A - 588 B). La reazione potrebbe apparire perfino esagerata se si tiene conto che altri autori di prestigio avevano usato il termine in senso trinitario: così Giustino (*Dial.* 129, 4, PG 6, 777 B), Atenagora (*Suppl.* 10, 2, PG 6, 909 A), Eusebio di Cesarea (*Hist. Eccl.* I, 2, 3, PG 20, 53 C), Atanasio (*Adv. Arian.* I, 31, PG 26, 76 C). Lo stesso Basilio, con una certa incoerenza, lo applica almeno una volta al Verbo (*Contra Sab. Ar. Anom.* 4, PG 31, 608 A). Non mancano altri esempl. Sempre in



E' un atteggiamento che trova la sua spiegazione nella stima profonda che egli nutriva per la parola di Dio e che lo spingeva ad una precisa scelta metodologica che vediamo applicata anche alla Xg. Egli ha cura di evitare l'uso dei termini tecnici della teologia; così, ad esempio, anche parlando della generazione eterna del Verbo, non usa mai il termine *δμοούσιος*. Preferisce far vedere come l'arianesimo sia in contraddizione con la Sacra Scrittura, di cui sottolinea fortemente l'autorità. Infatti, secondo il suo modo di vedere, esplicitamente dichiarato, la Bibbia ha come autore Dio stesso ed in questa linea di pensiero affermava, ad esempio, che Mosè parlava delle cose udite dal Signore<sup>1</sup>; che il salmista era direttamente ispirato dallo Spirito Santo<sup>2</sup>; che nel Vangelo, al quale attribuisce il massimo valore e la più alta autorità nell'ambito di tutti i libri ispirati, è addirittura il Signore a parlarci direttamente (*αὐτοπροσώπως*)<sup>3</sup>.

Con questa sua fede incrollabile nell'ispirazione divina della Sacra Scrittura, Basilio si colloca in una tradizione antichissima che fa capo a Clemente Alessandrino e ad Origene e che è giunta fino a lui attraverso gli scritti dei Padri, fedeli allo spirito della parola di Dio<sup>4</sup>. Anche il senso di progressione che egli vede nella Scrittura, dal Vecchio al Nuovo Testamento, è sicuramente un risultato dell'influsso dell'esegesi origeniana<sup>5</sup>.

Nella lettura della Bibbia, nonostante le radici platoniche ed origeniane della sua formazione, il vescovo di Cesarea segue ordinariamente il metodo dell'interpretazione letterale<sup>6</sup> e non nasconde le sue preferenze per un'esegesi di tipo antiocheno<sup>7</sup>. Tuttavia non ha mai respinto a priori un'interpretazione allegorica che rientrasse nei limiti della moderazione. Così egli non si dimostra restio a vedere talvolta nella Scrittura un significato profondo (*τὰ βάθη*), che va oltre al significato più semplice e più immediatamente

polemica con Eunomio, Basilio rimprovera a quest'ultimo l'uso del termine *μονογενής* in un'accezione contraria al senso della Scrittura e a sua volta si rifiuta di riferire al Verbo la voce *κτίσμα* perchè nella Bibbia, anche se è detto della sapienza, tuttavia non viene mai attribuito a Dio (*Adv. Eunom. 2 20, PG 29, 616 A-B*).

<sup>1</sup> Ἦκουσε παρὰ τοῦ θεοῦ (*Hom. 1 in Hexaem. 1, PG 29, 5 C*).

<sup>2</sup> Γραμματεὺς (scriba) οὗν τὸ ἅγιον Πνεῦμα (*Hom. in Ps. 44, 3, PG 29, 396 A*).

<sup>3</sup> *Hom. in illud In principio 1, PG 31, 472 B*.

<sup>4</sup> *De Spir. San. 16, PG 32, 96 A*.

<sup>5</sup> GRIBOMONT J., "L'origénisme de St. Basile", p. 284.

<sup>6</sup> Cf. BUBY B. A., S.M., *Research on the Biblical Approach and the Method of Exegesis Appearing in the Greek Homiletic Texts of the Late Fourth and Early Fifth Centuries, Emphasizing the Incarnation Especially the Nativity and Mary's Place within It*, (Dayton, Ohio 1979; tesi dattiloscritta), p. 75.

<sup>7</sup> WEISS H., *Die grossen Kappadozier*, ss. 50, 71.

comprensibile (*ἀπλουστέρα*)<sup>1</sup> e che permette di intendere la legge in un senso più elevato e più consono alla stessa divina Scrittura<sup>2</sup>. Di fronte agli abusi del metodo allegorico, Basilio oppone un netto rifiuto<sup>3</sup>. L'omileta rivela una grande abilità nell'accostare l'un l'altro versetti e allusioni bibliche, convinto che il miglior metodo per spiegare la Scrittura è quello di ricorrere alla Sacra Scrittura stessa<sup>4</sup>. Nell'insieme però le fonti bibliche che Basilio presenta nella Xg non sono oggetto di un'esegesi molto tecnica e scientifica; è piuttosto un'esegesi adatta a nutrire spiritualmente i fedeli; ed era logico che fosse così. Parlando in un momento liturgico, egli si sentiva un pastore di anime, più che un teologo; ed avvertiva il compito e la responsabilità di preparare i suoi uditori all'incontro eucaristico con il Signore mediante l'esposizione e la spiegazione della parola di Dio.

Nella Xg la sola fonte veterotestamentaria che Basilio applica alla Vergine ed alla quale dedica una certa attenzione e spazio, è il passo di *Is. 7, 14* che gli serve per chiarire il testo di Matteo, sottolineando il carattere verginale della concezione da parte della fanciulla di cui parla il profeta e la natura messianica del bambino nato da lei.

Ma la fonte biblico-liturgica principale e la più estesa, alla quale Basilio si ispira nei suoi sviluppi a contenuto mariano, è il racconto di Matteo sulla nascita di Cristo<sup>5</sup>, integrato con qualche riferimento al Vangelo di Luca.

<sup>1</sup> *Epist. 260, 2-3*, COURT III, 106-107, PG 32, 956 B-C.

<sup>2</sup> *Hom. in Ps, 28, 1*, PG 29, 281 A.

<sup>3</sup> Nell'Esamerone esprime una valutazione particolarmente severa a proposito dell'esegesi allegorica: "Conosco le leggi dell'allegoria non per averle io stesso immaginate, ma per averle incontrate nei lavori altrui. Quelli che non accettano di interpretare le Scritture nel loro significato comune, dicono che l'acqua non è acqua, ma qualche altra sostanza; le parole: piante, pesci, le interpretano come loro piace; la creazione dei rettili e delle bestie selvagge la spiegano alla loro maniera, distogliendola dal senso ovvio, come fanno gli interpreti dei sogni, che danno il senso che vogliono alle immagini apparse durante il sonno. Quanto a me, quando intendo parlare di erbe, penso all'erba; così faccio per la pianta, il pesce, l'animale selvaggio, quello domestico; prendo le cose come sono dette. Perchè non arrossisco del Vangelo" (*Hom. 9 in Hexaem. 1*, SC 26, 478-480; PG 29, 188 B-C). La citazione finale di *Rom. 1, 16* esprime bene la convinzione di Basilio che la parola di Dio non ha bisogno di essere purificata o nobilitata da una nostra interpretazione allegorica. In ogni caso essa contiene in se stessa un valore che emerge anche dal senso letterale dei termini. Su questa questione si può utilmente consultare PUECH A., *Histoire de la Littérature grecque chrétienne* (Paris 1930), III, 254.

<sup>4</sup> Cf. BUBY B. A. *op. cit.*, pp. 87-88.

<sup>5</sup> Certamente *Mt. 1, 18-25*; *2, 1-12* costituiva il formulario liturgico della festa in cui Basilio ha tenuto la Xg. Non abbiamo altre testimonianze più chiare di questa. Infatti le altre due omelie cappadoci sul Natale non ci consentono di intravedere con chiarezza

Su questo testo Basilio si appoggia per illustrare la situazione personale di Maria, il suo spotalizio con Giuseppe, la concezione verginale di Gesù ed il ruolo arcano che vi ha sostenuto lo Spirito Santo, la reazione dello sposo di fronte alla gravidanza di lei. Su Matteo si basano pure le obiezioni, da lui confutate, contro la verginità perpetua della Madonna.

Del Vangelo di Luca troviamo nell'omelia qualche versetto sparso e delle reminiscenze, senza alcuna traccia di pericopi. Ciò non vuol dire che queste ultime non esistessero come lettura biblica durante l'azione liturgica. Anzi proprio questi accenni degli omileti fanno ritenere che, nel caso specifico della Xg, Basilio abbia fatto una scelta, in un contesto scritturistico molto più ampio, imposta da ovvie ragioni pratiche.

Altre reminiscenze, allusioni più o meno chiare, immagini bibliche, prese in gran quantità sia dall'Antico che dal Nuovo Testamento, rientrano nel suaccennato metodo basiliano di spiegare la Scrittura ricorrendo alla medesima.

Quanto alle fonti patristiche, le più identificabili sono S. Ignazio ed Origene, il secondo in modo particolare. Il vescovo di Antiochia non viene nominato, ma è fuori dubbio che Basilio si riferisca alla sua lettera agli Efesini (19, 1) quando parla di un antico autore che aveva interpretato il matrimonio di Maria con Giuseppe, come un espediente voluto da Dio per nascondere al demonio la nascita verginale di Gesù<sup>1</sup>.

Basilio però spiega ed amplia il brevissimo testo del vescovo di Antiochia, interpretando l'argomento come se fosse costruito su un implicito accostamento di Is. 7, 14 a Gen. 3, 15. Questo testo di S. Ignazio è stato più volte sfruttato nella tradizione patristica<sup>2</sup>. E' difficile individuare con certezza

a quali pericopi evangeliche gli omileti si ispiravano. L'omelia del Nazianzeno sulla Teofania (*Χριστός γεννᾶται*) è molto teologica e poco esegetica: non spiega determinati versetti evangelici, ma piuttosto si appoggia a passi scritturistici per una esposizione che spazia un po' su tutto il mistero del Cristo. Abbiamo comunque visto precedentemente che non manca qualche rapida allusione all'Annunciazione, a Betlemme, al Giordano. L'omelia del Nisseno sul Natale (*Σαλπίζετε ἐν νεομηνίᾳ σάλπιγγι*) sembra riferirsi a tutto il Vangelo dell'Infanzia, da Zaccaria all'Annunciazione, da Elisabetta a Betlemme, dai pastori ai magi. U. Fossa costata in Basilio una rilevante eccedenza delle citazioni tolte da Matteo, rispetto a quelle degli altri Vangeli, e ne attribuisce il motivo all'indole catechetica e morale di Matteo, maggiormente rispondente agli scopi pastorali della predicazione basiliana. Cf. Fossa U., *Evangelium Sancti Matthaei in operibus Sancti Basilii Magni* (Romae 1964, Pont. Inst. S. Anselmi: tesi dattiloscritta), p. 44.

<sup>1</sup> PG 31, 1464 C.

<sup>2</sup> Il Vona ha scoperto la presenza dell'argomento cristologico di S. Ignazio in diversi autori, dei quali dà l'elenco, con i relativi riferimenti: Origene, che nomina espressamente

le ragioni di tale successo, perchè gli autori che lo riportano non adducono spiegazioni e lo stesso Basilio non motiva la sua scelta di questo antico Padre Apostolico. Sembra ovvio pensare all'autorità e al prestigio del grande vescovo e martire di Antiochia nella prima tradizione cristiana. Due secoli più tardi, Eusebio di Cesarea ancora scriveva: "Ignazio, tutt'oggi universalmente ricordato quale secondo successore di Pietro come vescovo di Antiochia"<sup>1</sup>. Aggiungiamo che questo argomento cristologico era noto un po' dappertutto all'epoca di Basilio. Ma si potrebbe anche supporre che abbia suscitato un notevole interesse fin dalla più antica tradizione patristica, per l'analogia evangelica che esso racchiude. In effetti il Vangelo asserisce più di una volta che Gesù si comportava in maniera tale da nascondere al demonio la sua identità divina. Origene sembra confermare un'ipotesi in tal senso<sup>2</sup>.

E veniamo alla fonte patristica alla quale Basilio attinge di preferenza ed in più ampia misura, vale a dire ad Origene. Anche questo frequente riferirsi al grande dottore alessandrino ha l'aria di un fenomeno scontato, per il fatto che Basilio si è formato, dal punto di vista teologico ed esegetico, alla lettura delle sue opere. Che egli lo conoscesse a fondo, lo dimostra il fatto che, insieme all'amico Gregorio Nazianzeno, era stato in grado di comporre una raccolta qualificata di scritti origeniani, la *Filocalia*. Negli scritti di Basilio non troviamo alcun accenno a questo suo lavoro; però ce ne informa Gregorio di Nazianzo in una lettera del 383<sup>3</sup>. Il vescovo di

S. Ignazio (*Hom. 6. in Lc. 4*, SC 87, 145, PG 13, 1815 C; *Fragm. in Lc. 1*, 26-27, SC 87, 473), lo Pseudo-Taumaturgo (*Hom. 3 in Annunt.*, PG 10, 1172 D - 1173 A), l'apocrifo dei *Miracoli di Gesù* (PO 12, 594), Eusebio di Cesarea (*Ad Steph.*, PG 22, 881 B-C), Gregorio Nazianzeno (*Orat. in S. Lumin. 13*, PG 36, 349 A), lo Pseudo-Epifanio (*Hom. in Assumpt. Chr.*, PG 43, 481 C), Giovanni Crisostomo (*Hom. in Ps. 49*, 2, PG 55, 242-243). VONA C., "Il testo cristologico di S. Ignazio di Antiochia", in *Euntes Docele*, 9 (1956) 64-92.

<sup>1</sup> *Hist. Eccl. 3*, 36, PG 20, 288 B.

<sup>2</sup> "E contrario disposuerat Salvator dispensationem suam et assumptionem corporis ignorare diabolum; unde et in generatione sua celavit eum et discipulis postea praecipiebat ne manifestum eum facerent. Et cum ab ipso diabolo tentaretur. nusquam confessus est Dei se esse Filium, sed tantum modo respondebat: non oportet ut adorem te, nec ut lapides istos panes faciam, nec ut me de alto praecipitem. Et cum ista diceret, tacuit semper se esse filium Dei. Quare et in alia scriptura, et reperies voluntatis Christi fuisse ut adventum Filii Dei diabolus ignoraret" (*Hom. 6 in Lc.*, 4-5, SC 87, 146, PG 13, 1815 A-B).

<sup>3</sup> E' una lettera scritta a Teodoro di Tiana, al quale il Nazianzeno faceva omaggio di un esemplare della *Filocalia*. E siccome in tutti i codici la *Filocalia* è preceduta da questa lettera, a modo di prefazione, è ovvio pensare che l'intera tradizione manoscritta dell'opera faccia capo a questo esemplare inviato a Teodoro di Tiana.

Cesarea nutriva nei confronti di Origene una profonda ammirazione e simpatia, che con ogni probabilità aveva ereditato dalla tradizione della propria famiglia, le cui origini cristiane sembra risalissero alla predicazione del fedele discepolo di Origene, Gregorio Taumaturgo, fondatore della Chiesa di Cappadocia. Infine si può individuare una spiegazione dell'influsso di Origene su Basilio, nella fecondità che il pensiero dell'Alessandrino ha rivelato per la spiritualità monastica. Questa circostanza deve aver spinto alla lettura e all'approfondimento degli scritti origeniani un Basilio che si sentiva sempre la vocazione del monaco, anche se per ragioni ecclesiali ha dovuto rinunciare a vivere in strutture monastiche.

Tutto questo però non deve essere inteso nel senso di una dipendenza incondizionata ed acritica di Basilio dal grande maestro. E' noto infatti come tutti i Padri Cappadoci praticassero un origenismo evoluto e rinnovato, piuttosto lontano dalle sue primitive radici alessandrine, di stampo prettamente platonico<sup>1</sup>.

Nella Xg Basilio si ispira ad Origene affrontando i problemi connessi con la verginità della Madonna e con il suo sposalizio con Giuseppe; nell'interpretazione di *Is. 7, 14*; e sembra che altri elementi, come il suddetto argomento di S. Ignazio e la storia della morte di Zaccaria, di cui si dirà più avanti, siano entrati nella Xg, filtrati attraverso gli scritti di Origene, dal quale Basilio li avrebbe attinti direttamente.

Più difficile è il tentativo di individuare altre fonti mariane patristiche dell'omelia, anche se è possibile dimostrare un generico influsso di alcuni Padri sul pensiero mariologico basiliano.

Certamente Atanasio ha esercitato un forte influsso sul vescovo di Cesarea, come del resto avvenne anche sugli altri Padri cappadoci. Essi infatti seguono il metodo atanasiano di ricavare le loro riflessioni mariologiche dalle indicazioni che i vangeli danno sulla nascita umana del Verbo Incarnato e non impostano mai *ex professo* il discorso sulla Vergine Madre forse a causa della natura non filosofica del mistero che la riguarda, della quasi totale inesistenza di eresie mariologiche in quel tempo e perchè i cappadoci non abbondano di opere esegetiche nelle quali il tema mariano avrebbe avuto più frequenti occasioni di inserimento.

<sup>1</sup> GRIBOMONT J., "L'origénisme de St. Basile", pp. 281-282; JEVTICH A., "Between the Nicaeans and the Easterners, the Catholic Confession of St. Basil", *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 24 (1980) 235-252.

Altri ipotizzati influssi patristici, come quelli di Cirillo di Gerusalemme, di Giovanni Crisostomo, di Ilario e di Ambrogio, permangono difficili da dimostrare<sup>1</sup>.

Per quanto concerne Epifanio di Salamina, rileveremo nella Xg qualche traccia di una probabile conoscenza dell'*Ancoratus* da parte di Basilio. C'è una lettera di quest'ultimo al vescovo di Costanza, dove sembra confermare di essere a conoscenza di scritti del suo corrispondente: "*Ha certamente consolato il mio animo quello che dalla tua diligenza è stato aggiunto alle altre speculazioni teologiche attente ed accurate*"<sup>2</sup>.

Le fonti apocriefe di contenuto mariano a cui ricorre Basilio nell'omelia, sembrano essere due, ma una sola è da lui esplicitamente dichiarata. Si tratta della storia della morte di Zaccaria, padre di S. Giovanni Battista, ucciso per aver ammesso Maria nel luogo del tempio riservato alle vergini<sup>3</sup>. Un'antica ed un po' differente versione di questa storia ci viene fornita dal *Protovangelo di Giacomo*, dove è detto che Zaccaria fu fatto assassinare da Erode perchè accusato di nascondere il figlio Giovanni e di non volerlo consegnare al momento della strage dei bambini ordinata dal re. Questi scambiava Giovanni per il messia<sup>4</sup>. Il suo successore come sommo sacerdote sarebbe stato proprio Simeone, al quale lo Spirito Santo aveva predetto che non sarebbe morto prima di vedere il Cristo nella carne.

La versione del *Protovangelo*, pur nella sua diversità, rimane sempre legata a quella tradizione che fa del padre del Battista un martire del mistero dell'Incarnazione. Mossay osserva che la leggenda risale a tradizioni pagano-cristiane molto diffuse nella Chiesa del IV secolo e che non erano senza relazione con la liturgia dell'Epifania e della festa dei Santi Innocenti<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Cf. SOELL G., "Die Mariologie der Kappadozier", ss. 169-177.

<sup>2</sup> *Τοῖς λοιποῖς καλῶς καὶ ἀκριβῶς θεολογηθεῖσι* (Epist. 258, 3, COURT III, 103, PG 32, 952 C). Questa lettera, scritta nel 376, è la sola testimonianza delle relazioni tra i due Padri. All'inizio Basilio accenna ad una lettera scrittagli precedentemente da Epifanio; ma questo testo non ci è stato tramandato. Tuttavia la Lettera 258 sembra testimoniare una certa indipendenza di Basilio nei confronti del vescovo di Costanza.

<sup>3</sup> PG 31, 1468 C - 1469 A.

<sup>4</sup> XXIII-XXIV, DE STRYCKER E., *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques* (Bruxelles 1961), pp. 176-188. S. Efrem accenna, a modo di chiosa, ad ambedue le tradizioni (*Explanatio Evangelii concordantis II, 6*, trad. latina dall'armeno di L. Leloir, CSCO 145 [Scriptores Armeniaci 2, Louvain 1964], p. 19).

<sup>5</sup> MOSSAY J., *Les fêtes de Noël et d'Epiphanie*, p. 13. Cf. anche SCORZA BARCELLONA F., "La celebrazione dei Santi Innocenti nell'omiletica greca", in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, 29 (1975) 105-135; 30 (1976) 73-101.

La nostra fonte è attestata anche da Origene nel suo commento su Matteo, là dove cerca di identificare il profeta Zaccaria di cui parla l'evangelista (23, 35). Egli ritiene impossibile che Gesù accenni a Zaccaria, figlio di Barachia, uno dei dodici profeti minori, perchè questi non poteva essere stato ucciso da quei giudei ai quali Gesù disse: "Che voi avete ucciso tra il tempio e l'altare". Origene pensa allora al padre di Giovanni Battista, ammettendo che una simile identificazione, pur non godendo dell'autorità della Scrittura, era comprovata da una certa tradizione (*τοιαύτη τις παράδοσις*), giunta fino a quel tempo, secondo la quale esisteva nel tempio un luogo riservato alle vergini, dove Maria, dopo la nascita di Gesù, andò ad adorare. Siccome gli ebrei volevano impedirglielo, Zaccaria intervenne spiegando loro come ella fosse ancora vergine e degna quindi di quel luogo. Gli ebrei allora lo uccisero, ritenendo che avesse agito contro la legge<sup>1</sup>.

Anche il Nisseno accettava questa tradizione e, quasi a dare maggior forza all'identificazione dello Zaccaria di cui parla Matteo con il padre del Battista, sottolineava il fatto che questi era non solo sacerdote (*Lc. 1, 5*) ma anche profeta (*Lc. 1, 67*). Perciò Gesù parlò del profeta Zaccaria<sup>2</sup>.

La storia della morte di Zaccaria è un altro degli elementi che hanno fatto sorgere dubbi sull'autenticità dell'omelia di Basilio. Söll ha cercato di ridimensionare la difficoltà e ha dato ampie informazioni circa altre due tradizioni sbocciate intorno alla morte del padre del Battista<sup>3</sup>.

Altra fonte apocrifa sarebbe sottintesa al testo dell'omelia là dove Basilio fa pronunciare all'angelo parole di assicurazione per Giuseppe, il quale teme di dover nascondere un peccato commesso dalla propria sposa contro la verginità. Questa fonte sembra proprio un altro testo del Protovangelo di Giacomo<sup>4</sup>. E' un passo che, come si vedrà più avanti a proposito della verginità di Maria, consente una più chiara comprensione del testo di Basilio, di per sé piuttosto oscuro. Anzi si direbbe che le parole dell'angelo, riportate dalla Xg, siano una diretta risposta ai pensieri e ai dubbi di Giuseppe, quali li descrive il Protovangelo.

<sup>1</sup> In *Matth. Comment.*, series 25, GCS 38, 42-43, PG 13, 1631 A-B.

<sup>2</sup> *Orat. in Natalem Christi*, PG 46, 1136 C - 1137 B.

<sup>3</sup> SOELL G., "Die Mariologie der Kappadozier", ss. 180 ff. Sul tema della morte di Zaccaria vedi i due classici studi di BERENDTS A., *Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden* (Leipzig 1895); e *Die handschriftliche Ueberlieferung der Zacharias- und Johannes Apokryphen*, TU, neue Folge 11 (Leipzig 1904).

<sup>4</sup> XIV, 1: STRYCKER E. DE, *op. cit.*, p. 126.

## VIII.

### VALORE SIMBOLICO DELLA FIGURA DI MARIA

Una delle tendenze che più nettamente emergono dalla predicazione cappadoce sulla Madonna, è quella di vedere nella sua persona quasi una categoria gnoseologica, in funzione della comprensione del mistero del Verbo Incarnato. Oltre che nella Xg di Basilio, la tendenza si rivela nell'omelia sul Natale del Niseno e nella ricordata pseudocrisostomica sull'Annunciazione.

Nella nostra omelia, il primo riferimento fatto da Basilio alla Vergine, riveste un ben preciso significato: esso vuole subito introdurre il concetto della stretta connessione esistente tra la di lei funzione e la realtà dell'Incarnazione salvifica del Signore. L'omileta si pone la domanda: "*Qual'è l'officina di questa economia*"? E risponde: "*Il corpo di una santa vergine*"<sup>1</sup>.

Il passo è collocato al termine della parte introduttiva dell'omelia, dove, come è già stato fatto notare, il discorso si sviluppa sul terreno dogmatico, ricalcando lo schema del Simbolo antico, nel quale la fede nel Signore Gesù veniva professata intorno a due dichiarazioni fondamentali: Il Figlio è generato dal Padre prima dei secoli; il medesimo è nato sulla terra come vero uomo.

L'accenno alla Madonna, fatto in questo punto preciso, non aggiunge nulla di essenziale alla comprensione dell'esposto dogmatico antecedente e non si rivela necessaria ad una trattazione dottrinale della verità dell'In-

<sup>1</sup> PG 31. 1464 A. L'edizione erasmiana tralascia l'aggettivo *άγλα* (p. 416); ma siamo più propensi ad accettare la lettura *παρθένον άγλας*, per analogia ad altri passi in cui Basilio usa insieme i due termini. Si veda: *Hom. in Ps. 45, 6* (PG 29, 425 C); *Epist. 261, 2* (Court III, 117, PG 32, 969 C). Va inoltre tenuto presente che i concetti di santità e di verginità sono considerati da Basilio come sinonimi. Lo si apprende dalla Xg stessa, dove è detto che la verginità è una condizione particolarmente adatta alla santificazione: *παρθενία . . . επιτηδεία προς άγιασμόν* (1464 B). E' quindi più verosimile che il nome della Vergine gli richiamasse quasi inconsciamente l'aggettivo *άγλα*.



carnazione del Verbo. Si pensi solo alla celebre omelia sul Natale del Crisostomo, nella quale la Madonna è completamente ignorata<sup>1</sup>.

Questo modo di procedere nell'esposizione della dottrina del Verbo Incarnato, sottintendendo del tutto o quasi la funzione generativa di Maria, sembra ispirarsi proprio agli antichi Simboli di fede, i quali tacciono il nome della Vergine, e nelle loro più tardive elaborazioni, non vanno oltre al "nato da Maria Vergine". Troviamo degli esempi significativi di questa situazione in alcune formule simboliche orientali, proprio del IV secolo, già sufficientemente arricchite di articoli, nelle quali tuttavia il ruolo materno della Madonna è del tutto taciuto<sup>2</sup>. Lo stesso Basilio cita più di una volta una professione di fede nicena, che egli attestava essere in uso nella Chiesa di Cesarea e nella quale l'articolo sul mistero dell'Incarnazione prescinde da ogni riferimento esplicito alla Vergine<sup>3</sup>. Però in un'altra formula più sviluppata, che veniva usata a Cesarea durante il rito del Battesimo e che Basilio cita nel suo Prologo sulla Fede, le parole *διὰ τῆς ἐκ παρθένου γεννήσεως* compaiono come una specie di integrazione al testo cristologico di *Filipp. 2, 6-8*<sup>4</sup>. Si tratta di una parafrasi per così dire mariologica del celebre inno

<sup>1</sup> E' l'omelia "Α πάλαι πατριάρχαι, già menzionata a proposito della datazione della festa del Natale. Potremmo aggiungere anche quella del Nazianzeno, *Χριστός γεννᾶται*. Gregorio, a dire il vero, nomina la Vergine tre volte; ma non va oltre a questo: lascia subito cadere l'allusione per abbandonarsi a considerazioni di natura strettamente cristologica (PG 36, 313 A) o di ordine morale ed ascetico (313 A e 325 B-C).

<sup>2</sup> Eusebio di Cesarea ricorda una formula nella quale dice di essere stato egli stesso battezzato e che non fa alcuna menzione alla Madonna. Il testo di questa formula è stato tramandato da Atanasio nel *De decretis Nicaenae Synodi 33, 4* (OPITZ H. G., *Athanasius Werke herausgegeben im Auftrag der Kirchenväter-Kommission der Preussischen Akademie der Wissenschaften, II, Apologien* [Berlin-Leipzig 1935], s. 29), da Teodoreto di Ciro (*Hist. Eccl. I, 12, 4*, GCS 19, s. 49), da Socrate (*Hist. Eccl. I, 8, 38*, PG 67, 69), da Gelasio di Cizico (*Hist. Synodi Nic. II, 36, 4*, GCS 28, s. 124). Cf. HAHN A.-HAHN G. L., *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche* (Breslau 1897), Par. 123. Una formula analoga è riportata da Cirillo di Gerusalemme (*Catech. VI, PG 33, 535*). Cf. HAHN, *op. cit.*, Par. 124; LIETZMANN H., *Symbolen der alten Kirche* (Bonn 1914), s. 19.

<sup>3</sup> *Epist. 125, 2*, COURT II, 32, PG 32, 548 B-D. Nell' *Epist. 240, 2*, alla Chiesa di Antiochia, Basilio cita di nuovo questa formula per ribadire il suo attaccamento ad essa (COURT II, 61-62, PG 32, 588 C-D). Il silenzio sul nome della Madre di Gesù nelle più antiche formule del Credo, si spiega con la tendenza della Chiesa di allora a professare la fede in termini immediatamente cristologici, mettendo l'accento sul fatto della nascita umana e verginale di Gesù più che sulla persona storica di sua Madre. Cf. ALDAMA J. A. DE, *Marta en la Patristica de los siglos I y II* (Madrid 1970), p. 17.

<sup>4</sup> *Prol. de Fide 4*, PG 31, 685 A.

paolino, che, negli scritti del vescovo di Cesarea, ha un solo riscontro nella versione bizantina dell'anafora<sup>1</sup>.

Nella Xg non manca qualche allusione al suddetto passo della lettera ai Filippesi<sup>2</sup>, ma senza alcuna applicazione mariologica, nonostante il lungo sviluppo sul ruolo di Maria nell'Incarnazione che l'autore aveva poco prima introdotto nell'omelia.

Se dunque la parte introduttiva della Xg conferma la convinzione degli autori antichi che non ritenevano indispensabile far entrare la Madonna in un discorso dogmatico sull'Incarnazione del Figlio di Dio, il lungo discorso mariano che segue attesta altresì la loro convinzione sulla realtà del contrario: che non era possibile cioè iniziare un discorso sulla Vergine Madre senza collegarlo strettamente ed in modo esplicito con il mistero del Verbo Incarnato. Questo mistero era considerato dai Padri il normale contesto in cui si poteva introdurre la riflessione sulla persona e sulla missione della Vergine, giacché se negli altri misteri cristologici il significato della presenza di Maria poteva essere equiparato a quello di altri personaggi evangelici, nell'Incarnazione invece ella dovette svolgere un ruolo singolare ed inconfondibile, che le ha creato un'unicità di rapporto con il proprio Figlio.

E' dunque in relazione alla verità dell'Incarnazione del Verbo che Basilio nella Xg tenta una prima definizione della personalità della Madonna quando afferma che il suo corpo è diventato l'*ἐργαστήριον* dell'Incarnazione medesima. Ai suoi uditori appariva ovvio che la funzione della Vergine venisse determinata dalla natura stessa del grande evento che l'omelia aveva precedentemente illustrato; e si sentivano sicuramente preparati a comprendere questa definizione mariologica che d'altronde non riguarda neppure la Vergine come persona, vale a dire come soggetto di un modo proprio di vivere, di pensare, di volere e di agire; che non coglie la sua risposta cosciente e responsabile alla chiamata del Signore; ma che si limita a presentarla come puro strumento del mistero. A questa specie di spersonalizzazione della figura di Maria contribuisce il modo di esprimersi dell'omileta che pone l'accento non precisamente sulla sua persona, ma sul suo corpo, la cui funzione è ulteriormente messa in ombra dalla frase seguente del testo, che pone un'enfasi particolare nel sottolineare l'intervento della potenza di Dio e dello Spirito Santo, considerati le cause vere e proprie (*ἀρχαί*) della generazione terrena del Cristo. Di lei, Vergine santa, non si fa neppure il

<sup>1</sup> HAENGGI A. - PAHL I., *op. cit.*, p. 234

<sup>2</sup> PG 31, 1472 C.

nome<sup>1</sup>, perchè, in relazione con l'esposizione dogmatica che l'omileta sta per concludere, ciò che interessa della Vergine è la funzione fisiologica da lei svolta nel forgiare l'umanità del Verbo Incarnato. Il suo corpo è solo una specie di officina, una natura umana individuale in cui si attuò l'intervento miracoloso di Dio che ha compiuto da solo il mistero.

Il vocabolo *ἐργαστήριον*, riferito al ventre di una donna, è stato usato da Clemente Alessandrino<sup>2</sup>, da Eusebio di Cesarea<sup>3</sup>, e da Gregorio Nazianzeno<sup>4</sup>. Nell'*Ancoratus*, Epifanio lo attribuisce due volte alla Madonna. Nel cap. 40, citando *Filip. 2, 7*, aggiunge che nello svuotamento dell'Incarnazione, la sapienza di Dio non ha subito diminuzione alcuna; anzi ha mostrato tutta la sua pienezza all'umanità nell'officina di Maria (*ἐργαστήριον Μαρίας*)<sup>5</sup>. Anche il vescovo di Costanza dunque parafrasa il passo della lettera ai Filippesi introducendo un riferimento alla Madonna, come fa Basilio nel *Prologus de Fide* e nell'anafora. Siccome il caso è molto raro negli scritti dei Padri della Chiesa<sup>6</sup>, esso potrebbe deporre in favore dell'ipotesi che Basilio conoscesse l'*Ancoratus*. Al cap. 75, Epifanio ritorna sull'espressione, scrivendo che il Signore si plasmò un corpo nella verginale fucina (*ἐν ἐργαστηρίῳ παρθενικῷ*)<sup>7</sup> e unendo alla metafora dell'officina, il concetto di verginità, che è pure presente nel passo della Xg.

Ritornando a questo testo, notiamo che il ricorso al termine *ἐργαστήριον* appare chiaramente suggerito dalle metafore del ferro e del fuoco, usate poco prima nel testo e che si applicano perfettamente al grembo di Maria. Come infatti il fuoco comunica al ferro la sua incandescenza senza assumerne le impurità e i difetti, così nel seno della Vergine la divinità si è comunicata alla natura umana senza rimanere contaminata dalle macchie e dalle imperfezioni di questa. Un'operazione nella quale veniva coinvolta la stessa santità infinita di Dio, esigeva il seno di una vergine santa, come strumento meno imperfetto e maggiormente idoneo. Il vescovo di Cesarea si lascia guidare da una certa sensibilità soprannaturale che gli permette di cogliere

<sup>1</sup> Questo accenno anonimo a Maria, fa pensare a *Galati 4, 4* dove neppure l'Apostolo nomina la donna dalla quale è nato il Signore.

<sup>2</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata 3, 12*, GCS 2, 234, 13, PG 8, 1184 C.

<sup>3</sup> EUSEBIO, *De vita Constantini 11, 15*, GCS 1, 229, PG 20, 1384 C.

<sup>4</sup> GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio 28, 22*, PG 36, 56 A.

<sup>5</sup> EPIFANIO, *Ancoratus 40*, GCS 25, 50, 9, PG 43, 88 D.

<sup>6</sup> Possiamo citare l'esempio del Nisseno (*Contra Eunom. II*, PG 45, 473 D) e di una Professione di Fede della Chiesa di Ancira, risalente all'anno 372 (HAHN A., *Bibliothek der Symbolen und Glaubensregeln* [Hildesheim 1962], s. 264).

<sup>7</sup> *Ancoratus 75*, GCS 25, 94-95, PG 43, 157 B.

il filo della logica con la quale la sapienza e la potenza di Dio opera il disegno dell'Incarnazione. Con l'esempio del ferro e del fuoco egli intende illustrare il fatto che la divinità non può in alcun modo rimanere intaccata dalle debolezze e dalla miseria umana, indipendentemente dalle condizioni individuali in cui si trovava il grembo che avrebbe dovuto generare il Cristo, fosse esso puro e santo o meno. D'altra parte però il piano salvifico che il Verbo Incarnato veniva a realizzare, esigeva che il corpo della vergine fosse santo.

Possiamo inoltre osservare che, con il ricorso alla metafora dell'*ἐργαστήριο*, l'omileta sembra pure intenzionato a precisare i limiti della collaborazione della Vergine santa all'economia dell'Incarnazione salvifica. Chiamandola officina, il nostro dottore intende riconoscerle un ruolo passivo, in contrasto evidente con il ruolo attivo svolto dalla potenza di Dio e dallo Spirito Santo. Infatti subito dopo la menzione del corpo di Maria come causa strumentale, Basilio specifica che la causa prima (*ἀρχαί*) sono precisamente lo Spirito Santo e la potenza adombrante dell'Altissimo<sup>1</sup>. La Madonna dunque ha soltanto accolto nel suo grembo santo l'operazione misteriosa del Signore, la quale appare assolutamente preminente e si direbbe quasi esclusiva. Ciò chiarisce ancora meglio la ragione per cui il discorso dogmatico sull'Incarnazione potesse prescindere dalla menzione del ruolo ricoperto dalla Madonna.

In sostanza Basilio affronta il problema con una mentalità che non si discosta da quella degli uomini del suo tempo. Allora il comportamento della donna nella concezione dei figli era considerato puramente passivo e recettivo, in contrasto con quello dell'uomo, al quale soltanto si attribuiva la vera e propria responsabilità del concepimento di un bambino. Tutta l'attività del seno femminile e l'impegno positivo della madre per il proprio bambino si manifesterebbe solo più tardi, durante il successivo periodo della gestazione e al momento del parto. Pensiamo che sia proprio l'uso del termine *ἀρχαί* ad orientarci verso una simile interpretazione del pensiero di Basilio, perchè è lo stesso termine con cui, all'inizio dell'omelia, spiegava la generazione eterna del Verbo dal Padre, considerato l'*ἀρχή* e l'*αἴτιον* o *αἴτιον* del Figlio<sup>2</sup>. L'identità della terminologia conferma la convinzione di Basilio che alla base sia della generazione eterna del Verbo che della sua nascita temporale nel seno di Maria, sta l'intervento esclusivo di Dio e che

<sup>1</sup> PG 31, 1464 A. L'affermazione del dottore cappadocico è in linea con il pensiero originiano. L'Alessandrino ha un passo nel quale si dice che lo Spirito Santo e la potenza dell'Altissimo sono il "*principium seminis et conceptus*" della Incarnazione (*Hom. 14 in Lc, 8, SC 87, 226, PG 13, 1837 A*).

<sup>2</sup> PG 31, 1460 A. Vedi sopra a pag. 83.

il contributo di Maria è puramente passivo, pari a quello di qualsiasi altra donna allorchè concepisce un figlio. Nel caso della concezione verginale di Gesù, l'intervento attivo dell'uomo è sostituito dall'azione miracolosa del Signore.

Da questo modo di presentare il mistero dell'Incarnazione, risulta un'immagine piuttosto spersonalizzata della Vergine, nella quale la sua individualità propria è messa alquanto in ombra dal contenuto semantico della sua funzione. Quest'ultima assurge quasi a simbolo della disponibilità della natura umana all'unione con la natura divina nella persona del Verbo Incarnato.

Non sfugge una certa analogia tra il breve testo della Xg che stiamo esaminando e la descrizione del piano della salvezza che Basilio fa nella lettera 261. Qui pure egli usa il termine "economia" (*σωτήριος οἰκονομία*) nel quale egli include tutti gli interventi che, nella storia della salvezza, Dio ha operato in favore dell'umanità, fino all'Incarnazione. Questi interventi sono caratterizzati da una precisa volontà divina di servirsi degli uomini; ed in tal senso va interpretata la missione ricevuta dagli antichi patriarchi, da Mosè, dai profeti, dai giudici, dai re e da tutti gli uomini giusti del Vecchio Testamento. La collaborazione strumentale dell'uomo all'economia salvifica raggiunge il suo culmine nel mistero del Verbo Incarnato. Basilio cita semplicemente *Gal. 4, 4* senza dare un volto ed un nome alla donna del testo paolino. Anche in questo passo dunque, la persona della Vergine scompare nell'anonimato di una donna che viene menzionata al termine di una lista altrettanto anonima di strumenti umani da Dio usati per l'attuazione progressiva dal suo disegno di salvezza<sup>1</sup>.

Un po' più avanti nella lettera, la funzione strumentale della Madonna è dichiarata in maniera ancora più esplicita: "*Che bisogno ci sarebbe stato della santa Vergine (ἁγίας παρθένου) se la carne portatrice di Dio (θεοφόρος σάρξ) non fosse dovuta essere presa dalla pasta (ἐκ τοῦ ψυράματος) di Adamo*"?<sup>2</sup>.

Sono parole che indicano in modo chiaro come la funzione di Maria sia direttamente subordinata alla realizzazione di un piano ben definito, secondo cui la natura umana del Redentore doveva discendere dalla carne del primo uomo e trovarsi così radicalmente inserita in quell'umanità che egli veniva a

<sup>1</sup> *Epist. 261, 1*, COURT III, 116, PG 32, 969 A.

<sup>2</sup> *Epist. 261, 2*, COURT III, 116-117, PG 32, 969 B-C. L'espressione *θεοφόρος σάρξ* è usata due volte in questo passo. Il Courtonne corregge l'edizione maurina con *Χριστοφόρος*, variante che si legge in qualche manoscritto. La scelta tra le due voci non comporta una diversa interpretazione di questo testo specifico.

salvare. Si trattava di una condizione indispensabile affinché il Redentore potesse pagare con la sua morte il prezzo del nostro riscatto, distruggere sulla terra il regno della morte e restituire gli uomini ad una nuova vita.

In questo piano divino, il ruolo svolto da Maria contribuisce senza dubbio a rendere maggiormente intelligibile la via scelta dal Dio salvatore; ma la di lei persona tende a scomparire dietro la sua funzione. Vista in questa prospettiva, la donna chiamata a dare una carne umana al Redentore non occorre che abbia un nome; è sufficiente che sia un valido e docile strumento nelle mani di Dio.

Possiamo aggiungere che neppure l'aggettivo *ἀγία*, attribuito a Maria sia dal testo della Xg sia dalla lettera 261, vuole indicare in lei qualcosa di strettamente personale. Il termine infatti non esprime qualità di ordine morale, ma soltanto la condizione ontologica di uno strumento assunto per un'operazione divina. Nei due testi, la santità della Madre del Signore è praticamente sinonimo di verginità. Con ciò non si vuole escludere che Basilio potesse avere delle convinzioni personali sulle qualità e sulle virtù morali della Madonna; ci limitiamo a notare che nel presente contesto egli non ritiene necessario ricorrere a considerazioni di tal genere; e se l'Incarnazione del Figlio di Dio esige uno strumento umano particolarmente qualificato sul piano morale, è proprio del mistero stesso operare nello strumento una trasformazione in tal senso. Perciò il vescovo di Cesarea non si preoccupa di presupporre una santità iniziale nella Vergine<sup>1</sup>, ma sembra piuttosto orientato a ritenere sufficiente, per una debita intelligenza del mistero del Verbo Incarnato, la certezza che la Vergine sia divenuta ontologicamente santa grazie al mistero divino a cui fu chiamata a collaborare.

All'operazione divina compiutasi nel seno di Maria e destinata ad avere incalcolabili conseguenze in ordine alla salvezza dell'umanità, Basilio attribuisce la denominazione di "economia", concetto ben noto alla tradizione neotestamentaria e patristica anteriore. Egli parla letteralmente di *ἐργα-*

<sup>1</sup> Diversamente si orienta il Nazianzeno, il quale ritiene necessario supporre una prepurificazione della Vergine da parte dello Spirito Santo al momento dell'Annunciazione (*Oratio* 38, 13, PG 36, 325 B; *Oratio* 45, 9, 633 D; *Poem. Dogm.* 9, 68, PG 37, 461 A). La teoria della procatarsi della Vergine Maria riaffiorerà anche in altri autori successivi. La incontriamo in un'omelia attribuita a Teodoto d'Ancira (PG 77, 1397 B - 1400 A), in Antipatro di Bostra (PG 85, 1780 D - 1781 A) ed in altri autori più tardivi. Cf., a questo proposito, GORDILLO M., *Mariologia Orientalis*, OrChAn 141 (Roma 1954) 108 ss.; TONIOLO E., "Maria e lo Spirito Santo nella riflessione patristica", in *La Madonna*, a.XX, n° 5-6 (Sett.-Dic. 1972) 39; soprattutto CANDALL M., S.J., "La Virgen Santísima prepurificada en su Anunciación", in OrChPe 31 (1965) 241-276.

στήριον τῆς οἰκονομίας ταύτης<sup>1</sup>. L'accoppiamento dei due termini ἐργαστήριον e οἰκονομία ritorna negli scritti di altri Padri della Chiesa e proprio nel discorso mariano<sup>2</sup>, cosa che rende ancora più significativa la coincidenza. Si può considerare il vescovo di Cesarea, se non proprio il precursore, almeno un autorevole testimone della tendenza ad unire direttamente il ruolo della Vergine alla concezione dell'economia salvifica dell'Incarnazione. Che ci si trovi di fronte ad una certa tendenza verso l'associazione dei due concetti, lo dimostra il fatto che, anche in casi dove il termine ἐργαστήριον non è accompagnato da quello di οἰκονομία, esso rimane sempre legato all'idea di Incarnazione salvifica<sup>3</sup>, e definisce il contributo offerto dalla Madonna all'opera redentrice del Figlio di Dio. Nel suo seno si forma quella carne umana che, assunta dal Verbo, diventa causa materiale e strumento di salvezza.

Quindi in un contesto come quello che troviamo nella parte introduttiva della Xg, il carattere soteriologico della collaborazione di Maria al mistero del Redentore, si manifesta già al momento dell'Incarnazione, ancorchè si tratti di una collaborazione piuttosto recettiva e passiva.

Le precedenti considerazioni intendono chiarire la posizione che Basilio attribuisce alla Madonna nel contesto di una professione di fede cristologica. Se da una parte essa trova il suo posto connaturale nel mistero dell'Incarnazione di Cristo, fuori del quale la sua figura risulterebbe sfuocata ed incomprendibile, dall'altra però la sua presenza ha in esso un significato ed una funzione ben determinati. Infatti svolgendo una funzione generativa nel suo corpo di donna, elle assicura concretezza e certezza alla verità del Dio fatto uomo. L'Incarnazione non è pura apparenza o un fenomeno parziale, ma una realtà nel senso più autentico e completo della parola.

<sup>1</sup> PG 31, 1464 A.

<sup>2</sup> La pseudocrisostomica Τῇ προτέρᾳ κυριακῇ usa l'espressione: τῆς θεῆς οἰκονομίας ἐργαστήριον (PG 62, 776, 24). Antipatro di Bostra parla di "opportunum ergasterion ad dispensationis ministerium" in un'omelia sull'Assunzione della Vergine di cui non abbiamo il testo greco ma che l'antico codice Vatic. lat. 3836 (s. VIII-IX) ci conserva in versione latina (GREGOIRE R., "L'homélie d'Antipater de Bostra pour l'Assomption de la Mère de Dieu", in *Parole de l'Orient*, 1 [1970] 104).

<sup>3</sup> Cf. Epifanio: εἰς ἀνθρωπότητα, τουτέστιν εἰς ἐργαστήριον Μαγίας (Ancoratus 40, GCS 25, 50, PG 43, 88 D); Antipatro di Bostra: "ergasterion omnium medicinae" (GREGOIRE, *op. cit.*, p. 117). Anche Proclo, nel Sermone IV sul Natale, userà, sempre nello stesso senso, la metafora dell'officina, legata a quella delle armi: "Nell'officina verginale (ἐν τῷ παρθενικῷ ἐργαστηρίῳ) il Signore forgiò le armi del corpo per distruggere il demonio" (PG 65, 712 B).

Da ciò deriva che la scelta che Dio ha fatto del suo corpo per incarnarsi, vale a dire di un corpo umano il quale non poteva non trasmettergli una natura umana vera e completa, ha una conseguenza di rilevante portata soteriologica: che l'umanità è salva nella sua totalità, in ossequio all'assioma che anche Basilio fa suo e secondo il quale viene salvato ciò che è stato assunto.

Per concludere questi rilievi sul significato della presenza anonima della Vergine in un testo strettamente dogmatico sull'Incarnazione, come è il caso della introduzione della Xg, notiamo che il silenzio sulla sua persona deriva in ultima analisi dal fatto che il discorso dogmatico non postulava uno speciale interesse per il Cristo storico, soprattutto se si ispirava ad una visione paolina del mistero dell'Incarnazione<sup>1</sup>. Per sottolineare la realtà di questo, bastava sottintendere o accennare alla presenza e alla funzione della madre del Verbo Incarnato, senza bisogno di indagare sulla sua identità e sulla sua persona<sup>2</sup>. Tuttavia, in tale contesto, anche il semplice accenno a Maria diventa fondamentale perchè, legando la Vergine al Cristo, apre uno spiraglio di luce per l'esatta comprensione della maternità divina di Maria e della sua partecipazione alla missione salvifica del Figlio.

<sup>1</sup> Oltre al citato testo di *Gal. 4, 4*, cf. *2 Cor. 5, 16*.

<sup>2</sup> Questo atteggiamento diverrà tipico nella pietà dei cristiani orientali, che vedono nella Theotokos una testimone dell'autenticità dell'Incarnazione, la cui presenza prova irrefutabilmente che il Verbo si è fatto carne e che ha unito alla sua divinità la natura umana in tutta la sua pienezza ontologica. Cf. KNIAZEFF A., "La place de Marie dans la piété orthodoxe", in *Études Mariales*, 19 (1962) 130.



## IX.

### DONNA SPOSATA

Lo sposalizio della Madonna con S. Giuseppe è il primo problema mariologico specifico, in ordine di esposizione, di cui si occupa Basilio nell'omelia e si presenta come strettamente legato al problema della verginità. L'autore aveva la consapevolezza che si trattasse di una questione capace di suscitare interesse e curiosità nei lettori del Vangelo, il quale riporta bensì il fatto ma senza fornire spiegazioni e giustificazioni di alcun genere. Fin dai primi secoli di cristianesimo i fedeli si sentivano stimolati ad indagare i motivi misteriosi per cui il Signore aveva disposto di affidare una ragazza vergine, destinata a rimanere tale anche dopo aver messo al mondo un figlio, alla custodia di uno sposo, affinché proprio questi garantisse e proteggesse la sua perpetua verginità. Una simile volontà divina non appare così ovvia né in linea con i criteri della logica umana.

Il vescovo di Cesarea tenta di comprendere e di spiegare ai suoi uditori come sia stata proprio questa situazione di vergine sposata a rendere Maria idonea al servizio dell'Incarnazione; non solo, ma ribadisce che queste due condizioni erano assolutamente richieste nella futura Madre del Salvatore e dovevano essere considerate inscindibili, come appare nel testo che riporta-

mo:

*Ma ascolta piuttosto le parole stesse del Vangelo: "Infatti—dice—sua madre Maria, essendo promessa sposa di Giuseppe, prima che andassero a vivere insieme, si trovò incinta per opera dello Spirito Santo" (Mt. 1, 18). Una vergine, ma data in isposa ad un uomo, fu giudicata idonea al ministero di questa Incarnazione (πρὸς τὴν τῆς οἰκονομίας διακονίαν)<sup>1</sup>, affinché fosse onorata la verginità e non fosse disprezzato il matrimonio. La verginità*

<sup>1</sup> In contrasto con questa lezione, entrata nelle edizioni a partire dall'*editio princeps*, alcuni codici trasmettono un testo in cui i termini risultano invertiti: *πρὸς τὴν οἰκονομίαν τῆς διακονίας* (Vatic. gr. 413, f. 151; Paris gr. 1171, f. 65; Taurin. gr. 80, f. 43). Nelle due lezioni si può intuire una diversa sfumatura di significato. Secondo il testo delle edizioni, la verginità ed il matrimonio di Maria sarebbero più una questione di convenienza intrinseca al mistero del Verbo Incarnato; nella seconda lezione, apparirebbero maggiormente come delle condizioni poste da una positiva disposizione divina.

infatti fu scelta come atto alla santificazione; ma con lo spotalizio furono inclusi anche gli inizi del matrimonio. Inoltre Maria ebbe uno sposo custode, cosicchè egli fosse un testimone domestico della sua purezza e non fosse concessa ai calunniatori l'occasione di accusarla, quasi avesse violato la verginità.

Ho anche un'altra ragione da aggiungere, per nulla inferiore a quelle già enunciate. Quando fu maturo il tempo per l'Incarnazione del Signore, tempo prestabilito fin dall'antichità e predestinato prima<sup>1</sup> della fondazione del mondo, allorchè fu necessario che lo Spirito Santo e la potenza dell'Altissimo plasmasse quella carne gestatrice di Dio (θεοφόρον σάρκα)<sup>2</sup>, siccome l'umanità di quell'epoca non possedeva nulla che uguagliasse in valore la purità di Maria, onde poter accogliere l'operazione dello Spirito Santo, dal momento che era tutta accaparrata dagli sponsali, fu scelta la beata Vergine, perchè la sua verginità non era stata in nulla contaminata dal matrimonio.

Un antico autore presentò anche un'altra ragione. Fu escogitato il matrimonio con Giuseppe affinchè la verginità di Maria rimanesse nascosta al principe di questo mondo. Infatti furono adottate per la Vergine<sup>3</sup> le forme esterne delle nozze<sup>4</sup>, quasi per distrarre il maligno, che da tempo insidiava le vergini, cioè da quando aveva udito il profeta annunciare: "Ecco la vergine avrà nel seno e partorirà un figlio" (Is. 7, 14). Con il matrimonio fu dunque ingannato l'insidiatore della verginità. Egli sapeva infatti che la venuta del Signore nella carne avrebbe apportato la distruzione del suo dominio<sup>5</sup>.

Due situazioni come la verginità ed il matrimonio, in così stridente contrasto nell'esperienza umana, sono riguardate da Basilio quasi naturalmente armonizzate nella persona della Madre del Signore, fino a considerarle come due presupposti inseparabili per l'attuazione del disegno salvifico di Dio. E i motivi che egli scorge alla base della scelta di una vergine sposata, sono di natura diversa.

<sup>1</sup> Qualche manoscritto ha: "Dalla (ἀπό) fondazione del mondo" (Taurin. gr. 80, f. 43; Vatic. gr. 413, f. 151v; Paris. gr. 1171, f. 65v).

<sup>2</sup> Il Paris. gr. 1171 trascrive: *χριστοφόρον σάρκα* (f. 65v), variante che si legge in alcuni manoscritti dell'*Epist.* 261, 2 (COURT III, 117, PG 32, 969 C), mentre la maggior parte dei codici hanno *θεοφόρον*. Quest'ultima voce, preferita dagli editori, è usata da Basilio in qualche altro testo (*De Spir. San.* 12, PG 32, 85 C; *Hom. in Ps.* 59, 4, PG 29, 468 A). Cirillo Alessandrino, nell'*Apologia XII Capitulum contra Theodoretum*, fa riferimento a questi due testi come esempi in cui Basilio usa il termine. Cf. SCHWARTZ E., *Acta Conciliorum Œcumenicorum*, t. I, v. I, pars VI (Berolini et Lipsiae 1928), p. 126, 13-18.

<sup>3</sup> Nel Vatic. 413 (f. 151v) e nel Paris. 1171 (f. 65v), invece del concreto *παρθένον*, viene adoperato l'astratto *παρθενία*, forse per analogia all'astratto *μνηστεις* che nel testo viene immediatamente prima.

<sup>4</sup> AUBINEAU traduce: "Joseph épouse Marie et affiche les apparences du mariage" ("Une homélie de Théodote d'Ancyre", p. 240).

<sup>5</sup> PG 31, 1464 A-C.

Il primo motivo assume l'aspetto di un'affermazione di valori morali. La Madre del Verbo Incarnato doveva essere vergine e sposata, perchè, se da una parte bisognava rendere una testimonianza positiva alla verginità, dall'altra occorreva anche fare in modo che il matrimonio non venisse disprezzato: *ὁ γάμος μὴ φαυλισθῇ*. Questa frase sorprende un poco nel nostro dottore, se si tengono presenti le sue convinzioni, decisamente orientate verso una stima quasi incondizionata per la verginità, mentre al matrimonio concedeva una molto minore considerazione dal punto di vista dell'ascesi cristiana. In questo passo egli afferma che, sebbene la verginità sia la ragione principale della scelta di Maria da parte di Dio, nel mistero dell'Incarnazione furono inclusi anche gli inizi del matrimonio (*αἱ ἀρχαὶ τοῦ γάμου*)<sup>1</sup>. In un passo dell'Esamerone<sup>2</sup>, spiegando la voce *ἀρχή*, le attribuisce, tra gli altri significati, quello di "inizio", che ovviamente sembra meglio convenire al presente testo, il quale in tal caso indicherebbe che il matrimonio di Maria ha avuto solo un inizio negli sponsali, ma poi non ha seguito il suo corso normale, avendo Maria conservato la perpetua verginità. Però il contesto nel quale l'espressione compare, sembra conferirle un senso che va oltre quello letterale. Infatti la terminologia astratta qui usata, tende a trascendere il caso particolare della Vergine e ad indicare il matrimonio come tale, a cui il caso della Vergine Santa conferirebbe una specie di consacrazione e quindi di valore ascetico, grazie al di lei contatto personale con il Verbo di Dio, fatto carne nel suo seno.

Evidentemente non è possibile pensare che Basilio vedesse nello sponsalizio della Madonna gli inizi del matrimonio genericamente inteso. Sembra piuttosto che egli accenni agli inizi del matrimonio nel senso religioso della parola, quasi che le nozze tra Maria e Giuseppe, viste in prospettiva incarnazionistica, fossero una specie di preludio al sacramento cristiano del matrimonio. A questo aspetto egli accenna in un altro passo dell'Esamerone dove dichiara esplicitamente che, grazie al sacramento, al legame di natura si aggiunge una particolare benedizione (*εὐλογία*)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Il testo basiliano suona quasi come una correzione della drastica frase di Tertulliano: *"Et Christum quidem virgo enixa est, semel nuptura post partum, ut uterque titulus sanctitatis in Christi censu dispungeretur, per matrem et virginem, et univiram"* (*De Monogamia* 8, 2, CCL 2, 1239). Ma l'antico scrittore africano era giunto alla negazione della verginità perpetua di Maria, non tanto per esigenze di esemplarismo morale, quanto piuttosto per motivi di polemica antidocetista.

<sup>2</sup> *Hom. 1 in Hexaem. 5*, SC 26, 108, PG 29, 16 A.

<sup>3</sup> *Hom. 7 in Hexaem. 5*, SC 26, 416, PG 29, 160 B.

Ci sembra dunque di poter concludere che con l'espressione *αἱ ἀρχαὶ τοῦ γάμου*, Basilio voglia affermare che il valore del matrimonio cristiano ha la sua origine ed il suo inizio nel mistero dell'Incarnazione del Signore e che questo valore sarebbe anticipato e significato nello spotalizio di Maria con S. Giuseppe. Rimane vero che l'esempio della Madonna esalta di preferenza lo stato verginale, dichiarandolo più adatto alla santità evangelica<sup>1</sup>; però non manca di conferire un certo valore ascetico anche allo stato matrimoniale. Il parallelismo sinonimico: "Affinchè fosse onorata la verginità e non fosse disprezzato il matrimonio", usato in questa spiegazione, appare importante stilisticamente. Infatti la sua terminologia astratta sembra accentuare una certa quale funzione di esemplarità morale che la figura della Madonna avrebbe nel contesto della vita dei cristiani. L'omileta non parla di stato verginale di Maria o di matrimonio con Giuseppe, ma semplicemente di verginità e di matrimonio in genere. Si tratta di due condizioni che si confanno alla vita e alla santità cristiana, sebbene in misura diversa e sproporzionata. I fedeli che vivono nell'una o nell'altra situazione, acquistano una specie di idoneità a partecipare al mistero salvifico dell'Incarnazione, come era avvenuto nel caso personale della Madonna. La differenza che Basilio lascia intravedere consiste nel fatto che i cristiani vi partecipano esclusivamente o mediante lo stato verginale o mediante il matrimonio, mentre Maria si presenta quale modello unico di questa duplice partecipazione.

A chiarimento del matrimonio verginale di Maria con Giuseppe, il dottore cappadoce individua un'altra spiegazione nel fatto che, nella persona dello sposo, ella poté avere un "testimone domestico" (*μάρτυς οἰκεῖος*) della sua purità ed una normale e necessaria copertura per la sua maternità. In effetti con uno sposo al fianco, la sua misteriosa gravidanza non sarebbe

<sup>1</sup> Basilio è propenso a considerare il matrimonio come una specie di male minore e la verginità quasi lo stato normale del cristiano che si preoccupa seriamente della propria santificazione. Il matrimonio non sarebbe altro che una situazione di condiscendenza alla debolezza umana ed è tollerato solo nella misura in cui quest'ultima si rivela insuperabile. Dio sapeva che non tutti gli uomini avrebbero potuto condurre fino alla fine la lotta per la continenza perfetta ed ha avuto comprensione per i limiti delle loro forze spirituali. Scrive il nostro autore: "Così, nel suo amore per gli uomini e nella sua preoccupazione per la loro salvezza, ha offerto loro un duplice stato di vita, voglio dire il matrimonio e la verginità. Chi non avrebbe potuto sopportare la lotta per la verginità, si sarebbe potuto scegliere una compagna" (*De renunt. saec. 1*, PG 31, 628 C). Anche se è discussa l'autenticità di questo sermone (Cf. HUMBERTCLAUDE P., *La doctrine ascétique*, pp. 27 ss.), il pensiero del nostro in proposito emerge chiaro da tutti i suoi scritti.

stata sorgente di spinosi problemi nè motivo di vergogna e non avrebbe prestato il fianco all'accusa di aver violato la verginità<sup>1</sup>.

Se i motivi finora esposti per giustificare la scelta di una donna vergine e sposata sono di natura morale ed incentrati sulla persona di Maria, l'ultimo motivo esposto da Basilio, sempre a questo proposito, ha un significato unicamente cristologico. Si tratta dell'argomento di Ignazio d'Antiochia, secondo il quale il matrimonio della Madonna avrebbe avuto lo scopo di nascondere l'Incarnazione del Figlio di Dio al principe di questo mondo<sup>2</sup>, il quale, dopo l'annuncio di Isaia, continuava ad insidiare le vergini perchè temeva che in una di esse si verificasse quella nascita che avrebbe posto fine al suo dominio su questo mondo. Egli infatti era certamente memore dell'altra profezia di Gen. 3, 15 che gli aveva predetto l'ostilità della donna e della di lei discendenza.

Questo implicito accostamento dei due testi veterotestamentari viene riproposto di nuovo verso la fine dell'omelia, ma in forma leggermente diversa: la vergine di Isaia non è più messa in relazione con la donna che schiaccia il capo al serpente, ma con Eva, condannata alle doglie del parto (Gen. 3, 16). Il primo accostamento suppone l'identità della donna della Genesi con quella di Isaia; il secondo invece accentua il contrasto tra Eva e Maria. La progenitrice del genere umano ha visto svanire nelle doglie del parto la propria verginità; Maria al contrario ha dato alla luce l'Emmanuele che l'ha lasciata vergine anche nel matrimonio<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Questa ragione di ordine sociale, non era sfuggita ad Origene, il quale faceva notare che, senza Giuseppe, sarebbe giunto il momento inevitabile in cui i segni esterni della gravidanza avrebbero provocato un motivo di infamia per Maria: "*Debuilt de ea virgine nasci, quae non solum sponsum haberet, sed, ut Matthaueus scribit, iam viro tradita fuerat, licet eam vir necdum nosset, ne turpitudinem virginis habitus ipse monstraret, si virgo videretur utero lumentis*" (Hom. 6 in Lc. 3, SC 87, 144, PG 13, 1814 C). Origene fu il primo autore, per quanto ne sappiamo, a domandarsi perchè il Cristo nacque da una vergine sposata. Cf. CAMPENHAUSEN H., *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse (Heidelberg 1962) s. 44s.

<sup>2</sup> L'espressione basiliana τὸ σχῆμα τῆς μνηστείας (1464 C) verrà usata anche da Teodoto di Ancira nella variante τὸ σχῆμα τοῦ γάμου (Hom. in Nativ., PG 77, 1415 A). Cf. AUBINEAU M., "Une homélie de Théodote d'Ancyre", p. 240.

<sup>3</sup> PG 31, 1473 A.

## X.

### I PROBLEMI DI GIUSEPPE

E' sempre il Vangelo di Matteo ad offrire all'omileta lo spunto per affrontare i problemi insorti nella vita di Giuseppe a causa del suo spotalizio con Maria. Ne deriva un discorso caratterizzato da senso di realismo e da profonda sensibilità umana, elementi che arricchiscono l'atteggiamento della fede di fronte alla imperscrutabile volontà divina. Diamo il seguito del testo riportato nel capitolo precedente.

*Prima che venissero a stare insieme, fu trovata gravida per opera di Spirito Santo" (Mt. 1, 18). Giuseppe trovò ambedue le cose, e la concezione e la causa di essa, cioè l'opera dello Spirito Santo. Perciò temendo di essere detto uomo di tale donna, "volle di nascosto allontanarla" (1, 19), non osando mettere in pubblico le vicende di lei. Ma essendo giusto, ebbe in sorte la rivelazione dei misteri. "Mentre infatti egli pensava a tali cose, l'angelo del Signore gli apparve in sogno dicendo: Non temere di prendere con te Maria, la tua donna" (Ibid. 20). Non avrai pensato di dover occultare una colpa di fronte a maligni sospetti. Sei stato infatti chiamato giusto: non sarebbe da uomo giusto passare sotto silenzio le colpe. "Non temere di prendere con te Maria, la tua donna". Giuseppe mostrò che non si era sdegnato nè aveva provato disgusto verso di lei, ma che la temeva perchè piena di Spirito Santo<sup>1</sup>.*

Il testo basiliano, che vuole portare l'uno o l'altro elemento chiarificatore sulla posizione personale di Giuseppe nel mistero dell'Incarnazione, ha contribuito a suggerire agli esegeti qualche nuova ipotesi interpretativa a proposito di un racconto evangelico di per se' scarno ed enigmatico.

Matteo infatti non precisa quali furono le persone che vennero a conoscenza della gravidanza di Maria, nè chiarisce la posizione dello sposo su questo punto. Esulava del resto dalle sue intenzioni scrivere un racconto preciso e dettagliato degli avvenimenti. L'obiettivo specifico che egli si propone e che si lascia individuare nel contesto, è quello di presentare Giuseppe come un testimone diretto della concezione verginale e come il padre legale di Gesù, che, suo tramite, diviene il Messia, il figlio di Davide.

<sup>1</sup> PG 37, 1464 D - 1465 A.

In quanto testimone di un evento divino, egli riceve una rivelazione speciale tramite un angelo, secondo uno schema tipicamente veterotestamentario. Ma prima di ricevere l'annuncio dell'angelo, Giuseppe ritiene opportuno rinviare di nascosto la propria sposa, decisione che si presenta con tutta l'apparenza di un compromesso, in attesa che i fatti si chiariscano in qualche modo<sup>1</sup>.

Basilio invece, seguendo una linea esegetica comune anche ad Eusebio di Cesarea<sup>2</sup> e a S. Efrem<sup>3</sup>, sostiene apertamente che Giuseppe non solo scopri la gravidanza della propria sposa, ma anche la causa (*αἰτία*) di essa, vale a dire l'intervento dello Spirito Santo, e ciò prima ancora di ricevere la rivelazione dell'angelo.

Non c'è dubbio che tale spiegazione abbia avuto una notevole influenza nell'esegesi posteriore e che oggi rappresenti un'ipotesi alla quale gli studiosi danno il maggior credito, scartando le altre due possibili, cioè quella che attribuisce a Giuseppe il sospetto che Maria fosse colpevole di adulterio<sup>4</sup> e l'opinione di coloro che vedono in Giuseppe un uomo pienamente convinto dell'innocenza della propria sposa, pur ignorando la vera spiegazione della di lei gravidanza<sup>5</sup>. Si ispirano sicuramente all'interpretazione di Eusebio, Efrem e Basilio, quegli esegeti i quali sono giunti alla conclusione che la scoperta della gravidanza della Vergine da parte di Giuseppe, è implicita-

<sup>1</sup> Sembra questa l'interpretazione più ovvia per comprendere un versetto alquanto oscuro nella sua formulazione. Cf. LAGRANGE M.-J., *L'Évangile selon Saint Matthieu* (Paris 1923), pp. 13-14.

<sup>2</sup> Scartando l'ipotesi che Giuseppe sospettasse Maria colpevole di adulterio, Eusebio ritiene certo che lo sposo sia stato il primo a scoprire la gravidanza di Maria, essendo stato illuminato dallo Spirito Santo (*Ad Stephanum* 1, 3, PG 22, 884 B).

<sup>3</sup> *Explanatio Evangelii concordantis* 2, 4, ediz. Leloir L., CSCO 145 (Louvain 1964), p. 18.

<sup>4</sup> E' la posizione di Giustino (*Thryph.* 78, PG 6, 657 C), del Crisostomo (*In Matth. hom.* 4, 6, PG 57, 47 B), di Ambrogio (*Inst. Virg.* 5, PL 16, 315 C) e soprattutto di Agostino che la ribadisce con una certa convinzione (*Epist.* 154, 4, 9, PL 33, 657 B; *Sermo* 51, PL 33, 338 C). Tra gli esegeti odierni si può vedere DESCAMPS A., *Les justes et la justice dans les Évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne* (Louvain 1950), pp. 34-37; HILL D., "A Note on Matthew 1, 19", in *Expository Times*, 76 (1964-65) 133-134; BONNARD P., *L'Évangile de Saint Matthieu* (Neuchâtel 1970), p. 20; BROWN R. E., *The Birth of the Messiah* (New York 1977), pp. 125-128. Quest'ultimo fa un'ampia esposizione della problematica legata all'interpretazione di questo testo, correlandola di una bibliografia ampia ed aggiornata.

<sup>5</sup> E' l'opinione di Gerolamo (*In Matth.* 1, 1, PL 26, 25 A-B), seguita da molti autori medievali e da esegeti contemporanei, riproposta e difesa con particolare competenza da SPICQ C., "Joseph, son mari, étant juste ... (Mt. 1, 19)", in *RBi* 71 (1964) 206-214.

mente espressa in due versetti del testo di Matteo: nel versetto 18, con la sua costruzione passiva (ἐνδόξῳ), e nel v. 20, in cui le parole dell'angelo, introdotte da un γάρ, sembrano significare non una prima informazione, ma un'ulteriore, ufficiale conferma di quanto Giuseppe già conosceva<sup>1</sup>.

Il testo evangelico non lascia intravedere la fonte di questa informazione, nè Basilio si dimostra interessato al dettaglio. Stando ai costumi del tempo, si potrebbe pensare che Maria stessa abbia informato il fidanzato della sua gravidanza, o che abbia chiesto alla propria madre di farlo<sup>2</sup>.

A proposito della decisione di Giuseppe di allontanare nascostamente la Madonna, Basilio dà una spiegazione identica a quella che leggiamo in Eusebio<sup>3</sup> e che l'odierna esegesi biblica riconosce conforme ad una più esatta interpretazione del contesto evangelico<sup>4</sup>. La "giustizia" di Giuseppe, proclamata dalle parole del Vangelo, non è affatto basata sull'ignoranza dei fatti; ma nasce dalla preoccupazione di non favorire equivoci sulla sua persona e sul suo ruolo in questa vicenda. Non voleva essere scambiato per un normale marito della Vergine e, per conseguenza, il padre del di lei bambino; cosa che si sarebbe inevitabilmente verificata, dal momento che egli non si riteneva autorizzato a far circolare spiegazioni riguardanti le circostanze straordinarie nelle quali era maturato lo stato interessante della propria sposa<sup>5</sup>. Nel mistero del Verbo, divenuto uomo nel seno di Maria, Giuseppe vede un preciso disegno divino di fronte al quale il matrimonio da lui progettato non ha più ragione di sussistere.

Non è quindi per un motivo di interesse personale che egli decide di sciogliere gli impegni presi con Maria. Egli vuole agire con giustizia, prima di

<sup>1</sup> Cf. LÉON-DUFOUR X., *Études d'Évangile* (Paris 1965), "L'annonce à Joseph", II: 72-75. L'autore riprende ed aggiorna le conclusioni di due suoi studi antecedenti: "L'annonce à Joseph", in *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur d'André Robert* (Paris 1957), pp. 390-397; "Le juste Joseph", in *Nouvelle Revue Théologique*, 91 (1959) 225-231. McHUGH J., *The Mother of Jesus in the New Testament* (London 1975), pp. 157-172; STRAMARE T., "Son of Joseph from Nazareth, Problems concerning Jesus' Infancy". in *Cahiers de Joséphologie*, 26 (1978) 50-59. Questi studiosi continuano a ritenere spuria la Xg.

<sup>2</sup> LÉON-DUFOUR, *Études d'Évangile*, p. 80.

<sup>3</sup> *Ad Stephanum* 1, 3, PG 22, 884 B-D.

<sup>4</sup> LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, pp. 69-72, 79-81.

<sup>5</sup> A. Sicari, il quale pure ritiene spuria la Xg, sembra un po' sbrigativo nell'attribuire al suo autore l'opinione che S. Giuseppe intendesse rimandare Maria "ex multa reverentia". Cf. SICARI A. A., "Ioseph iustus (Matteo 1, 19): La storia dell'interpretazione e le nuove prospettive", in *Saint Joseph durant les quinze premiers siècles de l'Église*, Atti del primo simposio internazionale tenuto a Roma dal 29 Novembre al 6 Dicembre 1970, pubblicati in *Cahiers de Joséphologie*, 19 (Montreal 1971) 65.



tutto nei riguardi dell'economia divina, nella quale ritiene di non dover interferire; poi nei riguardi della sposa che egli vuole evitare di esporre all'infamia e ai possibili rigori di una giustizia puramente legale; non in grado di riconoscere la di lei innocenza e santità. Basilio aggiunge inoltre che la rivelazione ricevuta da Giuseppe intorno al mistero nascosto nel grembo della Vergine (*ἀποκαλύψεως τῶν μυστηρίων*) deve essere considerata come un premio per la sua giustizia (*δίκαιος δὲ ὢν*). Mentre pertanto in Matteo la disposizione interiore di giustizia dello sposo di Maria appare come la radice di una decisione e la spiegazione di un comportamento morale, nell'omelia viene intesa quasi nel senso di un titolo di merito per Giuseppe; e le parole rivoltegli dall'angelo, che già nel Vangelo suonano come un'indicazione pratica di condotta per un uomo ormai al corrente di una certa situazione, nell'omelia basiliana vengono rafforzate da una specie di interrogazione retorica, espressa in termini tali da far apparire l'angelo ignaro del fatto che Giuseppe era già al corrente delle condizioni della propria sposa: "Non penserai di dover occultare un peccato (*ἀμάρτημα*) di fronte a maligni sospetti (*ὑπονοίαις ἀτόποις*). Sei stato infatti chiamato giusto: non sarebbe da uomo giusto passare sotto silenzio delle colpe (*παράνομίας*)".

Da altri passi risulta come Basilio abbia usato l'espressione *ὑπόνοια ἄτοπος* almeno in due significati che, applicati al nostro testo, potrebbero farci pensare a dei "sospetti assurdi", cioè contrari alla logica dei fatti<sup>1</sup>, oppure a dei "sospetti maligni", in senso erotico<sup>2</sup>. Ambedue le accezioni potrebbero adattarsi al presente testo dell'omelia.

Concludendo questa questione, rileviamo che l'omileta giustifica Giuseppe spiegando come la prima decisione di allontanare Maria non sia stata dettata nè dal risentimento (*ἡγανάκτει*) nè dal disprezzo per le sue condizioni (*ἐβδελύσσετο*). Il vero unico motivo è stato la scoperta dell'intervento dello Spirito Santo, che lo aveva indirettamente gettato in una fase psicologica di incertezza e di perplessità. In questa delicata situazione interiore, maturò, in buona fede e con retta intenzione, il proposito sbagliato di rimandare Maria; proposito che egli correggerà in seguito all'apparizione angelica.

Dobbiamo tuttavia riconoscere che, ad una prima lettura, questo passo dell'omelia è lungi dal presentarsi come un testo chiaro e di facile compren-

<sup>1</sup> In questo senso Basilio parla di assurda opinione (*ἄτοπος ἔννοια*) nell'*Epist.* 262, 1, COURT III, 120, PG 32, 973 B. Cf. *De Spir. San.* 17, PG 32, 145 A.

<sup>2</sup> Tale era la natura di uno strano affare di cui Basilio parla all'inizio dell'*Epist.* 53, 1, COURT I, 137, PG 32, 396 D.

sione. Lo si direbbe incompleto; quasi il riassunto di un'esposizione più ampia di cui ci vengono conservati solo dei frammenti che vorrebbero essere della frasi-chiave per l'intelligenza dell'intero discorso, ma che in realtà non permettono di comprenderlo a prima vista. Non è neppure da escludere l'ipotesi che un omileta possa qualche volta venir meno alla necessaria chiarezza e che la cosa sia capitata anche a Basilio. Del resto i suoi uditori dovevano dare ben poca importanza alle sue piccole deficienze oratorie, se Gregorio Nazianzeno osava affermare: "Anche le negligenze di Basilio avevano un valore ed una risonanza infinitamente superiore alle fatiche degli altri"<sup>1</sup>.

Comunque questa apparente deficienza non ci autorizza a pensare che Basilio abbia perso il filo del discorso o, peggio ancora, che un testo come il presente deponga per la non autenticità dell'omelia, come aveva concluso il Garnier<sup>2</sup>.

E' invece abbastanza ovvio che un oratore, preso dal ritmo della sua esposizione, pur cercando di avere ben chiari gli obiettivi che egli intende conseguire, non riesca sempre a tenere sotto controllo tutti i passaggi del suo discorso. Lo scopo dell'omileta era quello di spiegare la reazione interiore di Giuseppe ed il suo comportamento verso la propria sposa, per far vedere come il gioco della libertà e della disponibilità dell'uomo entra nella attuazione dell'economia divina, cercando anche di fare qualche piccola concessione alla naturale curiosità dei fedeli, che non sarebbero riusciti a darsi una qualche spiegazione dei fatti, in base al solo racconto evangelico. Basilio non si propone di fare un'esegesi scientifica ed esaustiva del testo sacro; quindi non si preoccupa eccessivamente se, nel suo modo di esporre, gli sfugge qualche lieve incongruenza. Egli ha il temperamento dell'uomo equilibrato e consapevole in ogni momento delle sue specifiche responsabilità. Come non trascura la precisione, l'approfondimento ed il rigore logico quando deve affrontare apologeticamente i problemi della fede, così sente di dover essere più scorrevole, più immediato, meno insistente, più vicino alla psicologia popolare, quando i suoi doveri pastorali gli impongono di convincere e di trascinare i suoi fedeli, più che di farli ragionare. E' alla luce di queste considerazioni che ci sembra di dover leggere il testo sopra citato<sup>3</sup>.

Tuttavia è possibile avanzare una seconda ipotesi a chiarimento di detto passaggio dell'omelia. Le parole dell'angelo a Giuseppe: "Non temere di dover

<sup>1</sup> *Elogio funebre di Basilio* 77, PG 36, 600 B.

<sup>2</sup> DE SINER L., II: xv-xvi.

<sup>3</sup> OLIVAR A., "Preparación y improvisación en la predicación patristica", in *Kyriakon*, Festschrift Johannes Quasten (Münster 1970), II: 740-742.

occultare un peccato ecc. . . .", diventano più chiare se si prendono come risposta a dei pensieri che il Protovangelo di Giacomo attribuisce a Giuseppe. Ecco il testo dell'apocrifo: "*Se mantengo nascosta la sua colpa (ἀμάρτημα), sarò trovato reo di opposizione alla legge del Signore; e se la denunzio ai figli d'Israele, temo che quello che è in lei possa veramente provenire da un angelo, e così mi troverò ad aver consegnato un sangue innocente ad un giudizio di morte. Che cosa farò dunque di lei? La rimanderò via di nascosto*"<sup>1</sup>.

Pare proprio che le parole dell'angelo nella Xg siano la risposta a questo testo; e non è da escludere che Basilio abbia inteso rispondere a degli interrogativi che i suoi uditori si ponevano, ispirandosi al Protovangelo, che probabilmente conoscevano bene, trattandosi di un libro molto noto e diffuso. Che egli non lo abbia citato, è facilmente spiegabile. Forse non poteva prolungare troppo il proprio discorso e quindi si sentiva costretto a sottintendere alcune cose; oppure non intendeva citare espressamente un testo che non aveva l'autorità della Scrittura.

<sup>1</sup> *Protovangelo di Giacomo 14, 1-2*, STRYCKER E. DE, *op. cit.*, pp. 126-130.

## XI.

### GENERAZIONE STRAORDINARIA DEL CRISTO

Nei Vangeli dell'infanzia, sia Matteo che Luca annunciano apertamente il carattere straordinario della generazione di Gesù, dovuto all'intervento dello Spirito Santo; ma oltre alla verità della concezione verginale, non specificano altri particolari.

Riflettendo sul racconto di Matteo, Basilio nella Xg fa delle deduzioni che riguardano il periodo della gravidanza della Madonna, fenomeno che si sarebbe pure svolto in deroga alle normali leggi della natura. Il vescovo di Cesarea confida in maniera esplicita al proprio testo le sue convinzioni in proposito.

*Ciò infatti che è stato generato in lei, è opera dello Spirito Santo" (Mt. 1, 20). Da ciò appare manifesto che la formazione (del corpo) del Signore<sup>1</sup> non avvenne secondo la comune natura della carne. Subito infatti il feto raggiunse la perfezione e non fu formato attraverso progressive plasmazioni: lo indicano le parole (del Vangelo). Effettivamente non è detto: quel che è stato creato<sup>2</sup>, ma: quello che è stato generato. Dunque la carne, plasmata nella santificazione, fu degna di essere unita alla divinità dell'Unigenito<sup>3</sup>.*

Ricorrendo alla testimonianza evangelica circa l'intervento dello Spirito Santo, Basilio credette di poter accreditare la tesi di una crescita prodigiosa ed istantanea del corpo di Gesù nel seno della madre fin dal momento della concezione verginale; perchè non poteva pensare che l'azione dello Spirito conseguisse un effetto puramente naturale, che lasciasse crescere cioè il corpo del Signore in conformità con le normali leggi della natura. Il feto raggiunse fin dal primo istante la perfezione secondo la carne (*τη σαρκι*). In Basilio

<sup>1</sup> Mentre Garnier sceglie la lezione *τῷ Κυρίῳ*, che compare anche in uno dei nostri quattro codici (Vatic. 415, f. 342<sup>v</sup>), l'editio princeps aveva già adottato la lezione *τοῦ Κυρίου* come la più attendibile e che abbiamo verificato in due dei nostri codici (Vatic. 413, f. 152; Paris. 1171, f. 66). Il testo manca invece nel Taurin. 80.

<sup>2</sup> Alla lezione *κρηθέν* delle edizioni, le quali si appoggiano su alcuni manoscritti tra cui Vatic. 415, f. 342<sup>v</sup>, preferiamo la variante *κτισθέν* di Vatic. 413, f. 152 e Paris. 1171, f. 66. Spiegheremo più avanti i motivi di questa preferenza.

<sup>3</sup> PG 31, 1465 A-B.

il termine *σάρξ* non è limitativo; sovente viene usato come sinonimo di *ἄνθρωπος*, per cui la perfezione di cui si parla in questo testo deve considerarsi estesa all'intera umanità del Redentore. Nè dietro queste parole si celano dei sottintesi i quali possano far dubitare che Basilio abbia immaginato nel Cristo una natura umana al di fuori della normalità. Abbiamo delle affermazioni troppo esplicite da parte sua che non ci consentono di sospettare sottintesi del genere su questo punto<sup>1</sup>. Quindi il riferimento attuale riguarda non l'essenza dell'umanità di Gesù, ma il suo progressivo formarsi, che Basilio indica con il vocabolo *σύστασις*<sup>2</sup>.

Per conferire maggior sicurezza alla sua tesi, Basilio indugia in una breve esegesi testuale di *Mt. 1, 20*, sostenendo che, se l'evangelista è ricorso alla voce *γεννηθέν*, lo ha fatto per indicare che la carne di Cristo fu plasmata al di fuori delle comuni leggi della natura, altrimenti avrebbe usato un termine diverso. Ma non è facile precisare quale sarebbe stato questo termine diverso, a causa di difficoltà che insorgono dalla trasmissione del testo dell'omelia. Gli editori lo leggono come segue: *Ὁ δὲ γὰρ εἴρηται, τὸ κνηθέν, ἀλλὰ, τὸ γεννηθέν*<sup>3</sup>.

Non ci risulta che l'antinomia *κνηθέν-γεννηθέν* abbia dei riscontri in altri passi basiliani e pertanto la sua comprensione dipende unicamente dal significato che si riesce a darle nel testo della Xg. Un criterio di interpretazione potrebbe essere ricavato da un altro passo situato all'inizio dell'omelia, dove viene spiegato che il verbo *γεννάω* indica l'*ἀρχή* e l'*αἰτία* della generazione eterna del Figlio, cioè il Padre, e dove si esclude che questa generazione comporti per il generato una posteriorità temporale rispetto al generante, come avviene nella generazione delle creature. In questo contesto si potrebbe ipotizzare che Basilio usasse il verbo *κνέω* per indicare il meccanismo ordinario di una generazione umana, in cui intervengono l'uomo e la donna, mentre applicherebbe il verbo *γεννάω* al processo misterioso e straordinario della generazione divina<sup>4</sup>, che non ha bisogno di crescite progressive nel tem-

<sup>1</sup> Limitiamoci a ricordare la lettera 261 in cui difende la realtà umana della carne di Cristo contro certuni che pretendevano di ridare credito all'errore di Valentino (*Epist. 261, 2, COURT III, 117, PG 32, 969 C*).

<sup>2</sup> Il significato dinamico del vocabolo *σύστασις* può essere comprovato da un altro passo basiliano: "Se rimane ancora qualche poco di tempo alla macchina (*σύστασις*) del mondo" (*Epist. 164, 2, COURT II, 99, PG 32, 637 A*).

<sup>3</sup> PG 31, 1465 A.

<sup>4</sup> Nella letteratura patristica greca il verbo viene usato per significare la generazione del Figlio dal Padre e dalla Vergine, la generazione degli eoni nella polemica antignostica, la generazione spirituale del cristiano nel Battesimo. Nell'ultimo senso, Basilio lo adopera in *Hom. in S. Bapt. 1* (PG 31, 424 B).

po, ma che, alla stregua di ogni azione divina, raggiunge immediatamente l'obiettivo. Perciò nell'Incarnazione l'umanità di Cristo sarebbe stata perfetta fin dal suo primo istante di esistenza.

Tuttavia, alla suddetta lezione, preferiamo la variante di alcuni codici che danno al passo quest'altra forma: *Ὁ δὲ γὰρ εἰρηται, τὸ κτισθὲν, ἀλλὰ, τὸ γεννηθὲν*, perchè sembra meglio documentabile nell'ambito degli scritti basiliani, pur non discostandosi, come significato, dalla lezione degli editori. Nella controversia con Eunomio, il dottore cappadoce insiste sull'antinomia di *κτίζω* e *γεννάω*. All'avversario che confondeva il significato dei due termini, spiega la loro inconciliabilità e fa notare le assurdità a cui condurrebbe una simile confusione terminologica: "*Se per te l'essere creato (ἐκτισθαι) è la stessa cosa che l'essere generato (γεγεννησθαι) perchè invece di Unigenito (Μονογενής) non lo chiami Unicreato (Μονόκτιστον)?*"<sup>1</sup>. E conclude una lunga dimostrazione facendo presente ad Eunomio che, per questa strada, si arriverebbe a non vedere più alcuna differenza tra il Figlio ed una semplice creatura.

Sembra dunque evidente che Basilio si preoccupi di insistere sui segni straordinari che hanno accompagnato l'Incarnazione, come il concepimento verginale e la perfezione della carne di Cristo fin dal primo istante, per dimostrare che in questo mistero non ci fu concorso d'uomo ma fu opera esclusiva di Dio. Pertanto anche durante il periodo della gravidanza, perfino il ruolo fisiologico della madre sarebbe stato notevolmente ridotto, se non proprio del tutto cancellato, dalla presenza operante dello Spirito Santo.

In che cosa consistesse esattamente questa perfezione iniziale del corpo di Cristo, Basilio non lo spiega esattamente. Forse ricordava Origene il quale, commentando il Vangelo di Luca, attribuiva una certa maturità psicologica al Cristo quando ancora si trovava nel seno materno<sup>2</sup> e, dopo la nascita, supponeva dei ritmi straordinari nello sviluppo della sua umanità<sup>3</sup>. Dobbiamo supporre che alludesse alla presenza dell'anima fin dal primo istante della concezione? Forse non occorre fare delle supposizioni ed introdurre un problema che non era tale per Basilio. Infatti, più che da idee concrete, egli sembra lasciarsi condurre da una logica di pensiero. Se lo Spirito Santo è il principio della perfezione nelle opere di Dio<sup>4</sup>, la sua presenza

<sup>1</sup> *Adv. Eunom. II, 21* (PG 29, 617 A).

<sup>2</sup> *In Lucam hom. XIV, 8*, SC 87, 226-228, PG 13, 1837 A.

<sup>3</sup> *Ibid. hom. XVIII, 1-2*, SC 87, 264-266, PG 13, 1847 B - 1848 A; *hom. XIX, 1*, SC 87, 272-274, PG 13, 1849 D - 1850 A.

<sup>4</sup> *De Spir. San. 38*, PG 32, 136 B. Cf. MEYENDORFF J., *Byzantine Theology, Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York 1976), p. 169.

e la sua azione nel mistero dell'Incarnazione dovevano avere come necessaria conseguenza la perfezione del corpo del Signore<sup>1</sup>. L'interesse dell'omileta non è rivolto al fatto in se stesso considerato, bensì al suo significato che consisteva nel sottolineare il carattere straordinario dell'intervento dello Spirito Santo nella formazione della natura umana del Verbo Incarnato. L'effetto di tale intervento si sarebbe manifestato parallelamente: nel corpo della madre, serbandone intatta la verginità, e nell'umanità stessa del Figlio, accentuando l'aspetto prodigioso della sua formazione<sup>2</sup>. Il parallelo non è solo concettuale, ma anche terminologico, giacché l'espressione usata da Basilio a proposito della carne di Cristo: "plasmata nella santificazione (*ἐξ ἀγιοσύνης συμπαγεῖσα*), è sinonimo di: "plasmata nella verginità"<sup>3</sup>.

Da questo testo basiliano emerge una tendenza che diverrà comune nella teologia e nella pietà del cristianesimo orientale: quella di sublimare la fenomenologia della nascita terrena ricorrendo a delle manifestazioni esterne prodigiose riguardanti il corpo del Verbo Incarnato<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Una significativa conferma di questo modo di pensare la troviamo nel trattato *De Spir. San.* dove Basilio parla della creazione degli angeli che, grazie all'intervento dello stesso Spirito, ricevono una perfezione non progressiva ma completa fin dall'inizio (PG 32, 140 B). Si osserva la stessa cosa nell'Anafora basiliana, sia nella versione bizantina che in quella alessandrina. Nel momento solenne dell'epiclesi, si prega il Signore di mandare lo Spirito Santo affinché trasformi il pane e il vino nel corpo e nel sangue di Cristo (HAENGGI-PAHL, *op. cit.*, pp. 236, 352). Nel testo è implicita ma chiara l'idea che la trasformazione avvenga perfettamente ed istantaneamente. Cf. MEYENDORFF J., *op. cit.* pp. 174-175.

<sup>2</sup> Origene si collocava nella medesima prospettiva allorché faceva notare: "Nisi enim fuisset caelestis et beata nativitas Salvatoris, nisi habuisset divini aliquid et humanitatem hominum supergredientis, numquam in toto orbe illius doctrina penetrasset" (*In Lucam hom. VI, 7*, SC 87, 160, PG 13, 1818 C). Cf. *Homilia in Genesis XII, 3*, SC 7bis, p. 301; PG 12, 227B.

<sup>3</sup> Cf. Xg 3, PG 31, 1464 B.

<sup>4</sup> Cf. KNIAZEFF A., "La Vierge du Seigneur", in *La pensée orthodoxe*, 12 (Paris 1965) 98. Il medesimo autore fa una riflessione che appare illuminante per l'intelligenza del nostro passo: "Si déjà sous l'Ancienne Loi, Dieu, entrant dans le monde, opérait des transformations miraculeuses, bien que temporaires, dans le jeu des lois naturelles, il n'est pas étonnant dans la naissance terrestre du Logos divin de voir tellement transfigurées par l'Esprit toutes les lois de la naissance humaine, d'autant plus que ces lois ont été parmi ce qui, dans notre monde, a été altéré le plus profondément par le péché d'Adam. Marie donc, dans sa personne même, porte bien cet ordre des choses nouveau qu'est le royaume de Dieu et sa virginité perpétuelle est certainement une des manifestations les plus éclatantes de cette réalité, à en juger par l'usage massif que fait, sous l'action de l'Esprit de vérité, qui est aussi Esprit de la prière (*Rom. 8, 26-27*), la liturgie mariale du sens typologique aussi bien que de l'allégorisme de la Bible" ("La place de Marie dans la piété orthodoxe", in *Études Mariiales*, 19 [1962] 139). Un testo di S. Ambrogio fa pensare che anche in Occiden-

Ma sotto un tale accentuato interesse per un dettaglio curioso e non strettamente richiesto dalle esigenze del tema, potrebbe nascondersi qualche altro motivo. Si ha infatti la netta impressione che, ponendo l'accento sul fatto della perfezione del corpo di Cristo fin dall'inizio del suo concepimento, Basilio voglia dissipare ogni pericolo di interpretazione apollinarista del Vangelo e del suo pensiero personale in proposito. L'impressione può essere abbondantemente suffragata dalla storia delle controversie dogmatiche del IV secolo, nelle quali la figura di Apollinare di Laodicea spicca come uno dei più acerrimi avversari dei Cappadoci in tema di cristologia. Non suscita meraviglia che Basilio, in una omelia nella quale la sua dottrina cristologica fa la parte del leone, abbia avuto dinanzi alla mente l'errore apollinarista e si sia preoccupato di formulare qualche confutazione, sia pure indiretta, del medesimo. Se qualcuno dei suoi uditori aveva presente le tesi cristologiche di Apollinare o addirittura nutiva per esse qualche simpatia, avvertiva nelle parole dell'omileta un'indiretta confutazione; giacchè, contro un Apollinare il quale affermava una certa incompletezza della natura umana del Cristo, a cui avrebbe supplito la perfezione divina del Verbo, sentiva il vescovo di Cesarea sostenere la perfezione totale della carne del Signore fin dal momento in cui fu concepito.

Che in Basilio non fosse assente la preoccupazione di chiarire qualche idea su questo tema, lo si può sostenere in base ad altri due elementi presenti nell'omelia. Più avanti nel testo egli sfiora nuovamente questa problematica quando rivolge un veloce rimprovero a coloro che ancora disputavano se il Verbo avesse assunto un uomo perfetto (τέλειος) o imperfetto (ἀτελής)<sup>1</sup>.

Inoltre non è improbabile che nella Xg Basilio abbia usato la formula θεοφόρος σάρξ<sup>2</sup> in velata polemica contro quella apollinarista di θεός σαρκοφόρος<sup>3</sup>, tenendo conto che il contesto immediato della Xg in cui la formula appare, presenta analogie di contenuto e di forma con il testo in cui afferma la perfezione iniziale della carne di Cristo. Nei due casi infatti il

te circolassero le stesse convinzioni: "Numquid naturae usus praecessit, cum Jesus Dominus ex Maria nasceretur? Si ordinem quaerimus, viro mixta femina generare consuevit. Liquefit igitur, quod praeter naturae ordinem virgo generavit. Et hoc quod conficimus corpus ex virgine est. Quid hic quaeris naturae ordinem in Christi corpore, cum praeter naturam sit ipse Dominus Jesus partus ex Virgine?" (De Mysteriorum 9, 53, CSEL 73, 112). E' vero che in questo testo Ambrogio si riferisce al concepimento verginale; tuttavia colpisce l'insistenza con cui sottolinea la formazione straordinaria del corpo del Signore.

<sup>1</sup> PG 31, 1473 C.

<sup>2</sup> PG 31, 1464 A.

<sup>3</sup> Fragm. 109, LIETZ 233.



discorso verte sul tema della formazione della natura umana del Verbo da parte dello Spirito Santo ed identici sono i due termini (*συστήσασθαι* e *σύστασις*) che esprimono l'operazione divina.

Infine può avere un suo valore la circostanza che il tanto discusso scambio epistolare tra Apollinare e Basilio, contenuto nel corpus delle lettere di quest'ultimo<sup>1</sup>, sia oggi con buone ragioni ritenuto autentico<sup>2</sup>. Ciò rafforzerebbe la supposizione che il vescovo di Cesarea doveva conoscere bene la dottrina di Apollinare ed averla presente anche nelle sue riflessioni. Aggiungiamo che l'allusione polemica di questo passo potrebbe riferirsi anche ad una tesi di Paolo di Samosata il quale, secondo la testimonianza di Atanasio (*De Synodis* 4), sosteneva che il Verbo Incarnato sarebbe stato deificato gradualmente. Sembra che lo stesso Nisseno abbia alluso a Paolo nella *Oratio Catechetica Magna* 38, 5 (Cf. ediz. M. Naldini, Città Nuova Roma 1982, p. 138, nota 29). Nell'*Epist.* 52, 1 Basilio ha un esplicito accenno polemico contro il vescovo di Antiochia (COURT I, 134).

Ma ritornando al nostro testo sulla perfezione iniziale del corpo del Verbo Incarnato, non sfugge che Basilio, al di là del significato antiapollinarista che può aver dato alle sue parole, manifesta chiaramente una tendenza ad attenuare il ruolo attivo del seno verginale anche durante il tempo della gestazione del corpo del Signore. Ed è comprensibile se si tiene conto che l'obiettivo dell'omileta non è quello di mettere in luce i protagonisti secondari dell'Incarnazione; perciò non lo fa neppure per la Madonna. Il suo fine primario e costante è quello di orientare l'attenzione dei suoi uditori verso la persona del Cristo e di far risaltare gli aspetti unici e prodigiosi della sua venuta sulla terra.

<sup>1</sup> *Epist.* 361-364, COURT III, 220-226, PG 32, 1100 C - 1108 B.

<sup>2</sup> Cf. PRESTIGE G. L., *Basil the Great and Apollinaris of Laodicea*, edit. by H. Chadwick (London 1956); RIEDMATTEN H. DE, "La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée", in *The Journal of Theological Studies*, n.s. 7 (1956) 199-210; 8 (1957) 53-70. E' invece contrario all'autenticità WEIJENBORG R., "De authenticitate et sensu quarundam epistularum S. Basilii Magno et Apollinario Laodiceno adscriptarum", in *Antonianum*, 33 (1958) 197-240, 371-414; 34 (1959) 245-298. Tuttavia gli argomenti del Weijenborg non sembrano conclusivi. Anche Y. COURTONNE esprime un parere personale negativo, ma non entra nella discussione del problema (*Un témoin du IV<sup>e</sup> siècle oriental* [Paris 1973], pp. 222-236. Vedi in particolare, p. 225).

## XII.

### LA VERGINITÀ DI MARIA

Nell'Oriente cristiano del sec. IV, *παρθένος* era ancora il titolo che più comunemente veniva dato alla Madonna e che proveniva dalla più antica tradizione della Chiesa. Infatti già nei primi secoli, alla verginità di Maria si annetteva il significato ed il valore di un simbolo cristologico, nel quale gli autori cristiani vedevano un argomento apologetico in favore della divinità di Gesù; e ciò spiega perchè nella fede della Chiesa l'appellativo di vergine abbia preceduto gli altri titoli mariani.

#### A. VERGINITÀ NELL'INCARNAZIONE

Al tempo di Basilio il vocabolo *παρθένος* incominciava a costituire, insieme a *θεοτόκος*, un binomio inscindibile sul quale i Padri fondavano la loro dottrina mariana e che essi ritenevano uno dei pilastri del dogma dell'Incarnazione, dal momento che una reale maternità di Maria garantiva la realtà della natura umana del Cristo e la sua verginità nel concepimento attestava in maniera incontestabile, la natura divina del Figlio da lei nato<sup>1</sup>.

Nella Xg l'omileta presenta la Madre del Signore proprio con l'appellativo di *παρθένος* e vede egli pure la sua verginità in funzione cristologica. Fedele alla tradizione evangelica di Matteo e di Luca, considera tale situazione personale della Madonna come una condizione indispensabile per la sua collaborazione alla nascita terrena del Figlio di Dio. Nel lungo testo citato a proposito dello spotalizio con Giuseppe, abbiamo visto che l'omileta fa entrare anche questo problema. Maria fu giudicata idonea al servizio dell'economia salvifica proprio perchè vergine; ma Basilio aggiunge che fu scelta da Dio perchè era l'unica donna rimasta vergine nel matrimonio<sup>2</sup>; mentre le

<sup>1</sup> Più tardi Teodoto d'Ancira riassumerà in termini incisivi una simile mentalità: "Che il generato infatti sia il Verbo di Dio, è manifesto da ciò, che non sciolse la verginità" (*Hom. 1 in Nativ., I, PG 77, 1349 C*).

<sup>2</sup> Altri Padri ribadiranno in seguito il carattere di assoluta necessità dello stato verginale per la collaborazione richiesta alla Madonna nell'Incarnazione. Antipatro di Bostra af-

altre donne sposate erano ormai tutte prese dagli sponsali<sup>1</sup>, il che è come dire che avevano perso la verginità.

Con questo argomento Basilio sembra accreditare l'ipotesi del proposito di Maria di conservarsi vergine anche nel matrimonio. Se infatti si fosse comportata come qualsiasi altra ragazza sposata del suo ambiente, lei pure avrebbe già potuto avere dei rapporti coniugali con il proprio sposo. In tale prospettiva, il suo stato verginale non presenterebbe soltanto un aspetto anatomico, quale poteva essere la situazione di molte ragazze non sposate, ma si sarebbe arricchito di una connotazione morale e religiosa. Maria sarebbe rimasta vergine in seguito ad una decisione personale, senza la quale non si spiegherebbe l'unicità della sua condizione rispetto a quella delle altre donne sposate<sup>2</sup>.

Quanto alle nozze con Giuseppe, esse sembrano secondarie rispetto alla verginità, che appare manifestamente la condizione principale. Il matrimonio, si è detto, serviva praticamente per coprire il mistero della sua verginità e per metterlo al sicuro da ogni falsa interpretazione.

A questo punto sembra doverosa una precisazione. Che Basilio abbia lasciato intravedere la possibilità di una decisione personale alla base della verginità di Maria, non significa che egli abbia inteso insistere sull'importanza morale di un simile proposito. Egli non si dimostra per nulla interessato ad un tale aspetto del problema, ma si limita a vedere nello stato verginale della Madonna una condizione necessaria e perfetta di disponibilità al disegno divino.

Così inteso, il valore cristologico della verginità della Madonna è, per Basilio, un punto irrinunciabile della fede della Chiesa ed i cristiani devono sentirvisi vincolati da un esplicito assenso<sup>3</sup>. E' quanto egli sostiene indiret-

fermerà ad esempio: *"Bisogna assolutamente che il nascituro proceda da una vergine"* (*Hom. in Annunt.* 5, PG 85, 1780 A).

<sup>1</sup> Προκατείληπτο δὲ διὰ τῆς μνηστείας (PG 31, 1464 C). Secondo testimonianze tal-mudiche risalenti al primo secolo dopo Cristo, nella regione meridionale della Palestina una consuetudine permetteva al fidanzato di rimanere solo con la fidanzata ancora prima del matrimonio, e di poter avere relazioni sessuali con lei. Cf. SAFRAI S., "Home and Family", ch. XIV, in *The Jewish People in the First Century* (Philadelphia 1976), II: 756-757.

<sup>2</sup> Alcuni decenni più tardi invece, Antipatro di Bostra farà una curiosa parafrasi delle parole di Maria all'Annunciazione: *"In realtà ero povera e disprezzata. Null'altro potevo ripromettermi che la venuta di un uomo. In sua vece giunge lo Spirito Santo"* (*Hom. in Annunt.* 19, PG 85, 1788 C). Con queste parole sembra escludere ogni proposito di verginità da parte di lei. Anzi la sua convinzione sarebbe quella di dover percorrere la strada più comune di un normale matrimonio.

<sup>3</sup> Di questo mistero Basilio aveva creduto di vedere addirittura un preannuncio nel regno degli animali. Scriveva nell'Esamerone: *"Molti uccelli non hanno bisogno di unirsi"*

tamente allorchè distingue tra verginità prima del parto e verginità dopo il parto. Dichiarando questa seconda non più appartenente al disegno dell'Incarnazione<sup>1</sup>, lascia intendere senza alcun dubbio che la prima ne è un aspetto fondamentale.

L'omileta fonda la prova di questa verità nell'interpretazione che egli dà del testo di Is. 7, 14, citato da Matteo, inserendosi in quella tradizione di polemica anti giudaica<sup>2</sup> che, dopo Giustino, si diffuse ampiamente tra i Padri a proposito del testo di Isaia. Egli vi giunge facendo delle considerazioni sul nome di Gesù ed interpretando le parole del profeta in funzione soteriologica<sup>3</sup>. In esse il preannuncio del mistero della salvezza viene chiaramente avvertito nel parallelismo esistente tra i due nomi attribuiti al Messia. Il nome di Gesù, indicato dal Vangelo di Matteo, presenta l'opera della salvezza in quanto legata alla persona del Salvatore. Gesù infatti significa "salvezza del Signore"<sup>4</sup> ed è stato dato "appositamente"<sup>5</sup> al Verbo Incarnato per es-

*ai maschi per fare le uova; ma mentre negli altri le uova senza sperma sono inferti, si dice che gli avvoltoi, nella maggior parte dei casi, si riproducano senza accoppiamento e questo fino ad un'età molto avanzata, perchè la loro esistenza tocca frequentemente i cento anni. Io ti invito a notare questo dettaglio della storia degli uccelli; e se dovessi vedere gente che ride del mistero della nostra fede, col pretesto che è impossibile e fuori dell'ordine naturale che una vergine concepisca senza che la sua verginità ne subisca il minimo danno, tu ti ricorderai che Dio, al quale piacque salvare quelli che credono mediante la follia della proclamazione (1 Cor. 1, 21), ci ha dato con anticipo, nella natura, ogni sorta di ragioni per accettare le meraviglie della fede" (Hom. 8 in Hexaem. 6, SC 26, 460-462). E' chiara la dipendenza da Origene (Contra Cels. 1, 37, GCS 2, 88). Sembra che una tale credenza fosse comune anche in Occidente, se S. Ambrogio scriveva: "Impossibile putatur in Dei matre, quod in vulturibus possibile non negatur? Avis sine masculo parit et nullus refellit". (Hexaem. 6, 65, CSEL 31, 1, 188-189, PL 14, 233 C - D, 248 A.).*

<sup>1</sup> PG 31, 1468 B.

<sup>2</sup> SIMON M., *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain* (Paris 1948), pp. 156, 256, 264 ss.

<sup>3</sup> PG 31, 1465 B - 1468 A.

<sup>4</sup> *Σωτηρία Κυρίου* è la lezione riportata in tre dei nostri codici (Vatic. gr. 413, f. 152; Paris gr. 1171, f. 66; Taurin gr. 80, f. 43<sup>v</sup>). Il Vatic. gr. 415 ha la variante *θεοῦ* invece di *Κυρίου* (f. 342<sup>v</sup>). Questa variante potrebbe spiegare la lezione *Σωτηρία λαοῦ* che è stata adottata dalle edizioni e che potrebbe risultare da una difettosa lettura del termine *θεοῦ*. Quantunque anche il testo delle edizioni abbia una sua giustificazione in Mt. 1, 21, a noi pare preferibile la prima lettura, che sembra più conforme al senso etimologico del nome di Gesù. Possiamo inoltre tener presente che nell'omelia basiliana In Ps. 33, 2, i due termini: Dio e salvezza vengono usati insieme e che il testo: *ἐν τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ ἔστι ἡ σωτηρία*, potrebbe avere due interpretazioni: "Nella grazia di Dio è la salvezza"; oppure: "Nella grazia è la salvezza di Dio" (PG 29, 353 C).

<sup>5</sup> *Ἐξεντρηδης* (PG 31, 1465 B).

primere una funzione della sua persona. Il nome di Emmanuele, usato da Isaia, significa invece il modo con cui la salvezza viene operata. Anzi essa è già garantita dal fatto che Dio si rende presente in modo sensibile tra gli uomini<sup>1</sup>.

Basilio vede la Madonna come direttamente implicata in questo mistero salvifico del Dio presente tra gli uomini, dal momento che l'evangelista le attribuisce il passo di Isaia. Su questo punto non ammette dubbi ed interpreta il versetto del profeta come un annuncio messianico contenente una circostanza straordinaria che avrebbe accompagnato la venuta del Salvatore, vale a dire la sua nascita da una vergine<sup>2</sup>.

Nella sua interpretazione, l'omileta procede polemizzando con i giudei che negavano la nascita di Gesù dalla vergine al fine di rifiutare la sua divinità e la sua messianicità. Essi sostenevano che Isaia voleva parlare di una nascita ordinaria da una comune fanciulla e che non intendeva riferirsi ad una vergine. Riportiamo il testo di Basilio:

*Nessuno dunque si lasci fuorviare dalle calunnie dei giudei, i quali affermano che il profeta ha parlato di fanciulla e non di vergine. "Ecco infatti—dice— la giovinetta avrà nel seno". Prima di tutto infatti è la più assurda di tutte le cose il pensare che quanto è stato dato come segno dal Signore sia alcunchè di comune e di noto ad ogni natura. Che cosa dice infatti il profeta? "Ed il Signore aggiunse di parlare ad Achaz così: Chiedi per te dal Signore tuo Dio un segno nel profondo e nelle altezze. E disse Achaz: Non chiederò e non tenterò il Signore" (Is. 7, 10-12). E un poco più avanti prosegue: "Per questo il Signore stesso vi darà un segno: ecco la vergine avrà nel seno" (7, 14). Siccome dunque Achaz non chiese un segno nè nel profondo nè nelle altezze, affinché tu apprenda che colui che è disceso nelle parti inferiori della terra è lo stesso che è salito al di sopra di tutti i cieli (Efes. 4, 9-10), il Signore stesso ha dato un segno, segno davvero straordinario e portentoso, di gran lunga superiore alla comune legge della natura: la stessa donna è vergine e madre; e pur rimanendo nella santa condizione di una vergine, ottiene anche la benedizione della maternità<sup>3</sup>.*

Il fulcro dell'argomentazione di Basilio sta nell'interpretazione del termine *σημείον* in senso biblico stretto, vale a dire nel significato di evento fuori della normalità delle cose naturali. Così infatti lo definisce nell'omelia: qualcosa di straordinario (*παράδοξον*), di prodigioso (*τεραστικόν*)<sup>4</sup>, di

<sup>1</sup> Θεός ἐν ἀνθρώποις (Ibid., 1465 C).

<sup>2</sup> Nell'omelia *In Ps. 45, 6*, Basilio applica pure il testo di *Is. 7, 14* alla Madonna, usando la stessa terminologia che nella *Xg* (PG 29, 425 C).

<sup>3</sup> PG 31, 1465 C - 1468 A.

<sup>4</sup> Sempre nell'omelia *In Ps. 45, 7*, i due vocaboli appaiono insieme, con una piccola variante: *Εἴτα ἴδετε τὰ ἔργα Κυρίου τεράστια ὄντα καὶ παράδοξα* (PG 29, 428 A). L'os-

alieno dal corso normale della natura (*παρὰ πολὺ τῆς κοινῆς παραλλαγμένην φύσεως*).

Un'analogia definizione la troviamo nella lettera 260, con l'aggiunta di una precisazione: "*Il segno è l'indizio di una cosa fuori del comune (παράδοξον) e oscura, che dai semplici è soltanto vista mentre è compresa dagli intelligenti*"<sup>1</sup>.

Non potrebbe essere pertanto un segno in questo senso il parto di una qualsiasi ragazza, mentre lo è quello di una vergine. Infatti il lato straordinario e miracoloso dell'evento profetizzato da Isaia va visto nel contrasto insanabile, sul piano della natura, tra verginità e maternità; contrasto che solo l'intervento della potenza di Dio è stato in grado di risolvere.

Basilio vuole far comprendere ai suoi uditori che l'annuncio evangelico intende sottolineare la natura prodigiosa dell'evento biologico di una ragazza che diventa madre rimanendo vergine; e che c'è un rapporto diretto tra tale evento e la personalità straordinaria del bambino da lei nato, rapporto evidenziato dalla citazione di Is. 7, 14 fatta da Matteo.

Il vescovo di Cesarea si muove in piena linea origeniana. Dal dottore alessandrino egli non solo mutua gli argomenti, ma il contesto stesso dell'esposizione<sup>2</sup>. Origene aveva commentato il passo di Isaia nell'ambito della sua polemica contro Celso, che si aggrappava all'interpretazione giudaica della voce *almâh* e al quale egli domanda, in forma retorica, quale segno poteva mai essere il parto di una fanciulla non vergine<sup>3</sup>. Le affinità tra i due autori non terminano qui, come si vedrà immediatamente.

La spiegazione che Basilio, citando la lettera agli Efesini, propone per giustificare la rinuncia di Achaz a chiedere un segno, a prima vista può apparire enigmatica ed incomprensibile, quasi un'associazione meccanica di parole. In realtà essa si inserisce in una tradizione certamente conosciuta agli uditori dell'omileta, la quale avrebbe forse reso un po' pedanti dei chiarimenti ulteriori. In effetti il passo dell'omelia si capisce bene alla luce dell'esegesi

servazione ci induce a guardare quasi con preferenza la lezione che di questo passo della Xg troviamo nel *Taurin gr.* 80: *τὶ καὶ τεράστιον παράδοξον* (l. 44), invece del *τεραστικόν* delle edizioni.

<sup>1</sup> *Epist.* 260, 8, COURT III, 114, PG 32, 965 B.

<sup>2</sup> Sulla stessa linea si mossero altri illustri contemporanei di Basilio. Si può fare l'esempio di Atanasio che scriveva nel *De Incarn.* Ver. 33: "*Da tempo i profeti annunciavano il miracolo della vergine e del bambino che doveva nascere da lei: Ecco, una vergine concepirà nel suo seno e partorirà un figlio: sarà chiamato Emmanuele, che significa: Dio con noi*" (PG 25, 153 A).

<sup>3</sup> *Ποῖον οὖν σημεῖον τὸ νεάνιδα μὴ παρθένον τεκεῖν*; (*Contra Celsum* 1, 35, GCS 2, 87, PG 11, 728 B).

che autorevoli autori hanno fatto dei due testi scritturistici, mettendoli in rapporto reciproco.

Secondo Ireneo, il duplice segno, nel profondo e nelle altezze, consisterebbe nel fatto che colei che era vergine non sperò di diventare una vergine madre e di generare un figlio, nè che il figlio partorito fosse il Dio con noi<sup>1</sup>.

In Origene riappare la medesima spiegazione. Ricorrendo anch'egli a Efesini, ribadisce l'identità fra colui che discese sulla terra nell'Incarnazione e colui che fu glorificato in cielo<sup>2</sup>.

Epifanio, senza riferirsi a Efesini, interpreta Isaia come segue: *"Appunto perchè si rifiutò di chiedere un segno immediato, Dio, che concede in misura sovrabbondante i doni della sua grazia agli uomini, dall'alto mandò il suo Verbo, dal basso gli diede un corpo per sua volontà di beneplacito e del Verbo, protagonista dell'economia"*<sup>3</sup>.

Alla luce delle precedenti interpretazioni, il testo della Xg acquista tutta la sua chiarezza. L'omileta intende dire che, non avendo avuto Achaz il coraggio di chiedere un segno, nè terreno nè celeste, Dio stesso ha preso l'iniziativa ed ha inviato un figlio dotato di una natura trascendente, facendolo nascere da una vergine.

L'interpretazione di Is. 7, 14, tramite Efes. 4, 9-10, ha, come risultato, di rendere più evidente il significato cristologico del passo di Isaia e di aggiungere un certo qual significato mariologico a quello paolino. Infatti nel segno divino, operato quaggiù sulla terra, viene identificata l'Incarnazione dalla vergine, mentre nel segno venuto dall'alto è vista la natura divina del Figlio di questa vergine, ciò che viene espresso con l'appellativo di Emmanuele.

Quanto alla voce "almâh" del testo di Isaia, per una sua retta comprensione Basilio adduce la testimonianza del libro del Deuteronomio:

*Se alcuni traduttori della voce ebraica, in luogo di vergine (παρθένον) posero giovinetta (νεάνις), con ciò non viene per nulla alterato il senso. Troviamo infatti sovente usata nella Sacra Scrittura la parola giovinetta invece di vergine, come è detto nel Deuteronomio: "Se uno ha trovato una fanciulla vergine non sposata e con violenza si è unito a lei ed è stato scoperto, quell'uomo che si è unito a lei, darà al padre della giovinetta cinquanta didrammi" (22, 28-29).*<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Adv. Haeres, 3, 19, 3, HARVEY W. W., Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis libri quinque adversus Haereses (Cambridge 1857, ristampa del 1949), II: 103, PG 7, 941 B.

<sup>2</sup> Contra Celsum 1, 35, GCS 2, 87, PG 11, 728 B.

<sup>3</sup> Ancoratus 32 GCS 25, 41, PG 43, 76 A-B.

<sup>4</sup> PG 31, 1468 A.

L'interpretazione ebraica escludeva che la voce "almâh" in *Is. 7, 14* potesse significare una vergine, per il fatto che il profeta non fa alcuna specificazione in questo senso. Secondo Basilio invece, avendo il termine un significato generico e non implicando di per sé alcun riferimento alla condizione verginale o meno della fanciulla, proprio per questo era ben lungi dall'escluderla. D'altra parte il carattere straordinario che doveva assumere questa nascita esigeva che si traducesse il vocabolo "almâh" con "verGINE".

Basilio quindi segue la traduzione di Matteo il quale ben conosceva il valore generico del termine ebraico e tuttavia ha preferito accogliere nel suo testo il vocabolo *παρθένος*, che poteva trovare nella versione dei Settanta, esprimendo in tal modo una sua personale interpretazione.

A proposito degli Ebrei contestati nella Xg, non sembra difficile fare delle supposizioni. Sappiamo da diversi antichi Padri che Aquila e Teodotione avevano tradotto "almâh" con *παρθένος*<sup>1</sup>, e che Ireneo e, più tardi, Eusebio di Cesarea spiegavano questa interpretazione con il fatto che i due traduttori erano giudei proseliti<sup>2</sup>. Lo stesso vocabolo si ritrova in Simmaco. Basilio ben conosceva queste traduzioni<sup>3</sup>, riportate da Origene negli *Hexapla*<sup>4</sup>.

Però neppure in questo l'omileta afferma qualcosa di nuovo, perchè già Origene nella polemica contro Celso aveva applicato *Deut. 22, 23-26* al testo di Matteo, giungendo alle medesime conclusioni. Notiamo che non sono esattamente gli stessi versetti citati da Basilio, però il loro contenuto è identico e sembra indicato a sostenere la tesi della fanciulla vergine<sup>5</sup>. Nella stessa direzione si muove l'interpretazione di Cirillo di Gerusalemme<sup>6</sup>, il quale pure cita *Deut. 22, 27*.

Concludendo queste considerazioni, ribadiamo la certezza che Basilio abbia ravvisato nella concezione verginale un segno messianico e che la verginità stessa di Maria, secondo il modo in cui egli concepiva l'economia salvifica, rappresentasse innanzitutto un servizio all'Incarnazione del Signore. Verso questa pista interpretativa egli era mosso dalle indicazioni stesse

<sup>1</sup> GIUSTINO. *Dial. Trif.* 71 (PG 6, 644 A-B), ORIGENE, *Contra Celsum* 1, 34 (GCS 2, 86, PG 11, 725 A-C), CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catech.* 12, 21 (PG 33, 753 A), GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Matth.* 5, 2 (PG 57, 57) non li nominano, ma è evidente l'allusione alle loro traduzioni.

<sup>2</sup> *Adv. Haer.* 3, 21, 1, PG 7, 946 A-B; *Hist. Eccl.* 5, 8, PG 20, 452 A.

<sup>3</sup> Nell'omelia *In Ps. 44*, 4, cita Aquila e Simmaco (PG 29, 396 B).

<sup>4</sup> PG 16, 1652-1654.

<sup>5</sup> *Contra Celsum* 1, 34, GCS 2, 86, PG 11, 725 B - 728 B.

<sup>6</sup> *Catech.* 12, 21, PG 33, 753 A-C.



della Scrittura<sup>1</sup>. Segnaliamo inoltre la stretta somiglianza tra l'interpretazione basiliana di Is. 7, 14 e quella dell'autore del commento pseudobasiliano di Isaia. Quest'ultimo, conformandosi egli pure alle indicazioni della Scrittura, riconosce nei segni dei fatti meravigliosi ai quali si può attribuire un certo contenuto misterioso. Su questa premessa fonda l'affermazione che non vi è segno più meraviglioso e più divino della nascita di Dio dalla Vergine. Anche in tale caso il testo di Efesini diventa la chiave interpretativa di quello di Isaia. Il profeta ha potuto parlare di segno nel profondo e segno nelle altezze, perchè la nascita dell'Emmanuele si sarebbe rivelata un prodigio in terra per il suo carattere verginale e tale si sarebbe manifestata anche in cielo a causa della presenza del Verbo nella carne. Riappare infine il solito ricorso al Deuteronomio (22, 25-27) per confutare l'interpretazione ebraica della "álmâh" ed opporvi l'interpretazione cristiana<sup>2</sup>.

La lettura interpretativa di questo testo di Isaia da parte di Basilio ed anche dell'autore del Commentario, fornisce una ulteriore riprova dell'influsso esercitato da Origene sull'esegesi dei Padri, anche a lunga distanza di tempo. Il vescovo di Cesarea e l'autore del Commentario puntualizzano tre obiettivi specifici che corrispondono in pieno a quelli delineati dal grande dottore alessandrino: dimostrare che la nascita di cui parla il profeta, deve avvenire da una vergine; che questa vergine è Maria e che il figlio da lei nato è l'Emmanuele; che l'interpretazione ebraica della voce "álmâh" non regge di fronte alle conclusioni di una esegesi corretta. Identici sono pure i testi biblici scelti a sostegno della dimostrazione. Fra le citazioni dei Padri che abbiamo riportato, la sola a discostarsi da questo schema, è quella dell'*Ancoratus*; ma la cosa non sorprende, se si pensa che il vescovo di Costanza non ha mai fatto misteri sul suo irriducibile antiorigenismo<sup>3</sup>.

Il fatto che nell'omelia sul Natale Basilio concentri la sua attenzione intorno all'aspetto cristologico-dogmatico ed apologetico della verginità di Maria, in relazione alla nascita del Signore, non gli impedisce di intravedere, sia pure attraverso qualche rapido spiraglio, l'aspetto morale della questione. Al di là delle scarse indicazioni che i testi evangelici danno della condizione

<sup>1</sup> Naturalmente, secondo Basilio, il servizio della verginità di Maria è in funzione della dimostrazione della divinità di Cristo, e non in appoggio della tesi dell'impeccabilità della sua carne umana, come faranno altri autori in seguito.

<sup>2</sup> *Comment. in Is. 199-202*, CoPaSa 5, 201-213, PG 30, 461 A - 465 C.

<sup>3</sup> Non occorre addurre testimonianze specifiche in proposito. Non rimarrebbe che l'imbarazzo della scelta. Per limitarci all'*Ancoratus*, possiamo affermare che il trattato è pervaso da capo a fondo da una quasi astiosa avversione dell'autore nei confronti dell'Alessandrino.

verginale della madre nell'Incarnazione del Figlio di Dio, l'omileta scorge qualche connotazione di natura morale che sembra piuttosto ispirata dal valore e dalla diffusione che la verginità stessa è andata ben presto acquistando nella pratica ascetica della Chiesa. Basilio afferma nell'omelia che la verginità doveva essere onorata nel mistero dell'Incarnazione perchè adatta alla santificazione<sup>1</sup>. Essa garantisce in qualche modo la santità alla persona che la pratica<sup>2</sup>, perchè l'essere vergine già implica il possesso di una certa santità. Nella lettera 46, Basilio abbozza una spiegazione di questo suo modo di pensare: solo la donna non sposata ha cura delle cose del Signore per essere santa nel corpo e nello spirito<sup>3</sup>. Nell'omelia invece la verginità della Madonna è presentata come una condizione troppo impersonale per essere in grado di gettare una luce più viva sulla figura morale di lei.

#### B. LA VERGINITÀ DI MARIA DOPO LA NASCITA DI GESÙ

Si è parlato finora di significato e funzione della verginità di Maria nel mistero dell'Incarnazione senza mai accennare alla distinzione tra *virginitas ante partum* e *virginitas in partu* perchè Basilio ovviamente non poteva porsi il problema di questa distinzione che non era attuale al suo tempo. Egli ha considerato la verginità della Madonna prima della nascita di Gesù, globalmente, quale servizio reso all'economia della salvezza, senza introdurre distinzioni di modalità o di tempi nella sua manifestazione. Non si comprende perciò l'insistenza di chi vuole attribuire al vescovo di Cesarea una tale distinzione, se non come un tentativo di far quadrare il pensiero basiliano con degli schemi teologici che si sono imposti successivamente<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> ἐπιτηδεύει πρὸς ἁγιασμόν (PG 31, 1464 B).

<sup>2</sup> ἐν τῷ ἁγιασμῷ τῆς παρθενίας (Ibid., 1468 A).

<sup>3</sup> Epist. 46, 3, COURT I, 119, PG 32, 373 C.

<sup>4</sup> Mentre Georg SÖLL, nel suo studio sulla Mariologia dei Padri cappadoci, si esprime con cautela su questo punto ("Die Mariologie der Kappadozier", ss. 293-303), Sergius S. FEDYNIK scrive: "Propterea, articulo absoluto, rursus statuimus S. Basilium vere ac recte docere de triplici B. Mariae virginitate: ante partum, in partu, post partum" (Mariologia apud Patres Orientales, p. 52). Non si vede con quali testi basiliani sia possibile suffragare una presa di posizione così perentoria, dal momento che nelle opere di Basilio non esistono su questo punto dichiarazioni più esplicite e più ampie di quelle contenute nella Xg, dove proprio non appare questa distinzione. A. KNIAZEFF propone pure la Xg come testimone della virginitas in partu, ma non è chiaro su quali testi intenda appoggiare la sua affermazione, sebbene aggiunga un riferimento in nota ("La Vierge du Seigneur", in *La pensée orthodoxe*, 12 [Paris 1965] 96).

Si deve invece riconoscere che il dottore cappadoce vede ben netta la distinzione tra la verginità prima della nascita di Gesù e la sua situazione di vergine perpetua, anche se non usa alcuna terminologia tecnica più o meno corrispondente a quella latina di *virginitas ante e post partum*.

Per quanto concerne la verginità perpetua, Basilio non può trovare testimonianze nei libri della Scrittura, salvo alcuni testi atti piuttosto a contro-battere le obiezioni di coloro che la negavano; ed è perciò costretto a ricorrere a due argomenti di altro genere: il consenso dei credenti e la storia della morte di Zaccaria. Riportiamo il lungo testo dell'omelia, che riguarda questi argomenti:

*"E svegliatosi prese con sé la sua donna" (Mt. 1, 24). Quantunque la reputasse sua sposa in quanto a disposizione d'animo, amore e ogni sollecitudine che si conviene a coloro che vivono insieme, tuttavia si astenne da ogni rapporto maritale. "Infatti non la conobbe - dice - finché non partorì il figlio suo primogenito" (Mt. 1, 25). Questo però farebbe supporre che Maria, dopo aver prestato in tutta purezza il proprio servizio alla generazione del Signore, compiutasi grazie all'intervento dello Spirito Santo, non si sia poi rifiutata ai normali rapporti coniugali. Ciò non intaccherebbe per nulla la dottrina della religione, perché la verginità era necessaria fino al servizio dell'Incarnazione e quello che avvenne dopo, non occorre che sia indagato agli effetti della dottrina del mistero<sup>1</sup>; ma siccome gli amanti di Cristo<sup>2</sup> non ammettono di udire che la Madre di Dio (θεοτόκος) abbia cessato ad un certo momento di essere vergine, noi stimiamo sufficiente la loro testimonianza<sup>3</sup>. E per quanto riguarda quel "non la conobbe finché (ἕως) non partorì il figlio suo"<sup>4</sup>, l'ἕως in molti passi sembra indicare un tempo definito, ma in realtà designa un tempo indefinito, com'è il caso di ciò che disse il Signore: "Ed ecco io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo" (Mt. 28, 20). Infatti il Signore non cesserà di essere con i santi dopo questo mondo; ma la promessa del presente non è un'interruzione per il futuro<sup>5</sup>.*

<sup>1</sup> Il *Vatic. 415* aggiunge il verbo *καταλείγομεν* (= tralasceremo) (f. 343), che rende più completa la frase. La variante è stata accolta nelle edizioni parigine del 1618 e 1638.

<sup>2</sup> Il termine *φιλόχριστος* è usato altre volte da Basilio: *Adv. Eunom. II, 18*, PG 29, 609 B; *De Spir. San. 16*, PG 32, 93 C; *Epist. 70*, dove compare come aggettivo: *τῇ σῇ φιλοχρίστῳ διαθέσει* (nel tuo cuore che ama Cristo), *Courr I, 164*, PG 32, 433 B. Doveva essere diffuso un po' dappertutto in quel tempo giacché, compare in Atanasio (*Apol. ad Const. 3*, PG 25, 600 A; *Epist. de Syn. Ar. Sel. 39*, PG 26, 761 C), in Cirillo di Gerusalemme (*Catech. 6, 12*, PG 33, 556 C), nel Crisostomo (*Hom. 3 in 1 Cor., 2*, PG 61, 17 B), nel Nisseno (*Vit. Mois. II, 176*, SC 1, 86, PG 44, 381 C) e nel Nazianzeno, che lo applica allo stesso Basilio (*Elogio di Basilio 31*, PG 36, 540 A).

<sup>3</sup> *Vatic. 413*, invece di *μαρτυρίας*, ha la variante *παραμυθίας* (incoraggiamento, rassicurazione) (f. 152<sup>v</sup>).

<sup>4</sup> *Vatic. 415* aggiunge *πρωτότοκον* (f. 343<sup>v</sup>).

<sup>5</sup> I nostri quattro codici hanno tutti una lezione più breve: "Ma la promessa del presente

Allo stesso modo diciamo che è usato ἕως. Per il fatto poi che venga detto primogenito (πρωτότοκος), non sempre il primogenito è inteso in rapporto con altri figli, ma si dice primogenito colui che per primo apre il grembo materno.

Anche la storia (ἱστορία) di Zaccaria mostra che Maria fu sempre (μέχρι παντός) vergine. C'è un racconto (λόγος), giunto fino a noi per tradizione (ἐκ παραδόσεως), secondo cui Zaccaria, per aver collocato Maria, dopo il parto del Signore, nel luogo riservato alle vergini, fu dai Giudei ucciso tra il tempio e l'altare (Cf. Mt. 23, 35.), accusato dal popolo di aver dato con questo (διὰ τούτου)<sup>1</sup> quasi una conferma di quel segno straordinario e glorioso (τὸ παράδοξον ἐκεῖνο καὶ πολυύμνητον<sup>2</sup> σημεῖον), che la vergine cioè aveva generato e non aveva violato la verginità<sup>3</sup>.

In questo brano dell'omelia va rilevato, come particolarmente importante per la storia del dogma mariano e del dogma in genere, l'argomento del consenso dei fedeli, già valorizzato da coloro che hanno studiato l'omelia, ma forse con criteri troppo teologici e senza una sufficiente applicazione del senso storico. Basilio sostiene in termini espliciti che dopo l'Incarnazione Maria avrebbe anche potuto perdere la verginità senza che venisse compromesso il servizio da lei reso all'economia della salvezza (κατὰ τὴν οἰκονομίαν ὑπερῆστα). Vista sotto questo aspetto, la verginità perpetua sembra diventare un fatto personale della Madonna. Invece non lo è talmente, perchè intervengono delle esigenze derivanti dalle convinzioni e dalla sensibilità religiosa del popolo cristiano<sup>4</sup>, il quale non riesce a pensare una Madre di Dio

non è un arresto per il futuro" (Vatic. 413, f. 152v; Vatic. 416, f. 343v; Paris. 1171, f. 67; Taurin. 80, f. 44).

<sup>1</sup> Vatic. 416 (f. 344) e Taurin. 80 (f. 44) hanno: δι' αὐτοῦ. Paris. 1171 (f. 67) trascrive: δι' ἑαυτοῦ. Mentre la lezione scelta dagli editori sembra attribuire il compito della manifestazione della nascita verginale al fatto stesso di aver collocato Maria nel luogo riservato alle vergini, le varianti dei tre codici invece sembrano attribuire a Zaccaria un impegno personale esplicito di testimonianza del prodigio.

<sup>2</sup> L'aggettivo πολυύμνητος viene attribuito da Basilio anche alla Trinità (De Spir. San. 46, PG 32, 152 A).

<sup>3</sup> PG 31, 1468 A - 1469 A. Nel Comm. in Is. 202, è reperibile un'espressione analoga al finale del testo citato: "E dopo essere divenuta madre, è rimasta ancora vergine" (CoPa Sa 5, 213, PG 30, 465 A).

<sup>4</sup> Origene ci informa che già ai suoi tempi vi erano uomini i quali dichiaravano di non riuscire a pensare che il corpo della Vergine, dalla quale il Verbo aveva preso carne, in cui era disceso lo Spirito Santo e che era stato adombrato dalla potenza dell'Altissimo, abbia potuto avere dei rapporti sessuali (In Matth. 10, 17, PG 13, 877 A). A. KNIAZEFF identifica questi cristiani negli asceti, nei cui ambienti la credenza nella verginità perpetua di Maria si era diffusa prima che altrove, perchè essi stessi facevano l'esperienza della castità in una vita di intensa unione con Dio, con la quale qualsiasi rapporto sessuale sembrava incompatibile ("La Vierge du Seigneur", p. 100).

che non sia vergine<sup>1</sup>. E tali esigenze spirituali dei fedeli sono ritenute sufficienti (αὐτάρκεις) dal nostro autore a confermare la verità della verginità perpetua della Madonna. In questo argomento gioca un sottile elemento psicologico; in quanto la sua forza probante sta nella situazione personale dei cosiddetti φιλόχριστοι. La dimostrazione è sufficiente, ma per loro. Un'altra volta Basilio, nella controversia eunomiana, ricorre allo stesso argomento, mettendo ancora meglio in luce il carattere psicologico di questo tipo di argomentazione. Dopo aver polemizzato con l'avversario a proposito della generazione del Verbo ed essere ricorso alle prove della Scrittura, decide di porre fine al discorso esprimendo la convinzione che le sue ragioni, le quali difficilmente riuscivano persuasive per Eunomio, erano più che sufficienti per i fedeli: "Io invece non ritengo che siano necessarie altre cose per la dimostrazione, ma che è sufficiente per gli amanti di Cristo (φιλοχρίστοις) un richiamo (ὑπόμνησις)"<sup>2</sup>.

Ritornando alla Xg, troviamo che questo è il solo testo dell'omelia in cui viene applicato alla Madonna il titolo di θεοτόκος, quasi ad imprimere maggior forza a questa specie di argomento di convenienza, giacchè una

<sup>1</sup> Il Taurin. 80 presenta una lezione diversa che smentisce l'asserzione del testo delle edizioni dove è detto che la verginità dopo il parto è indifferente ai fini dell'economia salvifica. Diamo una traduzione del testo del codice torinese: "Lungi dalla parola e dal pensiero dei cristiani una simile empietà. La verginità infatti non è necessaria solo fino al compimento del servizio dell'Incarnazione, ma lo è anche alla SempreverGINE (ἀειπάρθενος). Come infatti, dice, mi accadrà questo se non conosco uomo? Ciò significa: non lo conosco, nè mai voglio conoscerlo, nè lo conoscerò" (f. 44). Questo testo sembra un ulteriore sviluppo della variante attestata dall'Ambrosianus gr. 810, del sec. XI, più antico del Taurin. gr. 80, secondo la quale il testo andrebbe letto come segue: "Ma noi non potendo accettare la diceria secondo cui la Madre di Dio abbia cessato ad un dato momento di essere vergine, riteniamo sufficienti queste prove" (fol. 207v). Ma per tornare alla variante del Taurinensis, se se ne verificasse l'autenticità, ci troveremmo di fronte ad uno dei rarissimi passi in cui Basilio usa la voce ἀειπάρθενος. Altrimenti, solo nell'anafora liturgica questo titolo mariano appare con certezza ed è usato due volte, secondo la conferma che ci viene data sia dalla versione bizantina (HAENGGI-PAHL, op. cit. pp. 234, 238), sia da quella alessandrina (pp. 350, 356).

Il titolo di ἀειπάρθενος non era ancora molto diffuso ai tempi di Basilio, ma lo si trova già in diversi autori come Anfiloquio (Adv. falsam haeres., cf. FICKER G., Amphiloichiana [Leipzig 1906], s. 66), Atanasio (Contra Arian. 2, 70, PG 26, 296 B; Exposit. in Ps. 84, 11, PG 27, 373 A), Epifanio (Ancoratus 13, GCS 25, 22, PG 43, 40 D; 80, 100, 168 C; 120, 148, 233 B; Adv. Haeres. 26, 7, GCS 25, 284, PG 41, 341 C; 29, 6, 328, 401 A). La sua assenza quasi totale in Basilio potrebbe avere una spiegazione in quel certo qual riserbo che egli adotta nei confronti di Maria. Abbiamo visto come egli non abbia difficoltà alcuna ad affermarne la realtà, ma forse intende evitare di attribuire alla Madonna un titolo.

<sup>2</sup> Adv. Eunom. II, 18, PG 29, 609 B.

Madre di Dio implicata nel rapporto matrimoniale, sembrava un'immagine contraddittoria al punto da superare le capacità immaginative dei fedeli ed il loro senso di fede e di rispetto.

Qualche studioso ha visto nella dichiarazione dell'omileta una prova a sostegno della tesi secondo la quale in quell'epoca la verginità perpetua della Madonna era una verità universalmente creduta dal popolo cristiano, ma non imposta come dogma di fede rivelato<sup>1</sup>. Riteniamo che non ci si possa spingere così avanti nell'interpretazione di questo passo della Xg, innanzitutto perchè non è facile stabilire storicamente fino a che punto si facesse allora differenza tra verità universalmente creduta e dogma imposto dall'autorità della Chiesa. Anzi dobbiamo precisare che prima di Efeso non è possibile documentare interventi del magistero della Chiesa in fatto di dottrina mariana. Tutto in questo campo sembrava regolato dalla pietà dei fedeli e dall'insegnamento dei Padri e dei teologi. In secondo luogo è altrettanto problematico dimostrare se gli stessi fedeli credevano alla perpetua verginità di Maria con la consapevolezza di rispondere ad una loro esigenza interiore di convenienza e di pietà, oppure se sentivano di doverle dare un vero e proprio assenso di fede, per la forza e la certezza che a questa verità aveva conferito la più antica tradizione della Chiesa. Il testo basiliano non permette di risolvere una questione tanto complessa. Abbiamo visto come Basilio distingua chiaramente tra *κήρυγμα* e *δόγμα*; ma non sembra che in questo passo della Xg egli voglia sottintendere tale distinzione concettuale. Più che ad una tradizione ecclesiale, egli sembra qui riferirsi ad un semplice sentimento universalmente diffuso tra i fedeli.

Comunque il passo del nostro dottore riveste uno speciale interesse perchè lascia intravedere l'importanza che può avere il comune consenso dei fedeli nella definizione di una verità di fede; consenso che non appare fondato su ragionamenti logici o scientifici nè su ricerche storico-critiche, ma su una profonda sensibilità religiosa che si sviluppa nell'esperienza della fede e della vita cristiana e che aiuta a percepire certi stretti collegamenti che

<sup>1</sup> Questa affermazione della Xg aveva già attirato l'attenzione del Du Pin che per primo l'aveva intesa in questo senso (DU PIN E. L., *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* [Paris 1693, 3<sup>me</sup> édit.], II: 187). Tra gli studiosi contemporanei che hanno riproposto la tesi del Du Pin, ricordiamo JOUASSARD G., "Marie à travers la Patristique", in *Maria* (Du Manoir, Paris 1949), I: 89; DONNELLY Ph. J., "The Perpetual Virginity of the Mother of God", in *Mariology*, ed. J. P. Carol (Milwaukee 1957), II: 277; ORTIZ DE URBINA I., "Lo sviluppo della Mariologia nella Patrologia Orientale", *OrChPe* 6 (1940) 54-55; *idem*, "S. Giuseppe nella Patrologia Siriaca", in *Saint Joseph durant les quinze premiers siècles de l'Église, Cahiers de Joséphologie*, 19 (1971) 154.

esistono tra le diverse verità rivelate. Nel nostro caso sembra chiaro il legame che unisce la verginità perpetua di Maria con la sua maternità divina, per cui ci troviamo di fronte ad un esempio nel quale il concetto di privilegio mariano nasce in armonia con quello di funzione, la quale lo spiega e lo giustifica.

L'omileta si occupa poi delle due obiezioni che tradizionalmente venivano rivolte al mistero della verginità perpetua, in base al versetto di Matteo: "*Non la conobbe finchè non parlò il proprio figlio primogenito*"<sup>1</sup>.

La prima difficoltà è quella legata all'interpretazione di "conoscere". Non siamo informati con certezza sul pensiero di Origene intorno a questo problema, non essendo del tutto fuori discussione l'autenticità del frammento a lui attribuito, che si occupa di questo versetto evangelico, quantunque l'interpretazione sia pienamente in linea con il metodo allegorico della sua esegesi. L'autore di questo frammento ricava dalla voce "conoscere" un duplice significato: uno noetico ed uno sessuale. In senso noetico, Matteo affermerebbe che Giuseppe non conobbe pienamente il mistero divino nascosto nella propria sposa se non dopo il parto. In senso carnale invece, non la conobbe mai<sup>2</sup>.

Basilio in un sua lettera analizza pure il significato del verbo conoscere; ma ammette che nella Scrittura la forma *ἔγνω*, se usata nel caso di una donna, indica solitamente gli amplessi carnali (*τῶν γαμικῶν συμπλοκῶν*)<sup>3</sup>. Nella Xg, avendo di fronte un versetto della Scrittura, logicamente non si pone neppure il problema dell'esistenza di significati diversi da quello biblico. Perciò egli prende le parole dell'evangelista nel senso che Giuseppe non conobbe Maria carnalmente; e risolve la difficoltà ricorrendo ad un altro testo di Matteo (28, 20) per l'interpretazione della voce *ἔως*, dove ritiene di poter dedurre con maggior chiarezza il significato da attribuire a quest'ultima. L'avverbio, sebbene indichi in taluni casi una scadenza di tempo limitata, in altri casi, come *Mt. 28, 20*, significa un tempo indefinito, senza limitazioni di durata. E' in questa seconda accezione che deve essere interpretato l'*ἔως* di *Mt. 1, 25*, per cui non viene pregiudicato il mistero della verginità perpetua della Madonna.

Più sbrigativamente Basilio risolve la difficoltà posta dal termine *πρωτότοκος*. Appoggiandosi anche qui al senso biblico del vocabolo, come ap-

<sup>1</sup> Cf. GERMANO I. M., "*Et non cognoscebat eam donec . . . . Inquisitio super sensu spirituali seu mystico Mt. 1, 25*", in *Marianum*, 35 (1973) 184-240. Nell'exkursus storico, l'autore dell'articolo cita anche la Xg, che egli presenta come dubbia (pp. 193-194).

<sup>2</sup> *Fragm. in Mt. 1, 25*, GCS 41, 4 fr. 22, PG 13, 1630 D - 1631 B.

<sup>3</sup> *Epist. 236, 3*, COURT III, 47, PG 32, 876 A.

pare in *Esodo 13, 2*, egli spiega come primogenito possa essere definito il figlio che per primo apre il grembo materno, senza che tale sua prerogativa rimanga subordinata all'arrivo di altra prole.

Infine l'omileta conclude tutto il suo lungo discorso sulla verginità della Madonna, presentando la testimonianza della storia di Zaccaria, che nel contesto appare come un vero e proprio martire di questa verità, perchè avrebbe sacrificato la vita per difenderla di fronte ai giudei, che non accettavano la realtà del miracolo di una donna che, dopo aver partorito, continuava ad essere vergine.

Basilio, che nell'omelia si mette in una posizione di polemica anche nei confronti dei giudei, fa vedere come la loro perdurante incredulità su questo punto, abbia delle radici storiche molto antiche, giacchè risalgono al tempo stesso in cui il miracolo si verificò.

Il valore argomentativo del racconto dipende dall'accettazione di alcuni suoi presupposti che Basilio vedeva del resto ormai consolidati da una lunga tradizione a lui anteriore, alla quale si è accennato nel capitolo riguardante il problema delle fonti mariologiche<sup>1</sup>. Si tratta dell'identificazione del padre di Giovanni Battista con il profeta menzionato da Gesù ed ucciso dai giudei tra il tempio e l'altare (*Mt. 23, 35*). Il motivo della sua uccisione sarebbe stato il fatto di aver ammesso Maria nel luogo del tempio riservato alle vergini. Evidentemente si supponeva che il sacerdote fosse al corrente dello stato verginale della Madonna.

Basilio non si limita a rilevare il "reato" materiale commesso da Zaccaria, cioè l'aver collocato una madre nel luogo delle vergini, ma coglie anche la motivazione del fatto, che sarebbe stata fornita ai giudei dallo stesso Zaccaria. Questi avrebbe spiegato che in Maria si era avverata la predizione del profeta ad Achaz. In simile prospettiva, la verginità della Madonna non si presentava come un prodigio puramente occasionale, ma come il segno straordinario di Isaia che i giudei ben conoscevano: *τὸ παράδοξον ἔκεινο καὶ πολυμήνητον σημεῖον*. Questi non volevano accettare l'identificazione del segno messianico con il parto verginale di Maria ed uccisero colui che proponeva e difendeva una tale identificazione.

La tradizione, che si riferisce al periodo della vita della Madonna immediatamente successivo alla nascita di Gesù, sembra più indicata a dimostrare la concezione verginale che non la perpetua verginità. Essa comunque avrebbe dovuto precedere, come ordine logico, la soluzione delle due obiezioni di cui sopra, perchè viene presentata come una dimostrazione diretta

<sup>1</sup> Vedi alle pagg. 113-114.



della verità; invece, nell'omelia, è collocata all'ultimo posto, quasi che Basilio non voglia annettervi troppa importanza. In effetti la espone con un certo qual tono distaccato, senza prendere personalmente posizione a proposito del suo valore storico e dimostrativo. Si direbbe che si accontenti di fare una concessione al gusto popolare, facile nell'accogliere tradizioni di carattere drammatico e leggendario.

Tuttavia occorre altresì riconoscere che nella Xg l'autore non dimostra per questo tipo di racconto quell'avversione che in altre circostanze non riesce a nascondere. Si pensi alle insistenti raccomandazioni rivolte ai monaci affinché leggessero i libri sacri autentici e rifiutassero gli apocrifi (*ἀπόκρυφους*)<sup>1</sup>. Al racconto sulla morte di Zaccaria invece, si direbbe che Basilio voglia accordare qualche credito. Non lo squalifica infatti come apocrifo; anzi lo definisce una *ιστορία*<sup>2</sup>, un *λόγος*<sup>3</sup>, pervenuto fino ai suoi tempi attraverso la tradizione (*παράδοσις*)<sup>4</sup>. Dobbiamo pensare che sia stata l'autorità di Origene a rendere Basilio più benevolo nei confronti di questa particolare tradizione?<sup>5</sup> L'ipotesi non è del tutto ingiustificata e potrebbe spiegare anche l'analogo atteggiamento del Nisseno di fronte al medesimo racconto.

<sup>1</sup> *Sermo de Ascet. Discipl. 1*, PG 31, 649 B.

<sup>2</sup> Il termine ha per Basilio un senso certamente positivo. Infatti lo applica al modo di narrare della Bibbia (*Hom. 2 in Hexaem. 8*, SC 26, 178, PG 29, 49 A; *Hom. in Ps. 28, 1*, PG 29, 281 A; *Hom. in princ. Prov. 12*, PG 31, 409 D).

<sup>3</sup> La voce *λόγος* è usata due altre volte nella Xg, nel senso di argomento serio, probante (1464 B-C).

<sup>4</sup> Basilio usa sovente il termine per indicare la tradizione non scritta dei Padri (Cf. *De Spir. San. 22*, PG 32, 108 A.). Però nel caso presente può contare anche su testimonianze scritte. Del resto occorre tener presente che quando il vescovo di Cesarea parla di tradizione non scritta, non intende riferirsi necessariamente ad un insegnamento trasmesso oralmente. Egli vuole solo affermare che una dottrina non è inclusa nella Sacra Scrittura, prescindendo dal fatto che si tratti di dottrina scritta o di dottrina trasmessa a voce. In ogni caso egli non vede opposizione alcuna tra Scrittura e "tradizione non scritta". Cf. SMULDERS P., "Le mot et le concept de Tradition chez les Pères Grecs", in RSR 40 (1952) 43-45; AMAND DE MENDIETA E., "The Unwritten and Secret Apostolic Traditions", pp. 21-39.

<sup>5</sup> Sappiamo che Origene, nei confronti degli apocrifi, raccomandava un atteggiamento saggio ed equilibrato: "*Haec omnia diximus discutientes sermonem, non ignorantes quoniam multa secretorum facta sunt a quibusdam impiis et iniquitatem in excelsum loquentibus: et utuntur quibusdam fictis Hypythiani, aliis autem qui sunt Basilidis. Oportet ergo caute considerare ut nec omnia secreta quae feruntur in nomine sanctorum, suscipiamus propter Judaeos, qui forte ad destructionem veritatis Scripturarum nostrarum quaedam finxerunt, confirmantes dogmata falsa, nec omnia abjiciamus quae pertinent ad demonstrationem Scripturarum nostrarum. Magni ergo viri est audire et adimplere quod dictum est: "Omnia probate, quod bonum est tenete" (1 Tess. 5, 21)*" (*In Matth. series 28*, PG 13, 1637 B-C).

### XIII.

#### LA ΘΕΟΤΟΚΟΣ

La maternità divina di Maria è la prima verità mariana che scaturisce dalle pagine del Vangelo e se nella Xg Basilio, pur commentando l'episodio della nascita di Gesù, non fa esplicite dichiarazioni in proposito, la ragione potrebbe essere la presa di coscienza da parte sua che si tratta di una verità talmente espressa dalla logica dei fatti, dei quali la Vergine è diventata protagonista, che qualunque dichiarazione esplicita o definizione suonerebbe strana e superflua. Non occorre definire ciò che si evidenziava così bene nella concretezza degli eventi e delle situazioni.

Del resto l'intero discorso iniziale dell'omelia pone le premesse teologiche che renderanno chiara e significativa la posizione della Madonna nell'economia divina dell'Incarnazione. Confutando le tesi eunomiane contro la divinità del Verbo, Basilio ottiene un preciso risultato: sgretolare una concezione dottrinale nella quale, tra le altre conseguenze, ci sarebbe anche l'assoluta impossibilità di intendere il ruolo di Maria come quello di una vera Madre di Dio.

Fedele alla sua visuale biblica, l'omileta scorge innanzitutto nella maternità della Madonna un mistero prestabilito da Dio nell'ambito del suo disegno di salvezza e, insieme a questo, preannunciato per mezzo dei profeti:

*Ebbe così compimento il mistero (μυστήριον) predisposto prima dei secoli ed annunziato anticamente per mezzo dei profeti: "Ecco la vergine avrà nel seno e partorirà un figlio e lo chiameranno con il nome di Emmanuele che, tradotto, significa: Dio con noi" (Is. 7, 14). Anche questa antica denominazione contiene la manifestazione di tutto il mistero, che cioè Dio sarà con gli uomini. Dice infatti Emmanuele, che significa: Dio con noi<sup>1</sup>.*

L'omileta identifica due elementi nel mistero preannunciato: la presenza di Dio in mezzo agli uomini, della quale aveva parlato con insistenza nella parte introduttiva dell'omelia, e la nascita da una vergine, evento

<sup>1</sup> PG 31, 1465 B-C.

assolutamente straordinario e mezzo scelto da Dio per attuare tale presenza. In questi due aspetti della realtà dell'Incarnazione, egli considera sintetizzato tutto il mistero salvifico (τοῦ παντός μυστηρίου). Inoltre Basilio, pur rifacendosi al messaggio di Isaia, lascia intendere che egli non considera il profeta come l'unica voce ispirata che abbia predetto l'avvenimento. Isaia si è inserito in una più antica tradizione, che si è ripetuta nel suo messaggio<sup>1</sup>.

L'Emmanuele quindi non solo è disceso sulla terra, tra gli uomini, ma ha preso pure una natura umana, in un'officina rappresentata dal ventre della Vergine Maria.

In una pagina già citata delle omelie sui Salmi, la funzione materna della Madonna è resa in modo molto più esplicito: "*Vide il Dio incarnato, vide l'Emmanuele generato dalla Vergine santa*"<sup>2</sup>.

Che l'Emmanuele sia una persona divina, Basilio non ha bisogno di dimostrarlo in questo punto, perchè la sua divinità risulta dal suo stesso nome che significa: Dio con noi; dalla sua origine trascendente, che si perde dietro l'operazione misteriosa dello Spirito Santo, il quale è l'ἀρχή dell'Incarnazione. Invece nella polemica contro Eunomio era stato più esplicito nell'affermare la natura trascendente del figlio della Vergine:

*La sua origine (ἀρχή) non è da Maria, nè appartiene al tempo (ἀπὸ τῶν δὲ τῶν χρόνων), ma: "In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio" (Giov. I, 1), prendendo la sostanza eterna, la generazione impassibile, l'unione<sup>3</sup> con il Padre, la maestà della natura, in poche parole: tutto quanto. Aggiungendo la voce "era" (ἦν), (l'evangelista) lo riporta al suo principio (ἀρχή), quasi per chiudere la bocca di coloro che, bestemmiano, dicono che non era; e per eliminare così in anticipo la possibilità di simili cavilli<sup>4</sup>.*

Se l'affermazione dell'identità del Figlio di Maria con il Dio eterno e trascendente, sottolineata e rafforzata dalla citazione del prologo giovan-

<sup>1</sup> In due punti, dove la Xg parla del mistero "annunciato anticamente dai profeti" e di "antica denominazione", tre dei nostri codici propongono, invece della lezione πάλαι, che è entrata nelle edizioni, la variante πάλιν (Taurin. 80. f. 43<sup>v</sup> e Vatic. 415, f. 342<sup>v</sup>, per il primo caso; Vatic. 413, f. 152 e ancora Vatic. 415, ibid., per il secondo caso). Questa variante confermerebbe il pensiero di Basilio, per altro già sufficientemente chiaro nel testo, secondo cui la parola di Isaia non fa altro che ripetere (πάλιν) un messaggio già precedentemente annunciato.

<sup>2</sup> Hom. in Ps, 45, 6, PG 29, 425 C.

<sup>3</sup> L'aggettivo συμφυής, che in questo passo esprime la comunione di natura con il Padre, nella Xg è usato invece per indicare la comunione di natura del Cristo con gli uomini (1460 B).

<sup>4</sup> Adv. Eunom. II, 15, PG 29, 601 B.

neo, appare come ovvia nel trattato contro Eunomio, notiamo che anche nella Xg riaffiora il Basilio della polemica antiariana nel prologo dell'omelia, dove il suo discorso è esclusivamente rivolto al mistero della generazione eterna. Se non si tiene conto di questo discorso, diventa impossibile valutare la natura e le finalità della generazione temporale; e se non sono bene precisati i rapporti personali del Figlio con il Padre, non si possono capire nella loro esatta natura i rapporti del Verbo Incarnato con sua Madre. Sono queste premesse, chiare nel suo pensiero ed anche nella sua esposizione, che hanno consentito al vescovo di Cesarea di cogliere nelle sue vere dimensioni la presenza di Maria nel mistero della salvezza.

Basilio nella lettera 261 aveva enunciato il ruolo insostituibile di Maria. Per attuare l'economia dell'Incarnazione, l'onnipotenza divina non ha potuto fare a meno della collaborazione di una donna, dal momento che, secondo il disegno salvifico, *"la carne gestatrice di Dio (θεοφόρος σάρξ), doveva essere attinta dalla pasta (φύραμα) di Adamo"*<sup>1</sup>.

Nella lettera 262, esprime in forma negativa la stessa convinzione, condannando come estranea alla retta dottrina dell'Incarnazione, l'opinione di coloro che sostenevano che Dio si trasformò in carne senza assumere la pasta (φύραμα) di Adamo, attraverso la santa Vergine<sup>2</sup>.

Egli riconosce nella Vergine la donna chiamata da Dio a collaborare come madre al mistero dell'Incarnazione, in cui il Figlio di Dio è divenuto vero figlio dell'uomo. Ma il tipo di maternità che ella realizza non pone particolari interrogativi a Basilio. Perciò la chiama θεοτόκος e questo appellativo sembra che nella sua mente non nasconda alcun sottinteso problematico<sup>3</sup>, perchè per lui è così ovvio che il Figlio da lei generato è l'Emmanuele, il Dio con noi, e perchè la sua nascita dalla vergine prova la trascendenza assoluta della sua personalità. Come si può vedere nel testo stesso dell'omelia, siamo ancora lontani dall'epoca della controversia nestoriana, quando la

<sup>1</sup> Epist. 261, 2, COURT III, 117, PG 32, 969 B.

<sup>2</sup> Epist. 262, 1, COURT III, 120, PG 32, 973 B.

<sup>3</sup> PG 31, 1468 B. Il termine θεοτόκος è qui adoperato piuttosto come titolo che non come definizione, per cui l'eventualità che si tratti di un' interpolazione, come ipotizza USENER (op. cit., pp. 249-250), non reca pregiudizio alla sostanza del pensiero dell'autore. A noi pare che la sua presenza non dovrebbe meravigliare, sebbene non si ritrovi in altri scritti basiliani. Si è visto come a quel tempo fosse noto ormai un po' dappertutto, compresa la Cappadocia dove fu usato dal Nazianzeno e dal Nisseno e come sia presente nell'anafora basiliana, dove si può anche discutere se sia stato lo stesso Basilio ad introdurvelo; ma è lecito affermare che egli lo abbia per lo meno accettato (HAENGGI A. - PAHL I, op. cit., pp. 234, 238, 350, 356).

questione della maternità di Maria si rivelerà come un'inevitabile conseguenza del problema cruciale riguardante il rapporto delle due nature nella persona del Cristo. La Xg non tradisce alcuna preoccupazione circa il problema degli stretti legami esistenti tra la retta dottrina della divina maternità di Maria e l'esatta definizione dei rapporti tra la natura umana e la divinità del Verbo Incarnato. Per l'autore, la maternità della Vergine è un dato di fatto che non comporta discussioni o dimostrazioni; la voce *θεοτόκος* non rappresenta un concetto da analizzare, ma un simbolo che esprime una realtà divina che si è compiuta misteriosamente e di cui ha illustrato con abbondanza di particolari gli effetti nell'introduzione: è per mezzo della Vergine che Dio è sceso in terra; ha preso dimora tra gli uomini; si è fatto uno della nostra razza (*ὁμογενής*)<sup>1</sup>; la sua carne è divenuta a noi connaturale (*συγγενής*)<sup>2</sup>; si è fatto a noi connaturale (*συγγενής*) e noi gli siamo diventati familiari (*οἰκειόω*)<sup>3</sup>. E' quindi nell'officina della Vergine che il Verbo di Dio diventa umano ed entra in una condizione di profonda intimità con gli uomini.

Basilio non fa delle dichiarazioni esplicite sul mistero della maternità divina. Ci presenta piuttosto Maria mentre esercita il suo ruolo materno nei confronti del Figlio e lascia bene intendere che per lui il problema della fede riguarda quest'ultimo, mentre la madre rimane semplicemente coinvolta in questa fede essenzialmente cristologica.

C'è un dettaglio a proposito del quale l'omileta sembra lasciarsi guidare da uno speciale criterio di interpretazione dei rapporti tra il Cristo e sua Madre. Egli esita di fronte all'eventualità di concepire delle relazioni personali dirette tra la Vergine e la divinità. Preferisce vedere una specie di diaframma che faccia da intermediario tra le due, ma nello stesso tempo quasi da separazione. Tale diaframma è la carne di Cristo, che egli definisce la diretta portatrice della divinità. Quanto alla Madonna, il suo compito è stato soltanto quello di plasmare tale carne gestatrice di Dio (*θεοφόρος σάρος*)<sup>4</sup>.

Ciò non infirma minimamente la fede del vescovo di Cesarea nel mistero della *θεοτόκος*, perchè egli evita di introdurre divisioni tra la persona del Cristo e la sua carne gestatrice della divinità. Per questo egli poteva giusta-

<sup>1</sup> PG 31, 1460 B.

<sup>2</sup> PG 31, 1460 C.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1473 B.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1464 B. Si trova l'espressione anche in *Hom. in Ps. 59, 4*, PG 29, 468 B; *De Spir. San. 12*, PG 32, 85 C; *Epist. 261, 2*, COURT III, 117, PG 32, 969 C.

mente chiamare la Vergine *θεοτόκος*, prescindendo dalla questione se il termine sia suo o di qualche amanuense. Crediamo comunque che si debba accantonare ogni esitazione nell'accettarlo come autentico<sup>1</sup>.

Ricordiamo inoltre che Basilio non è il solo ad usare l'espressione *θεοφόρος σάξ*. Sembra che anche il fratello Gregorio condividesse la stessa sfumatura di pensiero<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Vedi quanto detto a pag. 62, a proposito di Cirillo Alessandrino.

<sup>2</sup> *Orat. I de Resurrect. Chr.*, PG 46, 608 A.

#### XIV.

### VERGINE BEATA

Nella parte conclusiva dell'omelia Basilio dichiara la Madonna beata (*μακαρία*), in un'affermazione nella quale entrano le due reminiscenze bibliche di *Is. 7, 14* e *Lc. 11, 27* e che fa da parallelo antitetico a *Gen. 3, 16*: "*Non si udrà più: Nelle doglie partorirai figli. Infatti è beata colei che ha partorito l'Emmanuele e le mammelle<sup>1</sup> che hanno allattato*"<sup>2</sup>.

Per comprendere il significato che l'omileta attribuisce al termine "beata", è necessario ricorrere ad altri contesti in cui egli lo adopera.

Ci sono innanzitutto dei passi in cui "beato" è detto di una persona come un semplice titolo<sup>3</sup>. In altri testi invece la voce è un'attribuzione vera e propria, a cui Basilio annette un significato particolare, come nel caso della Xg; e tra questi ultimi appare illuminante la lunga spiegazione che ne dà nell'omelia sul Salmo 1. In primo luogo è detto beato ciò che è veramente buono (*ἀληθινῶς ἀγαθόν*) vale a dire Dio stesso, che è il bene in sè, il bene per eccellenza; bene verso il quale tutto tende, che è immutabile per natura, che possiede una bellezza sovrana, una vita impassibile, senza dolore nè alterazioni; sorgente dalla quale sgorgano tutti i beni e tutti i valori<sup>4</sup>. E' come dire che la beatitudine appartiene a Dio in proprio, per esigenze di natura e di definizione.

Ma nello stesso testo Basilio ammette l'esistenza di una beatitudine per così dire analogica, che può essere attribuita all'uomo nella misura in cui questi viene ammesso a partecipare definitivamente ai beni divini. Siccome durante la vita terrena l'uomo non può diventare partecipe in modo definitivo dei beni divini, perchè il suo futuro destino è ancora incerto, solo colui che

<sup>1</sup> Il *Vatic. 413* ripete il termine *μακάριοι* (f. 153v).

<sup>2</sup> PG 31, 1473 A.

<sup>3</sup> Chiama beati, ad esempio, Mosè. (*Epist. 81*, COURT I, 182, PG 32, 456 C), alcuni vescovi (*Epist. 214*, 2, COURT II, 203, PG 32, 785 C; *Epist. 225*, COURT III, 22, PG 32, 841 A; *Epist. 263*, 3, COURT III, 123, PG 32, 997 C).

<sup>4</sup> Nell'*Epist. 243*, 4, chiama beata la natura divina: *μακαρία φύσις* (COURT III, 72, PG 32, 909 A).

ha condotto a termine il proprio compito terreno ed ha raggiunto il suo fine ultimo, che è Dio, può essere proclamato beato<sup>1</sup>.

Nello stesso ordine di idee, Basilio precisa, nell'omelia sul Salmo 32, che sono degni di essere proclamati beati coloro che hanno già raggiunto il cielo<sup>2</sup> e che hanno conseguito la contemplazione della natura divina. Questa contemplazione è detta pure beata (*μακάριον θέαμα*)<sup>3</sup>. La beatitudine pertanto appare legata al possesso definitivo dei beni eterni.

Nella Xg la Vergine è detta beata perchè ha partorito l'Emmanuele, e quindi la sua beatitudine è in relazione con la divina maternità. Avendo dato alla luce e nutrito nel suo seno il Cristo, ella è venuta in possesso di un bene divino, cioè della presenza del Dio Salvatore, e lo ha posseduto in maniera definitiva, perchè il Verbo Incarnato ha assunto per sempre una natura umana<sup>4</sup>. Questa beatitudine pertanto non viene considerata alla stregua di una disposizione strettamente personale, ma come un'attitudine messianica e soteriologica. Essa è un segno, come sono state un segno le doglie di Eva. Queste ultime preannunciavano un avvenire di peccato, di dolore e di morte, la beatitudine di Maria è il segno della presenza della salvezza; una presenza definitiva. Perchè la Vergine è beata, proprio per questo (*διὰ τοῦτο*) gli uomini sanno che si è avverato l'annuncio del profeta Isaia e che è nato il Salvatore.

Osserviamo che Basilio, accennando nel testo sopra citato della Xg a Lc. 11, 27<sup>5</sup>, sembra ignorare l'intervento di Gesù sul termine "beati", che senz'altro gli conferisce il senso di una disposizione morale personale<sup>6</sup>. Nell'omelia Basilio ha un intento diverso da quello di esaltare una qualità personale della Madonna. Qui beatitudine significa per lui partecipazione al mistero della salvezza ed è perciò un atteggiamento esemplare che deve interessare tutti i cristiani e che per tutti può diventare una sorgente di gioia. Nel momento in cui si sentivano interpellati dalle parole del vescovo,

<sup>1</sup> Hom. in Ps. 1, 3, PG 29, 216 B - 217 A.

<sup>2</sup> Hom. in Ps. 32, 4, PG 29, 332 D.

<sup>3</sup> De Spir. San. 23, PG 32, 109 B.

<sup>4</sup> PG 31, 1464 B-C.

<sup>5</sup> In Atanasio si trova pure l'applicazione di questo testo lucano al mistero del Natale: "Perciò è veramente presente in Maria, per assumere un corpo da lei ed offrirlo come proprio, per noi. La Scrittura ne ricorda la nascita e dice: Lo avvolse in pannolini ed è proclamato beato il seno da cui fu allattato" (Epist. ad Epict. 5, PG 26, 1057 B-C).

<sup>6</sup> Altrove però Basilio non ignora il significato morale del termine. Abbiamo un esempio chiarissimo: "Ammirando queste qualità e proclamando beata la vita di questi uomini, in quanto dimostravano con i fatti di portare nel proprio corpo la morte di Gesù, pregavo di essere anch'io loro imitatore" (Epist. 223, 2, Court III, 11, PG 32, 824 C-D).



i fedeli di Cesarea potevano imitare la beatitudine di Maria vivendo nella celebrazione liturgica il mistero salvifico del Natale.

Abbiamo notato come la beatitudine della Madonna venga considerata nel contesto del parallelismo antitetico con Eva<sup>1</sup>. Mentre la prima Eva ode nel paradiso una dura parola di condanna<sup>2</sup>, la seconda Eva è causa di salvezza perchè partorisce il Salvatore. Questo parallelismo è preceduto, nella Xg, da quello tra Adamo e Cristo, che lo spiega e lo giustifica. Adamo è terra che trascina l'uomo verso la terra<sup>3</sup>; Cristo è il Celeste<sup>4</sup>, unito al quale l'uomo viene innalzato al cielo. E mentre il parallelismo Adamo-Cristo contrappone la situazione dell'uomo decaduto a quella dell'uomo nuovo, il parallelismo Eva-Maria illustra le conseguenze del primo: la decadenza del peccato è fonte di dolore; la liberazione dal peccato diventa sorgente di beatitudine e di gioia, come è avvenuto in Maria.

<sup>1</sup> Cf. CIGNELLI L., *Maria nuova Eva nella Patristica Greca* (Assisi 1966).

<sup>2</sup> *Gen.* 3, 16.

<sup>3</sup> *Gen.* 3, 19. Si avverte in questa metafora il richiamo di un' altra omelia basiliana: "O forse per la condanna arrecaoci dal peccato, siamo chiamati terra, noi che abbiamo udito da Dio quelle parole: Sei terra ed in terra ritornerai" (*Hom. in Ps. 32, 4*, PG 29, 332 D - 333 A).

<sup>4</sup> Cf. *1 Cor.* 15, 49.

## MARIA NELLA FEDE DEL POPOLO CRISTIANO

Se l'omelia sulla Generazione di Cristo fu pronunciata in un'assemblea liturgica, come si è cercato di dimostrare<sup>1</sup>, e pertanto in un luogo ed in un momento nei quali Basilio si preoccupava non solo di fare un annuncio del messaggio cristiano, ma di creare anche una certa sintonia spirituale con i suoi uditori, è comprensibile che in tali circostanze egli non si limitasse ad esporre il proprio pensiero e le proprie convinzioni, ma cercasse soprattutto di interpretare il sentimento comune dei credenti sulle verità della salvezza. In questo senso l'omelia liturgica può essere ritenuta una specie di termometro della fede e della pietà del popolo di Dio; ed a più forte ragione quando l'omileta è lo stesso pastore che si rivolge al suo gregge, da lui ben conosciuto. E questo è proprio il caso della Xg, che sicuramente Basilio ha tenuto ai suoi cristiani di Cesarea<sup>2</sup>.

Non si può escludere che, ad ascoltare il vescovo, ci fossero anche delle persone estranee alla comunità locale; anzi è legittimo prospettare una eventualità del genere, giacché sappiamo che folle notevoli accorrevano per ascoltare il grande dottore cappadocce, affascinate forse più dall'esempio della sua vita<sup>3</sup> che non dalla forza della sua eloquenza<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cf. p. 98.

<sup>2</sup> Cf. pp. 72-74.

<sup>3</sup> Dall'epistolario di Basilio, siamo informati dei suoi numerosi interventi in favore delle popolazioni della Cappadocia, specialmente a sostegno dei poveri, dei bisognosi e degli indifesi (Gregorio Nazianzeno, *Elogio di Basilio XXXIV*, PG 36, 541 B-C.) Talora era riuscito a far annullare provvedimenti ingiusti nei confronti di queste categorie sociali (Fox M. M. *The Life and Times of Saint Basil the Great as Revealed in His Works*, Patristic Studies 57 [Washington, D.C. 1939], p. 117; COURTONNE Y., *Saint Basile. Homélies sur la richesse* [Paris 1935], p. 98). Sappiamo anche del suo interesse per la educazione e la formazione dei giovani e delle sue cure per la fondazione di scuole (LAZZATI G., "Basilio di Cesarea insegnò retorica?", in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 38 [1967] 290). Ma sicuramente gli abitanti della Cappadocia erano rimasti colpiti dalla carità e dalla dedizione con cui Basilio, prima ancora di essere vescovo, si era prodigato per alleviare le loro sofferenze durante la grave carestia che aveva devastato la loro regione negli anni

Sembra tuttavia che la presenza delle folle si verificasse durante la predicazione catechetica. Ma nel caso della Xg, ci troviamo di fronte ad un sermone tipicamente liturgico, tenuto quindi durante una celebrazione alla quale si supponeva partecipassero soltanto i cristiani battezzati. E' di questi infatti, e delle esigenze del popolo di Dio, che l'omelia tiene specialmente conto. Essa sembra intesa a nutrire la fede e a rafforzare la vita cristiana della comunità.

Come si presentava allora questa comunità? La Chiesa di Cesarea di Cappadocia vantava origini cristiane antichissime. La regione fu evangelizzata molto presto e non è improbabile che lo stesso principe degli Apostoli vi abbia portato l'annuncio cristiano, dal momento che nella sua prima lettera saluta anche i cristiani della Cappadocia<sup>1</sup>. Da una parte i numerosi martiri cappadoci, dall'altra l'influsso esercitato dai cristiani della Cappadocia nella conversione dell'Armenia alla fede cristiana, possono essere presi come sintomi di uno speciale fervore religioso vissuto dalla popolazione della regione.

La Chiesa di Cesarea divenne particolarmente fiorente, anche come istituzione, al tempo di San Gregorio Taumaturgo, del quale la nonna materna di Basilio, Macrina, fu fedelissima discepola. Ma quando Basilio stesso vi divenne vescovo, trovò una situazione religiosa e sociale che si era nel frattempo notevolmente deteriorata<sup>2</sup> e fu senza dubbio per merito suo e grazie al suo zelo pastorale che la vita cristiana in Cappadocia conobbe un nuovo straordinario sviluppo. Ne fanno fede numerose testimonianze storiche, comprese quelle degli stessi Padri Cappadoci<sup>3</sup>. Una delle conseguenze più

367-368 (Gregorio Nazianzeno, *Elogio di Basilio XXXIV-XXXVI*, PG 36, 541 C - 545 B). Sull'azione caritativa e sociale in genere di San Basilio, come emerge dalle indicazioni contenute nel suo epistolario, cf. COURTONE Y., *Un témoin du IV siècle orientale*, pp. 360-415.

<sup>4</sup> Quantunque autori del suo tempo esaltino senza riserve la sua eloquenza (Gregorio Nazianzeno, *Elogio di Basilio LXV*, PG 36, 584 A-B), Basilio si esprime talvolta in tono piuttosto scettico a proposito delle sue capacità oratorie. Concludendo l'omelia sul Salmo 1, confessa che non gli riesce facile pronunciare discorsi lunghi perchè, a causa delle sue infermità, anche la voce ad un certo punto incomincia a mancargli. Esprime perfino il timore di essere un giorno costretto al silenzio completo (*Hom. in Ps. 1, 6*, PG 29, 228 A-B).

<sup>1</sup> 1 Pietro 1, 1. Cf. S. Gerolamo, *De viris illustr.* 1; DARGAN E. Ch., *A History of Preaching* (New York 1905, reprinted 1968), pp. 76-77.

<sup>2</sup> Cf. Scazzoso P., *Introduzione all'Ecclesiologia di San Basilio*, Studia Patristica Mediolanensia 4 (Milano 1975), pp. 22 ss.

<sup>3</sup> Gregorio Nazianzeno, *Elogio di Basilio LXII*, PG 36, 557 A; *LXX*, 592 B.

significative ed importanti di questa felice situazione, fu sicuramente l'incremento del monachesimo<sup>1</sup>.

Basilio dunque, come pastore, rivolgeva la sua parola ad una comunità di fedeli convinti e ferventi, che ascoltavano volentieri le sue omelie<sup>2</sup> e che avevano ormai una certa familiarità con le tematiche della fede e con i problemi attinenti alla pratica del cristianesimo.

L'omelia sul Natale ci offre qualche possibilità di ricostruire anche il loro atteggiamento spirituale nei confronti della Madonna.

Innanzitutto i cristiani cappadoci dovevano avere impressa nella mente un'immagine familiare e consueta della Vergine, perchè Basilio non avverte la necessità di ricorrere a frasi introduttive o a preamboli quando le esigenze del discorso lo portano a parlare di lei. Certi brevissimi accenni gli vengono così naturali e spontanei, da obbligarci a pensare che tali dovevano apparire anche ai suoi ascoltatori. Diamo qualche esempio: "*Gli arcangeli sono inviati a Zaccaria e a Maria*"<sup>3</sup>; "*Beata colei che partori l'Emmanuele e le mammelle che lo nutrono*"<sup>4</sup>; "*Maria apprese a rallegrarsi da Gabriele*"<sup>5</sup>. Parlando in questo stile, l'omileta si dimostrava cosciente di rivolgersi a dei cristiani capaci di afferrare il senso di queste istantanee sulla figura evangelica di Maria e che certamente possedevano una conoscenza familiare dei contesti biblici dai quali degli accenni come quelli riportati venivano presi. Solo in questo modo si può comprendere perchè Basilio si permettesse delle allusioni così rapide, come di passaggio, senza sentirsi obbligato a fare dei discorsi completi.

Inoltre un simile modo di esprimersi induce a supporre che l'omileta abbia parlato altre volte in precedenza della Madonna, probabilmente con delle esposizioni più ampie e complete, che consentivano ai suoi uditori di cogliere il significato di accenni scarni, rapidi e isolati come quelli menzionati. In particolare le reminiscenze evangeliche di cui sopra, fanno supporre

<sup>1</sup> JANIN R., "Cappadoce", in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* (Paris 1949), XI, 907-909.

<sup>2</sup> Lo stesso Basilio era consapevole delle positive reazioni e dei consensi che incontrava presso i fedeli la sua predicazione: "*So che al vostro grande affetto basta anche la mia voce sola per soddisfare il desiderio che avete di ascoltarmi*" (*Hom. in Ps. 59, 1*, PG 29, 460 B). Dall'esordio di un'altra omelia, sappiamo che una volta i fedeli sono rimasti in attesa da mezzanotte fino a mezzogiorno, per poter ascoltare la sua parola (*Hom. in Ps. 114, 1*, PG 29, 484 A-B).

<sup>3</sup> PG 31, 1472 D.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1473 A.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1473 C.

qualche precedente omelia sul racconto dell'Annunciazione e forse anche qualche esposizione o spiegazione di *Lc. 11, 27*. In quest'ordine di supposizioni verrebbe confermata l'ipotesi di una produzione omiletica basiliana molto più vasta di quella passata alla tradizione.

Nella mente degli uditori di Basilio, l'immagine della Madonna appariva essenzialmente legata al ricordo dei fatti evangelici che l'omileta aveva loro esposto e commentato. Che egli non abbia mai parlato di lei al di fuori di tale contesto, è un'ipotesi non lontana dalla verità. Pur non potendolo affermare per diretta conoscenza di causa, dal momento che non tutte le omelie di Basilio sono giunte fino a noi, ce lo fa pensare la constatazione che nella letteratura cristiana del secolo IV il tema mariano non esiste se non come sviluppo di commenti evangelici.

Un tale stato di cose è ben lungo dal costituire una lacuna, perchè dalla lettura e dal commento dei Vangeli i cristiani potevano farsi un'idea molto esatta e realistica della figura della Madre del Signore. Imparavano a contemplare e a riflettere sugli aspetti profondamente umani della di lei esistenza. Basilio, ad esempio, non ricusa di presentare loro i problemi che una giovane donna come Maria dovette affrontare nella situazione paradossale in cui venne a trovarsi per precisa disposizione divina. Ella dovette giustificare la sua maternità davanti alla gente che oltre tutto non era in grado di comprendere e di valutare il mistero ineffabile avvenuto nella sua umile e semplice persona<sup>1</sup>; dovette affrontare uno stato di grave solitudine psicologica e di isolamento nei confronti del proprio sposo, che in un primo momento non fu in grado di vedere quale linea di comportamento fosse giusto adottare nei suoi confronti<sup>2</sup>.

Toccando problemi così carichi di umanità, Basilio ovviamente riteneva che essi avrebbero incontrato la sensibilità e la comprensione dei suoi fedeli, i quali si sentivano in tal modo stimolati a considerare la Vergine come una donna autentica, non aliena dalle esperienze normali della vita umana; e a pensare che Dio, per la sua opera di salvezza, non aveva scelto una creatura evanescente, eterea, ma una donna vera.

Sappiamo che Basilio, nel suo realismo, giungeva fino ad attribuire alla Madonna qualche imperfezione e difetto. Spiegando il significato della spada predettale da Simeone<sup>3</sup>, sosteneva che anche nell'animo di lei si sarebbero insinuati l'incertezza (*σάλος*) e il dubbio (*διάκρισις*) al momento cruciale

<sup>1</sup> PG 31, 1464 B.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1464 D - 1465 A.

<sup>3</sup> *Lc* 2, 26.

della passione e della morte di Gesù<sup>1</sup>. Questa interpretazione è stata trasmessa da Basilio al vescovo Ottimo, che gli aveva posto dei quesiti in proposito. Ma è più che probabile che egli abbia usato la stessa spiegazione parlando ai suoi fedeli nella festa dell'Ipapante, per la quale la tradizione non ci ha trasmesso purtroppo nessuna omelia.

Ma il senso di umano realismo dal quale i cristiani della Cappadocia erano stimolati a considerare i problemi esistenziali della Vergine, non arrivava fino al punto di far loro dimenticare l'aspetto misterico della sua personalità. Quella sensazione di timore a causa della presenza dello Spirito Santo in Maria, a cui il Vangelo accenna appena e che nell'omelia viene leggermente drammatizzata ed attribuita a Giuseppe, per una specie di tendenza alienante, propria della psicologia umana, non significa altro che una reazione dell'omileta, sicuramente condivisa dai suoi uditori, nella quale si nasconde quella specie di paura del divino che è un po' connaturale all'uomo<sup>2</sup>.

Dal testo di Basilio emerge inoltre un'altra situazione. I cristiani della Cappadocia, pur nei limiti della loro preparazione culturale, non restringevano la loro attenzione ed il loro interesse alla contemplazione di un'immagine puramente evangelica di Maria. Infatti Basilio tocca, sia pure con moderazione e con sobrietà, qualche questione un po' più dotta e teologica di cui si è già parlato precedentemente: le spiegazioni esegetiche della vergine di Isaia, del "non cognovit", del primogenito, ecc... Questi richiami rientravano sicuramente nella sfera di interessi esegetici e teologici di certi strati più colti della comunità cristiana cappadoce.

Da un tale punto di vista, la situazione della cristianità cappadoce si comprende ancora meglio se inserita nel contesto più vasto della Chiesa d'Oriente. Maggiormente statica e meno attiva della cristianità occidentale per quanto riguardava l'organizzazione pratica della vita religiosa e delle strutture pastorali, rivelava invece una singolare vivacità nel settore culturale e soprattutto nella discussione dei problemi dottrinali e speculativi della fede. Lo stesso vescovo di Cesarea, che fu considerato un romano di spirito perchè più incline ad interessi pratici e a problemi organizzativi che non a questioni speculative, toccando argomenti come questi, dimostra di voler fare una concessione al gusto e alla forma mentis della cristianità orientale e di volerne possibilmente interpretare lo spirito.

La Xg ci informa pure sul fatto che la figura della Madonna incideva profondamente nella mentalità del popolo cristiano della Cappadocia, sen-

<sup>1</sup> *Epist.* 260, 9, COURT III, 114-15, PG 32, 965 C - 968 A.

<sup>2</sup> PG 31, 1465 A.

sibile al fascino e ai valori che si sprigionavano dalla persona di colei nel cui seno prese carne il Figlio di Dio. Ella infatti diventa oggetto di ammirazione non solo per la sua singolare funzione nell'ordine dell'economia salvifica, ma anche per i frutti di santità e di vita morale che promanaano dalla sua persona.

Ciò non contraddice a quanto si è notato precedentemente circa il fatto che Basilio abbia attribuito qualche difetto alla Madonna. Se infatti per santità si intende il grado più o meno eroico in cui i valori morali vengono assimilati ed attuati nella vita dell'uomo, occorre precisare che non era questa la preoccupazione dei cristiani di Cesarea circa la persona della Vergine. I valori che essi ammiravano in lei erano quelli legati alla scelta che Dio ha fatto della sua persona, astraendo dal grado di maturazione personale dei medesimi. Esiste un testo in cui Basilio parla di Maria come di donna povera: *"Fu in casa di un fabbro e di una madre povera (μητὶς πενιχρᾶς), sottomesso alla madre e allo sposo di lei"*<sup>1</sup>. E' chiaro che qui la povertà non è considerata in funzione della sua vita morale personale ma della scelta che il Figlio di Dio aveva fatto di vivere come povero. Ciò tuttavia non impedisce che il fascino che si sprigiona dalla povertà del Verbo Incarnato si riversi anche sulla persona della madre.

Il valore di santità che i fedeli sembravano privilegiare nella persona della Madre del Signore era la verginità. All'epoca di Basilio la verginità della Madonna, oltre che come condizione che ella ha dovuto garantire per il servizio dell'Incarnazione, già veniva riguardata come una prerogativa nella quale si identificava la più alta espressione della santità cristiana. Per conseguenza, da una parte appariva sempre più ovvio attribuire alla Madre del Signore la verginità perpetua nella sua vita<sup>2</sup>; dall'altra questa condizione veniva ad essere un servizio di esemplarità reso dalla Madonna al popolo di Dio. Però dal punto di vista puramente storico, non è del tutto chiaro se fu la verginità perpetua di Maria a conferire forza alla corrispondente virtù cristiana, o se furono i fedeli a cercare nell'esempio di lei un altissimo modello per una prassi di vita cristiana già diffusa e molto in onore nella Chiesa dell'epoca, specialmente in quella orientale.

Una stima così assoluta e fuori discussione della verginità rischiava di condurre ad una valutazione negativa del matrimonio e dei rapporti coniugali, sui quali la mentalità ascetica del tempo vedeva gravare il pesante con-

<sup>1</sup> *Hom. de Humilitate* 6, PG 31, 536 C.

<sup>2</sup> PG 31, 1468 B.

dizionamento del peccato. La Xg sembra denunciare una certa reazione a questa mentalità nel passo dove si parla del matrimonio della Vergine.

Le persone sposate volevano pure avere nella Madre del Signore un modello della loro condizione<sup>1</sup> e Basilio sembra farsi eco di questa esigenza, non mancando di sottolineare il valore di uno stato di vita che Dio stesso ha voluto in certo qual modo santificare mettendolo in rapporto con il mistero del suo Verbo, incarnatosi nel seno di una madre sposata<sup>2</sup>. L'ideale posto in luce nella figura di Maria quale donna sposata è quello della disponibilità e della collaborazione alla volontà di Dio, come ha fatto colei che, pur essendo consacrata all'ideale della verginità, non si è sottratta all'impegno del matrimonio, della maternità e della famiglia, come Dio aveva predisposto per lei<sup>3</sup>.

Abbiamo rilevato il piccolo accento positivo che nella Xg viene posto sul matrimonio da un autore come Basilio che, in altri scritti, lo valuta in modo molto negativo. Ma la spiegazione di questo atteggiamento apparentemente contraddittorio sta proprio nell'intenzione, che egli dimostra, di tener conto delle esigenze della vita cristiana dei suoi fedeli. Se in altri scritti poteva esprimersi più personalmente, in un'omelia doveva farlo da vescovo di una Chiesa, dove c'erano tanti credenti sposati.

Infine nell'omelia non si notano tracce di sentimenti di devozione verso la Vergine nè di un qualche culto mariano. Si indovina soltanto un certo senso di ammirazione per la sua purità e santità, che traspare da brevi accenni come là dove si parla del corpo di una vergine santa<sup>4</sup>, o quando si afferma che non vi era nulla che potesse uguagliare la sua purità<sup>5</sup>.

Ma la sobrietà estrema del nostro sermone a questo proposito non può essere considerata dimostrativa dell'assenza di qualsiasi forma di devozione mariana nella Cappadocia del IV secolo. Dalla Xg possiamo solo dedurre che nella liturgia vera e propria, la fede e la pietà dei cristiani erano talmente concentrate sul mistero salvifico del Cristo e sulla sua divina persona, che non rimaneva spazio per rivolgere molta attenzione cultuale ai protagonisti umani della storia della salvezza.

Sappiamo comunque che Basilio celebrava con la sua Chiesa un culto dei martiri e dei santi ed appare più che verosimile che la Vergine entrasse al-

<sup>1</sup> *Ibid.*, 1464 B.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> PG 31, 1468 B.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1464 A.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1464 B.



*Omelia sulla generazione di Cristo (San Basilio)*

meno in questo culto comune<sup>1</sup>. E non è da escludere che fosse già oggetto di una devozione particolare, nonostante il silenzio della Xg su questo punto. Sappiamo che la più antica preghiera alla Madonna, il *Sub tuum praesidium*, è di molto anteriore al tempo di Basilio e poteva essere già conosciuta anche in Cappadocia, per l'influsso che su questa regione aveva esercitato la Chiesa alessandrina, nella cui cerchia è nata la preghiera stessa.

<sup>1</sup> Occorre comunque tener conto che il culto verso i martiri di una regione, com'era il caso dei martiri cappadoci, avendo per i fedeli di quella medesima regione un carattere locale, si presentava come un fenomeno religioso sentito e popolare. Pertanto non sorprende il fatto che tale culto possa essere storicamente meglio documentato che non il culto verso la Vergine.

## CONCLUSIONE

Abbiamo iniziato questo lavoro con l'intento preciso e limitato di studiare il contenuto mariologico della Xg; ma ben presto ci siamo accorti della necessità di estendere il campo della ricerca a delle questioni che esorbitano di parecchio dal problema specifico iniziale. Infatti il contenuto mariologico dell'omelia si presentava etremamente interessante sia sul piano dogmatico che storico e per di più era insolitamente abbondante per l'epoca in cui si considerava composto questo testo. Per una sua più sicura valorizzazione, occorreva riconsiderare tutta la questione del suo autore, dal momento che ancora di recente il nome di Basilio veniva da alcuni accettato, da altri rifiutato, senza che ci fosse la possibilità di giustificare la scelta con motivazioni sicure.

Da queste esigenze è nato il proposito di riesaminare l'intera questione dell'autenticità della Xg; questione vasta e complessa che però nel caso attuale ci offriva il vantaggio di non essere costretti a partire da zero, perchè il nome di Basilio, pur contestato, offriva già un certo numero di garanzie, soprattutto a causa della sua costante presenza nella tradizione manoscritta, che purtroppo non è stata sufficientemente valutata a suo tempo dal Garnier.

L'esame di questa tradizione, sebbene limitata ai codici più antichi, ci obbliga a concludere che non esistono alternative valide all'autenticità basiliana. Se poi volessimo spingere l'indagine ai manoscritti posteriori al sec. XIII, le osservazioni fatte durante la lettura di numerosi cataloghi di manoscritti ci fanno prevedere che la tesi dell'autenticità troverebbe ulteriore conferma; ed ovviamente, perchè sarà improbabile rinvenire tra i codici più tardivi degli esemplari che, in qualche modo, non dipendano dai filoni già esplorati della tradizione più antica.

Noi riteniamo che l'argomento della tradizione manoscritta sia il più forte, anche se la tesi dell'autenticità trova conforto in altre prove che non abbiamo mancato di evidenziare. E poi dal contenuto stesso dell'omelia, non solo non emergono controindicazioni all'attribuzione del testo a S. Basilio Magno, ma addirittura la confermano numerosi elementi rilevati nel corso del nostro lavoro: analogia di concetti e di forme espressive con altri passi sicuramente basiliani; presenza di tematiche teologiche ed esegetiche che compaiono negli scritti autentici; una dottrina complessiva che ben si inquadra

nel contesto teologico del periodo in cui visse Basilio ed in quello della sua concezione teologica personale. Questo vale soprattutto per la sua cristologia e la sua dottrina trinitaria. Sottolineiamo infine l'aspetto decisamente preefinesimo della dottrina mariologica della Xg.

Tutto considerato, abbiamo la netta impressione che per un testo come la Xg sarebbe davvero arduo individuare un autore diverso da Basilio.

Il suo contenuto mariologico ci suggerisce pure qualche conclusione. Siamo convinti di avere sotto mano un testo di notevole rilievo, perchè si tratta di una delle omelie più antiche che possiamo considerare "mariana", per la speciale attenzione che essa concede alla figura della Madonna. Altre omelie, che per il loro contenuto potrebbero aspirare alla medesima qualifica, sono condizionate da complessi problemi di autenticità e di collocazione cronologica. Nel caso della Xg invece siamo convinti di trovarci proprio di fronte al pensiero mariologico autentico di Basilio di Cesarea.

Essa testimonia un duplice metodo nella presentazione del mistero della Vergine Madre.

Il primo metodo consiste nell'inserimento della sua figura in un contesto dogmatico-cristologico, con la conseguenza di ridurre la sua persona ad una funzione simbolica in relazione al mistero del Verbo Incarnato. Si tratta naturalmente di una riduzione tutt'altro che depauperante per la sua personalità. L'autore infatti fa vedere che, se da una parte la figura di Maria in un tale contesto sembra quasi dissolversi nella luce ineffabile del mistero, dall'altra la grandezza dell'Incarnazione non finisce mai di conferire un risalto meraviglioso alla funzione della creatura che Dio ha prescelto a collaborare, con il proprio corpo, all'attuazione dell'evento divino della salvezza.

Il secondo metodo invece è tipicamente esegetico, perchè segue le vicende della vita della Vergine attraverso le pagine del Vangelo ed ha il pregio di presentare la sua figura in una situazione di concretezza storica e di problematica esistenziale. In questo contesto, i tratti della sua persona appaiono in una dimensione prevalentemente evangelica; ma non mancano elementi suggeriti dalla fede e dalla sensibilità religiosa; oppure trasmessi da una tradizione talora discutibile sul piano storico rigoroso, ma non sicuramente priva di una certa serietà ed attendibilità.

Nella Xg Basilio usa in prevalenza il secondo metodo, come gli era imposto dalla natura dell'omelia che, pronunciata durante una celebrazione, esige il commento dei testi scritturistici previsti dal formulario liturgico. Però non trascura un'applicazione del primo metodo, che, pur nella sua estrema brevità, acquista una notevole ricchezza di contenuto dottrinale e di espressione cherigmatica.

## APPENDICE

### OMELIA SULLA SANTA GENERAZIONE DI CRISTO

(Testo e traduzione)

L'edizione del testo dell'omelia e la relativa traduzione italiana, non previste nella prima stesura del presente lavoro, sono state aggiunte su richiesta dell'editore di MARIAN LIBRARY STUDIES, il Padre Théodore Koehler S.M., direttore dell'International Marian Research Institute della University of Dayton e della Marian Library.

Il testo greco non vuole essere una nuova edizione critica vera e propria. L'enorme quantità di manoscritti e le insuperabili difficoltà per averli a disposizione, sia pure su microfilms, mi hanno convinto a rinunciare ad un'impresa che oltretutto avrebbe richiesto tempi molto lunghi, per una collazione che consenta di stabilire un sicuro stemma di codici.

Il testo greco qui proposto si limita a portare dei ritocchi all'edizione del Garnier, basati sulla collazione di una decina di manoscritti scelti tra i più antichi; precisamente:

- |                         |                                |
|-------------------------|--------------------------------|
| * Pa (Paris. gr. 1171)  | * A839 (Ambros. gr. 839)       |
| * Ta (Taurin. gr. 80)   | * Ma (Marcianus gr. 53)        |
| * V413 (Vatic. gr. 413) | * Ot (Ottobon. gr. 444)        |
| * V415 (Vatic. gr. 415) | * Mo (Mosquen. Synod. gr. 125) |
| * Si (Sinait. gr. 526)  | * A810 (Ambros. gr. 810).      |

Pa, Ta, V413 e V415 sono già stati descritti a pagina 30 del presente lavoro. Diamo qui una descrizione degli altri sei.

— *Sinait. gr. 526*, codice membranaceo del sec. x, scritto su due colonne. Si tratta di un codice liturgico che riporta la Xg, come omelia per il Natale, nei fogli 181<sup>r</sup>-185<sup>v</sup>. Il testo presenta innumerevoli casi di iotacismo.

— *Ambros. gr. 839 (B 12 inf.)*, membranaceo, del sec. XII. E' un codice liturgico italo-greco che riporta la Xg nei fogli 121<sup>v</sup>-127<sup>r</sup>, come omelia per la festa del Natale. Il testo dell'omelia ha molte correzioni fatte da una mano

posteriore, sotto le quali tuttavia è facile leggere il testo primitivo, o intuirlo in base alla lunghezza dello spazio occupato dalle parole cancellate. Insieme al codice sono stati rilegati, in fondo, alcuni fogli cartacei posteriori. Il manoscritto è stato restaurato a Praglia nel Febbraio del 1953.

— *Marcianus gr. 53*, codice membranaceo proveniente dal fondo del Card. Bessarione. E' stato trascritto su due colonne in minuscola chiara e larga dal monaco Atanasio, che pose la propria firma e la data (4 Agosto 968). La Xg è stata trascritta nei fogli 303<sup>r</sup>-311<sup>r</sup>.

— *Ottobonianus gr. 444*, membranaceo, della fine del IX sec. o dell'inizio del X. Scritto su due colonne. La Xg è riportata nei fogli 362<sup>r</sup>-375<sup>v</sup>; ma tra i fogli 372 e 373 manca un foglio; ed inoltre il 375<sup>v</sup> è illeggibile. Perciò il testo della Xg risulta gravemente incompleto. Tuttavia il manoscritto si raccomanda per la sua antichità.

— *Mosquensis synodalis gr. 125*, membranaceo, proveniente dalla Laura del Monte Athos. E' scritto su due colonne e porta la data dell'anno 977. La Xg si trova nei fogli 281<sup>v</sup>-287<sup>r</sup>. La scrittura è molto chiara e si legge con facilità.

— *Ambros. gr. 810 (A 149 inf.)*, codice membranaceo del sec. XI. La Xg è l'ultimo pezzo del manoscritto e si trova nei fogli 204<sup>r</sup>-210<sup>v</sup>. Il foglio 210<sup>v</sup> appare alquanto deteriorato e parzialmente illeggibile.

Si tratta dunque di codici piuttosto antichi, alcuni dei quali datati e che non sembrano della stessa famiglia. In alcuni casi hanno varianti comuni rispetto al testo del Garnier, ma non sempre.

Nella presente edizione, le correzioni al testo del Garnier vengono introdotte solo nei casi in cui le varianti sono confermate dalla maggior parte dei codici consultati e quando il testo ne risulta migliorato sia quanto a forma che a contenuto, anche in base allo studio del pensiero di Basilio fatto nel presente lavoro.

εἰς τὴν ἀγίαν τοῦ Χριστοῦ γέννησιν.

- 1457 C 1 (1) Χριστοῦ γέννησις, ἡ μὲν οἰκεία καὶ πρώτη καὶ ἰδία αὐτοῦ  
τῆς θεότητος, σιωπῇ τιμάσθω· μᾶλλον δὲ καὶ ταῖς ἐννοίαις  
ἡμῶν μὴ ζητεῖν ἐκεῖνα μηδὲ πολυπραγμονεῖν ἐπιτάξωμεν.  
Ὅπου γὰρ οὐ χρόνος, οὐκ αἰὼν ἐμεσίτευσεν, οὐ τρόπος  
5 ἐπινενόηται,<sup>1</sup> οὐ θεατὴς παρῆν, οὐχ ὁ διηγούμενός ἐστι,  
πῶς φαντασθῇ ὁ νοῦς; πῶς δὲ ὑπηρετήσῃ ταῖς διανοαῖς  
ἡ γλῶσσα; Ἀλλὰ Πατὴρ ἦν, καὶ Υἱὸς ἐγεννήθη. Μὴ εἴπῃς,  
πότε; ἀμαθὲς τὸ ἐρώτημα. Μὴ ἐπιζητήσῃς, πῶς; ἀδύνατος γὰρ  
ἡ ἀπόκρισις. Τὸ μὲν γὰρ πότε, χρονικόν· τὸ δὲ πῶς, ὄλισθον  
10 ἐμποιεῖ πρὸς τοὺς σωματικούς τῆς γεννήσεως τρόπους.

8. ἀμαθὲς τὸ ἐρώτημα: Ma, Ot, V 415, Si, A810, Pa. PG: ἀλλὰ παρὰδραμε τὸ ἐπε-  
ρώτημα.

<sup>1</sup> I vocaboli χρόνος e τόπος appartengono alla terminologia filosofica tipica della tradizione aristotelica, che Basilio ebbe modo di conoscere durante il suo soggiorno di studio ad Atene, prima della sua conversione alla vita ascetica.

## OMELIA SULLA SANTA GENERAZIONE DI CRISTO

1. Si adori in silenzio quella prima generazione di Cristo che è peculiare e propria della sua divinità; anzi comandiamo ai nostri stessi pensieri di non ricercare nè indagare inopportunamente il mistero. Dove infatti non intercorsero nè tempo nè secoli, dove non si pensò al modo, dove non vi fu presente spettatore, nè vi è chi ne possa discorrere, come potrebbe la mente immaginarlo? E la lingua stessa come potrebbe aiutare il pensiero?

“Il Padre era ed il Figlio fu generato”. Non chiedere: Quando? Stolta è la domanda. Non chiedere: Come?; perchè è impossibile rispondere. Infatti il “quando” è qualcosa di temporale; il “come” ci fa cadere nelle modalità materiali della generazione. Potrei rispondere con le parole della

- D  
1460 A 15 Ἐχω εἰπεῖν ἀπὸ τῆς Γραφῆς,<sup>1</sup> ὅτι, ὡς ἀπαύγασμα ἀπὸ τῆς δόξης, καὶ ὡς εἰκὼν ἀπὸ τοῦ πρωτοτύπου. Ἀλλ' ὅμως ἐπειδὴ οὐχ ἴσθησί σου τὴν πολυπραγμοσύνην ὁ λογισμὸς τοῖς τοιοῦτοις λόγοις τῆς ἀποκρίσεως, ἐπὶ τὸ ἄρρητον καταφεύγω τῆς δόξης, καὶ ὁμολογῶ ἀνεπινόητον εἶναι λογισμοῖς καὶ ἄφατον ῥήμασιν ἀνθρωπίνους τὸν τρόπον τῆς θείας γεννήσεως<sup>2</sup>. Μὴ λέγε· εἰ ἐγεννήθη, οὐκ ἦν<sup>3</sup>· μὴδὲ συνάρπαξε κακουργία ῥημάτων διανοίας ἀπειροκάλους, ἐκ τῶν ὧδε παραδειγμάτων διαλυμαίνόμενος τὴν ἀλήθειαν, καὶ τὴν θεολογίαν<sup>4</sup> καταῤῥυπαίνων.
- 20 Ἐγεννήθη, εἶπον, ἵνα τὴν ἀρχὴν αὐτοῦ καὶ τὸν αἴτιον ἀποδείξω, οὐχ ἵνα χρόνον ὕστερον τὸν Μονογενῆ ἀπελέγξω. Σοῦ δὲ μὴ κενεμβατείτω ὁ νοῦς, εἰς αἰῶνας ὑπερβαίνων πρεσβυτέρους τοῦ Υἱοῦ, τοὺς οὔτε ὄντας, οὔτε γενομένους. Πῶς γὰρ πρεσβύτερα δύναται εἶναι τὰ ποιήματα τοῦ πεποιηκότος αὐτά; Ἀλλὰ γὰρ ἔλαθον, ὁ ἀπέφυγον, εἰς τοῦτο αὐτομάτως ἐκ τῆς τοῦ λόγου ἀκολουθίας συνενεχθεῖς. Καταλείπουμεν οὖν τοὺς λόγους τοὺς περὶ τῆς αἰδίου ἐκείνης καὶ ἄρρητον γεννήσεως, ἐκεῖνο ἐνθυμηθέντες, ὅτι ὁ μὲν νοῦς τῶν πραγμάτων ἐλάττων, ὁ δὲ λόγος τῶν νοουμένων πάλιν κατα-
- B  
30 δεέστερος.

- (2) Σκοπεῖν οὖν χρὴ ὅπως τί ἐστι τὸ ἀπὸ τῆς ἀληθείας ἐπὶ τὸν λόγον ἀπόπτωμα· εἴπερ ὁ μὲν νοῦς προσβῆναι τῇ φύσει τῶν ἀκαταλήπτων ἀδυνατεῖ, λόγου δὲ φύσιν τοῖς ὁπωσοῦν νοηθεῖσιν εὑρεῖν παρισουμένην ἀμήχανον. Θεὸς ἐπὶ γῆς,
- 35 Θεὸς ἐν ἀνθρώποις<sup>5</sup>, οὐ διὰ πυρὸς καὶ σάλπιγγος καὶ ὄρους καπ-

13-14 ὁ λογισμὸς . . . λόγοις: Pa, Mo, Si, Ta, V413, A810, A839. PG: τῶν λογισμῶν ὁ τοιοῦτος λόγος.

<sup>1</sup> Come è sua abitudine, Basilio si appella alla Scrittura, ma nello stesso tempo si mostra consapevole che, proprio per il fatto che la Scrittura non riesce sempre a convincere certe persone, delle eresie sorgono nella Chiesa.

<sup>2</sup> La curiosità non solo è contraria all'atteggiamento di adorazione silenziosa sopra descritto, ma è destinata a non ottenere alcuna risposta, perchè il mistero (ἄρρητον) della generazione del Verbo trascende ogni nostra possibilità di pensiero e di espressione.

<sup>3</sup> L'autore introduce a questo punto una classica obiezione ariana.

<sup>4</sup> Nel pensiero basiliano, θεολογία indica l'insegnamento della Chiesa, che ha il suo fondamento nella Scrittura e che viene trasmesso dai Padri e conservato nel linguaggio della gente pia. Cf. BASILE DE CÉSARÉE, *Traité du Saint-Esprit* (ed. B. Pruche), SC 17 (1947) 133, note 2.

<sup>5</sup> In questa espressione si potrebbe scorgere una reminiscenza di *Baruc* 3, 38.

Scrittura la quale dice che egli "è lo splendore della gloria e l'immagine riprodotta dell'esemplare"<sup>1</sup>.

Dato però che queste parole di risposta non arrestano la tua curiosità, mi rifugio nell'ineffabilità del mistero, dichiarando che non si può pensare con i nostri ragionamenti nè spiegare con parole umane le modalità della generazione divina.

Non dire: "Se fu generato, non era"; e non esprimere con parole inadatte la grossolanità del tuo pensiero, falsando, con tali argomenti, la verità e inquinando la teologia.

Ho detto: "Fu generato", per mostrarti la sua origine e la sua causa e non per affermare che l'Unigenito fu generato nel tempo. La tua mente non proceda camminando nel vuoto e pensando all'esistenza di secoli anteriori al Figlio, perchè essi nè vi furono nè vi sono. Come possono infatti le cose create essere anteriori al loro creatore?

Ma mi accorgo che il filo del discorso mi ha indotto a parlare, senza volerlo, di ciò che mi ero proposto di evitare. Lasciamo dunque da parte i ragionamenti su quella eterna, ineffabile generazione, considerando che la nostra mente non è assolutamente in grado di cogliere il mistero e che il nostro discorso è ancora più inadatto ad esprimere quello che abbiamo pensato.

2. Dobbiamo dunque tenere presente quanto sia grande il divario fra la verità e le parole che la esprimono. Se infatti la nostra mente, per sua natura, non è in grado di cogliere l'incomprensibile, diventa impossibile trovare una specie di discorso corrispondente in qualche modo alle cose pensate. Dio è in terra, Dio è tra gli uomini, non a dettare leggi tra fuoco

<sup>1</sup> Ebr 1, 3.



- νιζομένον, ἢ γνόφον, καὶ ζόφον, καὶ θυέλλης ἐκδειματούσης  
τὰς ψυχὰς τῶν ἀκροωμένων νομοθετῶν, ἀλλὰ διὰ σώματος  
ἡμέρως καὶ προσηνῶς τοῖς ὁμογενέσι διαλεγόμενος. Θεὸς  
ἐν σαρκὶ · οὐκ ἐκ διαλειμμάτων ἐνεργῶν ὡς ἐν τοῖς προφήταις,  
40 ἀλλὰ συμφυῇ ἑαυτῷ τὸν ἄνθρωπον καὶ ἡνωμένον κατακτη-  
σάμενος, καὶ διὰ τῆς συγγενοῦς ἡμῶν σαρκὸς αὐτοῦ πρὸς  
ἑαυτὸν ἐπανάγων πᾶσαν τὴν ἀνθρωπότητα<sup>1</sup>. Πῶς οὖν δι'  
C ἐνός, φησὶν, εἰς πάντας ἦλθε τὸ λαμπτήριον<sup>2</sup>; Τίνα τρόπον  
ἐν σαρκὶ ἡ θεότης; Ὡς τὸ πῦρ ἐν σιδήρῳ · οὐ μεταβατικῶς,  
45 ἀλλὰ μεταδοτικῶς. Οὐ γὰρ ἐκτρέχει τὸ πῦρ πρὸς τὸν σίδηρον,  
μένον δὲ κατὰ χώραν, μεταδίδωσιν αὐτῷ τῆς οἰκείας δυ-  
νάμεως, ὅπερ οὐτε ἐλαττοῦται τῇ μεταδόσει, καὶ ὅλον πληροῖ  
ἑαυτοῦ τὸ μετέχον. Κατὰ τοῦτο δὴ καὶ ὁ Θεὸς Λόγος οὐτε  
ἐκινήθη ἐξ ἑαυτοῦ, Καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν · οὐτε τροπὴν  
50 ὑπέμεινε, Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο · οὐτε ὁ οὐρανὸς ἕρημος  
ἦν τοῦ συνέχοντος, καὶ ἡ γῆ ἐν τοῖς ἰδίοις κόλποις τὸν οὐράνιον  
ὑπέδεχeto. Μὴ κατάπτωσιν τῆς θεότητος ἐννοήσης. Οὐ γὰρ  
μεταβαίνει ἐκ τόπου εἰς τόπον ὡς τὰ σώματα. Μὴδὲ φαν-  
τασθῆς ἡλλοιωῖσθαι τὴν θεότητα μεταβληθεῖσαν εἰς σάρκα.  
1461 A 55 Ἄτρεπτον γὰρ τὸ ἀθάνατον. Πῶς οὖν, φησὶ, τῆς σωματικῆς  
ἀσθενείας ὁ Θεὸς Λόγος οὐκ ἀνεπλήσθη; Φαμέν, ὡς οὐδὲ τὸ  
πῦρ τῶν τοῦ σιδήρου ἰδιωμάτων μεταλαμβάνει. Μέλας ὁ σίδηρος  
καὶ ψυχρὸς · ἀλλ' ὅμως πυρακτωθεὶς τὴν τοῦ πυρὸς μορφήν  
ὑποδύεται, αὐτὸς λαμπρυνόμενος, οὐχὶ μελαίνων τὸ πῦρ, καὶ  
60 αὐτὸς ἐκφλογούμενος, οὐ καταπύχων τὴν φλόγα. Οὕτω καὶ  
ἡ ἀνθρωπίνη τοῦ Κυρίου σὰρξ, αὐτὴ μετέσχε τῆς θεότητος, οὐ  
τῇ θεότητι μετέδωκε τῆς οἰκείας ἀσθενείας. Ἡ οὐδὲ τῷ θνητῷ  
τούτῳ πυρὶ ἴσον δίδως ἐνεργεῖν τὴν θεότητα, ἀλλὰ πάθος περὶ  
τὸν ἀπαθῆ ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης ἀσθενείας φαντάζει, καὶ ἀπορεῖς

36 καὶ ζόφον: Ma, Ot, V413, V415. PG: omit. — 40 τὸν ἄνθρωπον καὶ ἡνωμένον: V415, Ot, Ma, A810, A839. PG: τὴν ἀνθρωπότητα καὶ ἡνωμένην. — 62 θνητῷ: V413, Ta, Ot, Mo, Si, A439. PG: αἰσθητῷ.

<sup>1</sup> Basilio tiene a sottolineare il fatto che la nostra stessa carne, assunta dal Verbo, è diventata strumento di salvezza.

<sup>2</sup> Evidentemente il termine *λαμπτήριον* è sembrato strano agli amanuensi, che in alcuni casi hanno provveduto a sostituirlo con altri termini: *βλαβερόν* (Pa, V415, Ot), *σωτήριον* (Si), *χάρισμα* (A810), *ὠφέλιμον* (A839).

e squilli di trombe, sul monte fumante, nella caligine, nelle tenebre, in mezzo ad un turbine che atterrisce gli spettatori<sup>1</sup>. Al contrario, grazie al suo corpo, egli si intrattiene, dolce e mansueto, con i suoi consanguinei. Dio è nella carne: non opera più ad intervalli, come fece mediante i profeti, ma ha assunto una natura umana, a lui congenita ed unita, riconducendo a sé l'intera umanità mediante la sua carne, che è connaturale anche a noi.

Ma come mai, ci si chiede, per mezzo di uno solo si è trasfuso in noi tutti lo Splendore? In che modo la divinità abita nella carne? Come il fuoco nel ferro: non per mutazione, ma per comunicazione. Il fuoco infatti non penetra nel ferro; ma pur restando al suo posto, gli comunica la sua potenza. Esso non subisce diminuzione comunicandosi al ferro; anzi riempie di sé tutto ciò con cui viene a contatto. Allo stesso modo anche il Verbo di Dio non abbandonò la sua natura; eppure "abitò fra noi"<sup>2</sup>; non subì cambiamenti, eppure "il Verbo si fece carne"<sup>3</sup>. Il cielo non restò privo di colui che lo conteneva; tuttavia la terra accolse nel suo seno il Celeste. Non ti immaginare che la divinità sia decaduta. Essa non passa infatti da un luogo all'altro, come fanno i corpi. Nè devi credere che la divinità, diventando carne, si degradi. Infatti tutto ciò che è immortale è anche immutabile.

"Come mai allora—mi chiederai—il Verbo di Dio non fu invaso dall'umana debolezza?". Ti rispondo. E' successo proprio come succede al fuoco, che non partecipa delle proprietà del ferro. Questo è nero e freddo; però quando si arroventa, prende le apparenze del fuoco; diventa lucente, senza annerire il fuoco; diventa incandescente, senza raffreddare la fiamma. Così fu della carne umana del Signore: essa partecipò davvero alla divinità, senza comunicare a questa la sua debolezza.

Non ammetti che la divinità possa agire come questo nostro fuoco mortale, ma immagini che, attraverso il contatto con l'umana debolezza, l'Impassibile abbia subito mutamenti; nè ti spieghi come sia stato possibile alla natura mortale ottenere l'incorruttibilità, in seguito alla comunione

<sup>1</sup> Cf. Es 19, 16-18; Deut 4, 10-12; 5, 2-5.

<sup>2</sup> Gv 1, 14.

<sup>3</sup> *Ibid.*

- B 65 πῶς ἡ εὐφθαρτος φύσις τῇ πρὸς Θεὸν κοινωνίᾳ ἔσχε τὸ ἀκή-  
ρατον<sup>1</sup>; Μάθε δὴ τὸ μυστήριον. Διὰ τοῦτο Θεὸς ἐν σαρκί, ἔν' ἐνα-  
ποκτείνῃ τὸν ἐμφωλεύοντα θάνατον<sup>2</sup>. Ὡς γὰρ τῶν φαρμάκων  
τὰ ἀλεξητήρια κατακρατεῖ τῶν φαρμακῶν, οἰκειωθέντα τῷ  
σώματι, καὶ ὡς τὸ ἐνυπάρχον τῷ οἴκῳ σκότος τῇ ἐπεισαγωγῇ  
70 τοῦ φωτὸς διαλύεται· οὕτως ὁ ἐνδυναστεύων τῇ ἀνθρωπίνῃ  
φύσει θάνατος τῇ παρουσίᾳ τῆς θεότητος ἠφανίσθη. Καὶ ὡς ἐν  
ὕδατι πάγος, ὅσον μὲν χρόνον νύξ ἐστι καὶ σκιὰ, κατακρατεῖ τῶν  
ὕδατων, ἡλίον δὲ θάλλποντος ὑποτίθεται τῇ ἀκτίνι· οὕτως  
ἐβασίλευσε μὲν ὁ θάνατος μέχρι παρουσίας Χριστοῦ, ἐπειδὴ  
75 δὲ ἐφάνη ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ ἡ σωτήριος, καὶ ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος  
τῆς δικαιοσύνης, κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκος, τῆς ἀληθινῆς  
ζωῆς τὴν ἐπιδημίαν οὐκ ἐνεγκών. Ὡς βάθος ἀγαθότητος καὶ  
φιλανθρωπίας Θεοῦ. Δι' ὑπερβολὴν φιλανθρωπίας πρὸς τὴν  
δουλείαν ἀφηνιάζομεν. Διὰ τί Θεὸς ἐν ἀνθρώποις, τὸν λόγον  
C 80 ἐπιζητοῦμεν, δέον προσκυνεῖν τὴν χρηστότητα.

- (3) Τί σοι ποιήσομεν, ἄνθρωπε; Μένοντα ἐν τῷ ὕψει τὸν Θεὸν  
οὐκ ἐκζητεῖς, συγκатаβαίνοντά σοι καὶ διὰ σαρκὸς δμιλοῦντα  
οὐχ ὑποδέχῃ· ἀλλὰ πῶς οἰκειωθῆς τῷ Θεῷ, ἐπειδὴ ζητεῖς τὴν  
1464 A αἰτίαν. Μάνθανε, ὅτι διὰ τοῦτο Θεὸς ἐν σαρκί, ἐπειδὴ ἔδει τὴν  
85 καταραθεῖσαν σάρκα ταύτην ἀγιασθῆναι, τὴν ἀσθενήσαν  
ἐνδυναμωθῆναι, τὴν ἀλλοτριωθεῖσαν Θεοῦ, ταύτην οἰκειωθῆναι  
αὐτῷ, τὴν ἐκπεσοῦσαν τοῦ παραδείσου, ταύτην εἰς οὐρανὸς  
ἀναχθῆναι<sup>3</sup>. Καὶ τί τὸ ἐργαστήριον τῆς οἰκονομίας ταύτης;

65 εὐφθαρτος: Pa, V415, Ot, Mo, Ma, A810. PG: φθαγῆ. — 70 διαλύεται: V415, Ta, Ot, Si, Ma, A810, A839. PG: λύεται. — 80 ἐπιζητοῦμεν: Pa, V413, V415, Ta, Ot, Si, Ma, A810, A839. PG: ἐπιζητοῦσιν ἄνθρωποι.

82 ἐκζητεῖς: Pa, V415, Ta, Ot, Si, Ma, A810. PG: ἐπεζητήσας. — 83 ἐπειδὴ ζητεῖς: Pa, V413, V415, Ta, Ot, Si, Ma, A810. PG: ἐπιζητεῖς.

<sup>1</sup> V415, Ot, Ma, dopo ἀκήρατον, aggiungono: Καὶ ταῦτα ὁρῶν τὸ πῦρ (ἐτι γὰρ ἔχομαι τῆς εἰκότος) τῷ ἰῷ τοῦ σιδήρου μὴ δαπανώμενον: "pur vedendo il fuoco (per rimanere nella stessa immagine) che non assume la ruggine del ferro . . .".

<sup>2</sup> Il valore salvifico dell'Incarnazione, qui accennato da Basilio, è un tema comune nella patristica greca.

Pa, Ta, A810 aggiungono: κατέπιεν ὁ θάνατος ἀγνοῶν, κατέπιεν ζωὴν· κατεπόθη ὑπὸ τῆς ζωῆς· κατέπιεν ἓνα μετὰ πάντων, ἀπώλεσε διὰ τὸν ἓνα πάντας: "la morte inconsapevole ha divorato la vita; ora è divorata dalla vita; ha divorato uno con tutti gli altri; per causa di uno ha distrutto tutti".

<sup>3</sup> La salvezza riguarda l'uomo nella totalità della sua persona; quindi anche la carne è inclusa nell'obiettivo salvifico dell'Incarnazione.

con Dio? Impara dunque questo mistero: Dio scende nella carne proprio per uccidere la morte che in essa si è nascosta.

Come quando infatti si somministrano al corpo le medicine per cacciare il malessere e queste allontanano le cause del male; e come si dileguano, al sorgere del sole, le tenebre che invadono tutta la casa, così la morte, che dominava la natura umana, fu abolita dalla presenza della divinità.

E come il ghiaccio posto nell'acqua prevale sul liquido, finché durano la notte e le tenebre, ma poi si scioglie se esposto ai caldi raggi del sole, così la morte ha regnato sull'uomo fino alla venuta del Cristo. Ma "dopo che apparve la grazia del Dio Salvatore"<sup>1</sup>, e sorse "il sole di giustizia"<sup>2</sup>, "la morte fu assorbita nella sua vittoria"<sup>3</sup>, non potendo sopportare la presenza della vera vita.

O abisso della bontà e dell'amore di Dio per gli uomini! Ma in cambio di questo infinito amore, noi non siamo disposti a servirlo. Invece di prostrarci per adorarne la bontà, ci attardiamo a cercare la ragione per cui Dio è disceso tra gli uomini.

3. O uomo, che cosa ti faremo? Finché Iddio rimane in cielo, tu non lo cerchi. Ora che egli discende verso di te e con te si intrattiene mediante il suo corpo, tu non sei disposto ad accoglierlo, ma cerchi la ragione per cui sei potuto diventare familiare con Dio. Apprendi dunque che Dio è nella carne, perché bisognava che fosse santificata questa carne, già maledetta; che fosse corroborata questa carne infiacchita; che fosse ricondotta all'amicizia con Dio questa carne a lui nemica e venisse riportata in cielo la carne che dal paradiso era caduta.

<sup>1</sup> Tit 2, 1.

<sup>2</sup> Mal 3, 20.

<sup>3</sup> 1 Cor 15, 54.

- Παρθένον ἁγίας σῶμα. Τίνες δὲ ἀρχαὶ τῆς γεννήσεως; Πνεῦμα  
 90 ἅγιον, καὶ δύναμις Ὑψίστου ἐπισκιάζουσα. Μᾶλλον δὲ αὐτῶν  
 ἄκουε τῶν τοῦ Ἐθαγγελίου ῥημάτων. Μνηστευθείσης γὰρ,  
 φησὶ, τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ, πρὶν ἢ συνελθεῖν  
 αὐτοὺς, εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ Πνεύματος ἁγίου. Καὶ  
 παρθένος, καὶ μεμνηστευμένη ἀνδρὶ, ἐπιτηδεῖα πρὸς τὴν τῆς  
 95 οἰκονομίας διακονίαν ἐκρίθη, ἵνα καὶ ἡ παρθενία τιμηθῇ,  
 καὶ ὁ γάμος μὴ φανλισθῇ. Ἡ παρθενία μὲν γὰρ ὡς ἐπιτηδεῖα  
 πρὸς ἁγιασμόν ἐξελέγη· διὰ δὲ τῆς μνηστείας αἱ ἀρχαὶ τοῦ  
 γάμου συμπαρελήφθησαν. Ὁμοῦ δὲ, ἵνα καὶ μάρτυς οἰ-  
 κείος ᾖ τῆς καθαρότητος Μαρίας, καὶ μὴ ἔκδοτος εἴη τοῖς  
 100 συκοφάνταις ὡς τὴν παρθενίαν βεβηλώσασα, μνηστήρα εἶ-  
 χε τοῦ βίου φύλακα. Ἐχω τινὰ καὶ ἄλλον λόγον εἰπεῖν  
 οὐδὲν ἀτιμότερον τῶν εἰρημένων, ὅτι ὁ ἐπιτήδειος πρὸς τὴν  
 ἐνανθρώπησιν τοῦ Κυρίου καιρὸς, πάλαι προωρισμένος καὶ  
 προδιατεταγμένος πρὸ καταβολῆς κόσμου, τότε ἐνειστήκει,  
 105 καθ' ὃν ἔδει τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ τὴν δύναμιν τοῦ Ὑψί-  
 στου τὴν θεοφόρον ἐκείνην συστήσασθαι σάρκα. Ἐπειδὴ  
 δὲ ὁμοτίμον τῆς καθαρότητος Μαρίας οὐκ εἶχεν ἡ κατ' ἐκείνην  
 γεγενηὰ τῶν ἀνθρώπων, ὥστε ἐνέργειαν τοῦ Πνεύματος Ἁγίου  
 110 ὑποδέξασθαι, προκατεῖληπτο δὲ διὰ τῆς μνηστείας, ἐξελέγη ἡ  
 μακαρία παρθένος, οὐδὲν τῆς παρθενίας ἐκ τῆς μνηστείας παρα-  
 βλαβείσης. Εἴρηται δὲ τῶν παλαιῶν τινὲς καὶ ἕτερος λόγος, ὅτι  
 ὑπὲρ τοῦ λαθεῖν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου τὴν παρθενίαν  
 τῆς Μαρίας ἢ τοῦ Ἰωσήφ ἐπενοήθη μνηστεία. Οἷον γὰρ μετε-  
 ωρισμὸς τῷ πονηρῷ τὸ σχῆμα τῆς μνηστείας περὶ τὴν παρθέ-  
 115 νον ἐπενοήθη πάλαι ἐπιτηροῦντι τὰς παρθένας, ἀφ' οὗ ἤκουσε  
 τοῦ προφήτου λέγοντος· Ἴδου ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήφεται,  
 καὶ τέξεται υἱόν. Ἀπεβουκολήθη οὖν διὰ τῆς μνηστείας ὁ  
 ἐπίβουλος τῆς παρθενίας. Ἦδει γὰρ κατάλυσιν τῆς ἰδίας ἀρ-  
 χῆς τὴν διὰ σαρκὸς ἐπιφάνειαν τοῦ Κυρίου γενησομένην.  
 120 (4) Πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς, εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ  
 Πνεύματος ἁγίου. Ἀμφότερα εἶδεν ὁ Ἰωσήφ, καὶ τὴν κύησιν,

99 PG dopo *Μαρίας* aggiunge: ὁ Ἰωσήφ. Lo tralasciano: V413, V415, Ot, Si, Ma, A810, A839. — 108 Ἁγίου: Pa, V415, Ta, Ot, Ma, A810, A839. PG lo omette.

<sup>1</sup> Secondo Tillemont (*Mémoires*, t. IX, p. 301), Basilio avrebbe inteso citare Origene. Ma considerata la notorietà di Ignazio d'Antiochia e la diffusione delle sue lettere, sembra più verosimile che il vescovo di Cesarea abbia pensato direttamente a lui.

E qual'è l'officina di questa economia? Il corpo di una santa Vergine. E quali i principi attivi di questa generazione? Lo Spirito Santo e la potenza adombrante dell'Altissimo. Ma ascolta piuttosto le parole stesse del Vangelo.

“Infatti—dice—sua madre Maria, essendo promessa sposa di Giuseppe, prima che andassero a vivere insieme, si trovò incinta per opera dello Spirito Santo”<sup>1</sup>. Una vergine, ma data in isposa ad un uomo, fu giudicata idonea al ministero di questa economia, affinché fosse onorata la verginità e non fosse disprezzato il matrimonio. La verginità infatti fu scelta come atto alla santificazione; ma con lo spotalizio furono inclusi anche gli inizi del matrimonio. Inoltre Maria ebbe uno sposo custode, cosicché questi fosse un testimone domestico della sua purezza e non fosse concessa ai calunniatori l'occasione di accusarla, quasi avesse violato la verginità.

Ho anche un'altra ragione da aggiungere, per nulla inferiore a quelle già enunciate. Quando fu maturo il tempo per l'Incarnazione del Signore, tempo prestabilito fin dall'antichità e predestinato prima della fondazione del mondo, allorché fu necessario che lo Spirito Santo e la potenza dell'Altissimo plasmasse quella carne gestatrice di Dio, siccome l'umanità di quell'epoca non possedeva nulla che uguagliasse in valore la purità di Maria, onde poter accogliere l'operazione dello Spirito Santo, dal momento che era tutta accaparrata dagli sponsali, fu scelta la beata Vergine, perchè la sua verginità non era stata in nulla contaminata dal matrimonio.

Un antico autore presentò anche un'altra ragione. Fu escogitato il matrimonio con Giuseppe, affinché la verginità di Maria rimanesse nascosta al principe di questo mondo. Infatti furono adottate per la Vergine le forme esterne delle nozze, quasi per distrarre il maligno che da tempo insidiava le vergini, cioè da quando aveva udito il profeta annunciare: “Ecco la Vergine avrà nel seno e partorerà un figlio”<sup>2</sup>. Con il matrimonio fu dunque ingannato l'insidiatore della verginità. Egli sapeva infatti che la venuta del Signore nella carne, avrebbe apportato la distruzione del suo dominio.

4. “Prima che venissero a stare insieme, fu trovata gravida per opera di Spirito Santo”<sup>3</sup>. Giuseppe trovò ambedue le cose: e la concezione e la

<sup>1</sup> Mt 1, 18.

<sup>2</sup> Is 7, 14.

<sup>3</sup> Mt 1, 18.

καὶ τὴν αἰτίαν, ὅτι ἐκ Πνεύματος ἁγίου. Διὸ φοβηθεὶς τοιαύ-  
της γυναικὸς ἀνὴρ ὀνομάζεσθαι, Ἐβουλήθη λάθρα ἀπολύσαι  
αὐτήν, μὴ τολμήσας δημοσιεῦσαι τὰ κατ' αὐτήν. Δίκαιος  
1465 A 125 δὲ ὢν, ἔτυχε τῆς ἀποκαλύψεως τῶν μυστηρίων. Ταῦτα γὰρ  
αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος, ἄγγελος Κυρίου ἐφάνη αὐτῷ κατ' ὄναρ,  
λέγων· μὴ φοβηθῆς παραλαβεῖν Μαριάμ τὴν γυναῖκά σου.  
Μηδ' ἐκεῖνο ἐνθυμηθῆς, ὅτι ὑπονοίαις ἀτόποις συσκιάζων ἦν τὸ  
ἁμάρτημα. Δίκαιος γὰρ προσηγορεύθης· οὐ πρὸς δικαίον δὲ  
130 ἀνδρὸς, σιωπῇ τὰς παρανομίας ἐπικαλύπτειν. Μὴ φοβηθῆς πα-  
ραλαβεῖν Μαριάμ τὴν γυναῖκά σου. Ἐδείξεν ὅτι οὐκ ἡγανάκ-  
τει, οὐδὲ ἐβδελύσσετο, ἀλλ' ἐφοβεῖτο αὐτήν ὡς Πνεύματος  
ἁγίου πεπληρωμένην. Τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν, ἐκ Πνεύματος  
ἔστιν ἁγίου. Καὶ ἐντεῦθεν δῆλον, ὅτι οὐ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν  
135 τῆς σαρκὸς ἡ σύστασις ἐγένετο τῷ Κυρίῳ. Εὐθὺς γὰρ τέλειον  
ἦν τῇ σαρκὶ τὸ κυφορούμενον, οὐ ταῖς κατὰ μικρὸν<sup>1</sup> διαπλά-  
σσει μορφωθὲν, ὡς δηλοῖ τὰ ῥήματα. Οὐ γὰρ εἴρηται, τὸ  
κτισθὲν, ἀλλὰ, Τὸ γεννηθὲν. Ἐξ ἁγιωσύνης οὖν ἡ σὰρξ  
B συμπαγεῖσα, ἀξία ἦν τῇ θεότητι τοῦ Μονογενοῦς ἐνωθῆναι.  
140 Τέξεται δὲ υἱὸν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. Τε-  
τηρήκαμεν, ὅτι οἷς ἐξεπίτηδες τίθενται τὰ ὀνόματα, ἐνδειξιν  
ἔχει τῆς ὑποκειμένης φύσεως, ὡς τῷ Ἀβραάμ, καὶ τῷ Ἰσαάκ,  
καὶ τῷ Ἰσραήλ. Τούτων γὰρ ἐκάστου ἡ προσηγορία οὐ  
μᾶλλον τὸν τοῦ σώματος χαρακτήρα, ἢ τὸ ἰδίωμα τῆς κα-  
145 τορθουμένης ὑπ' αὐτῶν ἀρετῆς παρεδήλου. Διὰ τοῦτο καὶ  
νῦν Ἰησοῦς προσαγορεύεται, τουτέστι, σωτηρίῳ λαοῦ. Ἦδη  
δὲ καὶ τὸ πρὸ αἰώνων διατεταγμένον μυστήριον, καὶ πάσαι διὰ  
τῶν προφητῶν κηρυχθὲν, τὴν ἔκβασιν εἶχεν. Ἰδοὺ ἡ παρθένος  
ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱὸν, καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα  
150 αὐτοῦ Ἑμμανουήλ· ὃ ἔστι μεθερμηνεύμενον, μεθ' ἡμῶν ὁ  
C Θεός. Πάλαι κἀκείνη ἡ προσηγορία τοῦ παντός μυστηρίου  
τὴν δῆλωσιν ἔχει, ὅτι Θεὸς ἐν ἀνθρώποις, ἐπειδὴ ἐρμηνεύεται,

128 συσκιάζων ἦν: Pa, V415, Ta, Ot, Ma, A810, A839. PG: συσκιώσεις. — 138 κτισθὲν: Pa, V413, Mo, Sl, A839. PG: κνηθὲν.

<sup>1</sup> L'espressione κατὰ μικρόν è usata da Basilio anche in un contesto trinitario: "Tutto ciò che il Padre ha, appartiene al Figlio, non per piccole addizioni successive, ma tutto insieme" (De Spir. San. 8, PG 32, 104C).

causa di essa, cioè l'opera dello Spirito Santo. Perciò, temendo di essere detto uomo di tale donna, "volle di nascosto allontanarla"<sup>1</sup>, non osando mettere in pubblico le vicende di lei. Ma essendo giusto, ebbe in sorte la rivelazione dei misteri. "Mentre infatti egli pensava a tali cose, l'angelo del Signore gli apparve in sogno dicendo: Non temere di prendere con te Maria, la tua donna<sup>2</sup>. Non avrai pensato di dover occultare una colpa di fronte a maligni sospetti. Sei stato infatti chiamato giusto: non sarebbe da uomo giusto passare sotto silenzio le colpe. "Non temere di prendere con te Maria la tua donna". Giuseppe mostrò che non si era sdegnato, nè aveva provato disgusto verso di lei, ma che la temeva perchè piena di Spirito Santo. "Ciò infatti che è stato generato in lei, è opera dello Spirito Santo"<sup>3</sup>.

Da ciò appare manifesto che la formazione del corpo del Signore non avvenne secondo la comune natura della carne. Subito infatti il feto raggiunse la perfezione e non fu formato attraverso progressive plasmazioni. Lo indicano le parole del Vangelo. Effettivamente, non è detto: "Quel che è stato creato"; ma: "Quello che è stato generato". Dunque la carne, plasmata nella santificazione, fu degna di essere unita alla divinità dell'Unigenito: "Essa partorirà un figlio e tu lo chiamerai Gesù"<sup>4</sup>. Abbiamo già fatto osservare che quando ad alcuni vengono imposti espressamente certi nomi, questi vogliono dimostrare la natura della loro vocazione e del loro destino. Così fu per Abramo, Isacco, Israele. La loro personale denominazione infatti, esprime non tanto il loro carattere fisico, quanto piuttosto l'essenza della loro missione. Proprio per tale ragione Gesù porta questo nome, che significa: "Salvezza del popolo". Ebbe così compimento il mistero predisposto prima dei secoli ed annunciato anticamente per mezzo dei profeti: "Ecco, la vergine avrà nel seno e partorirà un figlio e lo chiameranno con il nome di Emmanuele, che, tradotto, significa: Dio-con-noi"<sup>5</sup>. Anche questa antica denominazione contiene la manifestazione di tutto il mistero, che cioè Dio sarà con gli uomini. Dice infatti "Emmanuele", che significa: Dio-con-noi.

<sup>1</sup> Mt 1, 19.

<sup>2</sup> Mt 1, 20.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Mt 1, 21.

<sup>5</sup> Is 7, 14.



- φησὶ, τὸ Ἐμμανουήλ, μεθ' ἡμῶν ὁ Θεός. Καὶ μηδεὶς περιτρε-  
πέσθω ταῖς Ἰουδαϊκαῖς ἐπηρειαῖς, οἱ φασιν οὐχὶ παρθένον,  
155 ἀλλὰ νεᾶνιν εἰρησθαι παρὰ τοῦ προφήτου. Ἴδου γὰρ, φησὶν,  
ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ λήφεται. Πρῶτον μὲν γὰρ πάντων ἐστὶν  
ἀλογώτατον, τὸ παρὰ τοῦ Κυρίου ἀντὶ σημείου δοθέν, τοῦτο  
κοινὸν ὄν καὶ ὑπὸ πάσης τῆς φύσεως ὁμολογούμενον  
εἶναι δοκεῖν. Τί γάρ φησιν ὁ προφήτης; Καὶ προσέθετο  
160 Κύριος λαλῆσαι τῷ Ἀχαζ, λέγων· Αἰτήσαι σεαυτῷ ση-  
μεῖον παρὰ Κυρίου τοῦ Θεοῦ σου εἰς βάθος ἢ εἰς ὕψος.  
Καὶ εἶπεν Ἀχαζ, οὐ μὴ αἰτήσω, οὐδ' οὐ μὴ πειράσω Κύριον.  
Εἶτα μετ' ὀλίγα φησὶν· Διὰ τοῦτο δώσει Κύριος αὐτὸς ὑμῖν  
σημεῖον. Ἴδου ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήφεται. Ἐπειδὴ  
D 165 γὰρ οὐκ ἤτησε τὸ εἰς βάθος ἢ εἰς ὕψος σημεῖον ὁ Ἀχαζ, ἵνα  
μάθῃς ὅτι ὁ καταβάς εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς, αὐτὸς  
ἐστι καὶ ὁ ἀναβάς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, αὐτὸς ὁ  
Κύριος ἔδωκε σημεῖον· σημεῖον δὲ παράδοξόν τι καὶ τερα-  
στικόν, καὶ παρὰ πολὺ τῆς κοινῆς παρηλλαγμένον φύσεως.  
1468 A 170 Ἡ αὐτὴ γυνὴ καὶ παρθένος καὶ μήτηρ, καὶ ἐν τῷ ἁγιασμῷ τῆς  
παρθενίας μένουσα, καὶ τὴν τῆς τεκνογονίας εὐλογίαν κληρο-  
νομοῦσα. Εἰ δέ τινες τῶν ἐρμηνευσάντων τὴν Ἑβραῖδα φω-  
νὴν ἀντὶ τῆς παρθένου τὴν νεᾶνιν ἐκδεδώκασιν, οὐδὲν τῷ  
λόγῳ διαλυμαίνεται. Ἐδρῆκαμεν γὰρ ἐν τῇ συνθηκῇ τῆς  
175 Γραφῆς ἀντὶ τῆς παρθένου τὴν νεᾶνιν παραλαμβανομένην  
πολλάκις, ὥς ἐν τῷ Δευτερονομίῳ φησὶν· Ἐάν τις εὗρῃ  
τὴν παῖδα τὴν παρθένον, ἣτις οὐ μεμνήσκειται, καὶ βιασάμε-  
νος κοιμηθῇ μετ' αὐτῆς, καὶ εὑρεθῇ, δώσει ὁ ἄνθρωπος ὁ  
κοιμηθεὶς μετ' αὐτῆς, τῷ πατρὶ τῆς νεάνιδος πεντήκοντα  
180 δίδραχμα.

- (5) Καὶ ἐγερθεὶς παρέλαβε τὴν γυναῖκα αὐτοῦ. Καὶ διαθέ-  
σει, καὶ στοργῇ, καὶ πάσῃ τῇ ἐπιβαλλούσῃ τοῖς συνοικοῦσιν  
ἐπιμελείᾳ, γυναῖκα ἡγούμενος, τῶν γαμικῶν ἔργων ἀπείχετο.  
B Οὐκ ἐγίνωσκε γὰρ αὐτήν, φησὶν, ἕως οὗ ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς  
185 τὸν πρωτότοκον. Τοῦτο δὲ ἤδη ὑπόνοιαν παρέχει, ὅτι μετὰ  
τὸ καθαρῶς ὑπηρετήσασθαι τῇ γεννήσει τοῦ Κυρίου τῇ ἐπιτε-  
λεσθείσῃ διὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου, τὰ νενομισμένα τοῦ

Nessuno dunque si lasci fuorviare dalle calunnie dei Giudei, i quali affermano che il profeta ha parlato di fanciulla e non di vergine. “Ecco infatti—dice—la giovinetta avrà nel seno”. Prima di tutto infatti, è la più assurda di tutte le cose pensare che quanto è stato dato come segno dal Signore sia alcunchè di comune e di noto ad ogni natura. Che cosa dice infatti il profeta? “Ed il Signore aggiunse di parlare ad Achaz così: Chiedi per te dal Signore tuo Dio un segno nel profondo e nelle altezze. E disse Achaz: Non chiederò e non tenterò il Signore”<sup>1</sup>. E un po’ più avanti prosegue: “Per questo il Signore stesso vi darà un segno. Ecco la vergine avrà nel seno”<sup>2</sup>.

Siccome dunque Achaz non chiese un segno nè nel profondo nè nelle altezze, affinché tu apprenda che colui che è disceso nelle parti inferiori della terra è lo stesso che è salito al di sopra di tutti i cieli<sup>3</sup>, il Signore stesso ha dato un segno; segno davvero straordinario e portentoso, di gran lunga superiore alla comune legge della natura: la stessa donna è vergine e madre; e, pur rimanendo nella santa condizione di una vergine, ottiene anche la benedizione della maternità.

Che se alcuni traduttori della voce ebraica, in luogo di vergine posero giovinetta, con ciò non viene per nulla alterato il senso. Infatti troviamo sovente usata nella Sacra Scrittura la parola giovinetta invece di vergine, come è detto nel Deuteronomio: “Se uno ha trovato una fanciulla, vergine, non sposata, e con violenza si è unito a lei ed è stato scoperto, quell’uomo che si è unito a lei darà al padre della giovinetta cinquanta didrammi”<sup>4</sup>.

5. “E svegliatosi, prese con sé la sua donna”<sup>5</sup>. Quantunque la reputasse sua sposa quanto a disposizione d’animo, amore e ogni sollecitudine che si conviene a coloro che vivono insieme, tuttavia si astenne da ogni rapporto maritale. “Infatti non la conobbe—dice—finchè non partorì il figlio suo primogenito”<sup>6</sup>. Questo però farebbe supporre che Maria, dopo aver prestato in tutta purezza il proprio servizio alla generazione del Signore, compiutasi grazie all’intervento dello Spirito Santo, non si sia poi rifiutata ai normali

<sup>1</sup> Is 7, 10-12.

<sup>2</sup> Is 7, 14.

<sup>3</sup> Cf. Ef 4, 9-10.

<sup>4</sup> Deut 22, 28-29.

<sup>5</sup> Mt 1, 24.

<sup>6</sup> Mt 1, 25.

γάμον ἔργα μὴ ἀπαρνησαμένης τῆς Μαρίας<sup>1</sup>. Ἡμεῖς δὲ εἰ  
καὶ μηδὲν τῷ τῆς εὐσεβείας παραλυμαίνεται λόγῳ (μέχρι γὰρ  
190 τῆς κατὰ τὴν οἰκονομίαν ὑπηρεσίας ἀναγκαία ἡ παρθενία,  
τὸ δ' ἐφεξῆς ἀπολυπραγμόνητον τῷ λόγῳ τοῦ μυστηρίου),  
ὁμῶς διὰ τὸ μὴ καταδέχεσθαι τῶν φιλοχρίστων τὴν ἀκοήν,  
ὅτι ποτὲ ἐπαύσατο εἶναι παρθένος ἡ Θεοτόκος, ἐκεῖνας ἡγού-  
μεθα τὰς μαρτυρίας αὐτάρκεις. Πρὸς μὲν τὸ, ὅτι· Οὐκ ἐγίνω-  
195 σκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς, ὅτι τὸ Ἔως πολλαχοῦ  
χρόνου μὲν τινα δοκεῖ περιορισμὸν ὑποφαίνειν, κατὰ δὲ τὴν  
C ἀλήθειαν τὸ ἄοριστον δείκνυσιν. Ὅποιόν ἐστι τὸ ὑπὸ τοῦ  
Κυρίου λεχθὲν τὸ, Καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς  
ἡμέρας, ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος. Οὐ γὰρ δήπου μετὰ  
200 τὸν αἰῶνα τοῦτον οὐκ ἔμελλε συνέσεσθαι τοῖς ἁγίοις ὁ Κύ-  
ριος· ἀλλ' ἡ ἐπαγγελία τοῦ παρόντος, οὐκ ἔστιν ἀποκοπή  
τοῦ μέλλοντος. Τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον φαμέν<sup>2</sup> παρειλήφθαι  
τὸ Ἔως. Ἐπειδὴ δὲ εἴρηται, Πρωτότοκον, οὐ πάντως ὁ πρω-  
τότοκος πρὸς τοὺς ἐπιγινόμενους ἔχει τὴν σύγκρισιν, ἀλλ'  
205 ὁ πρῶτον διανοίγων μήτραν πρωτότοκος ὀνομάζεται. Δηλοῖ  
δὲ καὶ ἡ κατὰ τὸν Ζαχαρίαν ἱστορία, ὅτι μέχρι παντὸς παρ-  
θένος ἡ Μαρία. Λόγος γάρ τις ἐστι, καὶ οὗτος ἐκ παραδόσεως  
D εἰς ἡμᾶς ἀφηκόμενος, ὅτι ὁ Ζαχαρίας ἐν τῇ τῶν παρθένων  
χώρῃ τὴν Μαρὶάμ κατατάξας μετὰ τὴν τοῦ Κυρίου κήσιν,  
210 ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων κατεφονεύθη μετὰ τὸν ναοῦ καὶ τοῦ  
θυσιαστηρίου, ἐγκληθεὶς ὑπὸ τοῦ λαοῦ ὡς διὰ τούτου κατα-  
1469 A σκευάζων τὸ παράδοξον ἐκεῖνο καὶ πολυῦμνητον σημεῖον,

201 PG, dopo *παρόντος* aggiunge: τὸ διηνεκὲς σημαίνει. Omettono: Pa, V413, V415, Ta, Mo, Ma, Si, A810, A839. — 202 PG, dopo *φαμέν* aggiunge: *κάνταῦθα*. Omettono: Pa, V413, V415, Ta, Si, Ma, A810, A839. — 208 *ἀφηκόμενος*: Pa, V413, V415, Ta, Ma, A810, A839. PG: *ἀφιγμένος*.

<sup>1</sup> L'autore non nomina i fautori dell'opinione secondo cui la Vergine, dopo il complimento del mistero dell'Incarnazione, avrebbe vissuto una normale vita matrimoniale. La si può far risalire ad epoca antica. Non sembra tuttavia abbia avuto un impatto notevole nella tradizione cristiana, nè in Occidente nè tanto meno in Oriente. Anche Tertulliano, che l'ha professata apertamente, non pare abbia fatto scuola, neppure nella Chiesa africana (*De virginibus velandis* 6, 1-3, CSEL 76, 88-89, PL 2, 897B - 898B; *De monogamia* 8, 2, CSEL 76, 58, PL 2, 939 B; *De carne Christi* 7, 1, CSEL 70, 208; PL 2, 766A).

<sup>2</sup> La mancanza di τὸ διηνεκὲς σημαίνει alla linea 201 e di *κάνταῦθα* alla linea 202, è confermata dal Cod. A.a. VIII dell'abbazia di Grottaferrata. Nel fol. 3. una mano diversa da quella del copista, a Matteo 1,25, aggiunge in margine, tutt'intorno, il testo di Basilio.

rapporti coniugali. Ciò non intaccherebbe per nulla la dottrina della religione, perchè la verginità era necessaria fino al servizio dell'Incarnazione e quello che avvenne dopo non occorre che sia indagato agli effetti della dottrina del mistero; ma siccome gli amanti di Cristo non ammettono di udire che la Madre di Dio abbia cessato ad un certo momento di essere vergine, noi stimiamo sufficiente la loro testimonianza. E per quanto riguarda quel "non la conobbe finchè non partorì il figlio suo", il "finchè", in molti passi, sembra indicare un tempo definito, ma in realtà designa un tempo indefinito, come è il caso di ciò che disse il Signore: "Ed ecco io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo"<sup>1</sup>. Infatti il Signore non cesserà di essere con i santi dopo questo mondo; ma la promessa del presente non è un'interruzione per il futuro. Allo stesso modo diciamo che è usato "finchè".

Quanto al fatto poi che venga detto primogenito, non sempre il primogenito è inteso in rapporto con altri figli, ma si dice primogenito colui che per primo apre il grembo materno.

Anche la storia di Zaccaria mostra che Maria fu sempre vergine. C'è un racconto giunto fino a noi per tradizione, secondo cui Zaccaria, per aver collocato Maria, dopo il parto del Signore, nel luogo riservato alle vergini, fu dai giudei ucciso tra il tempio e l'altare<sup>2</sup>, accusato dal popolo di aver dato, con questo, quasi una conferma di quel segno straordinario e glorioso, che la vergine cioè aveva generato e non aveva violato la verginità.

<sup>1</sup> Mt 28, 20.

<sup>2</sup> Cf. Mt 23, 35.

- παρθένον γεννήσασαν καὶ τὴν παρθενίαν μὴ διαφθείρασαν. Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος, φησὶν, ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας, ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως, ἰδοὺ Μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο εἰς Ἱεροσόλυμα, λέγοντες· ποῦ ἐστὶν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; Ἔθνος Περσικὸν οἱ Μάγοι, μαντεῖαις καὶ ἐπαοιδίαις καὶ φυσικαῖς τισιν ἀντιπαθείαις προσέχοντες, καὶ περὶ τὴν τήρησιν τῶν μεταρσίων ἐσχολακότες. Ταύτης δὲ τῆς μαντείας ἔοικε εἶναι καὶ Βαλαάμ, ὁ μεταπεμφθεὶς παρὰ τοῦ Βαλὰκ, ὥστε διὰ τινων λόγων καταράσθαι τὸν Ἰσραήλ, δς καὶ ἐν τῇ τετάρτῃ αὐτοῦ παραβολῇ τοιαῦτα λέγει περὶ τοῦ Κυρίου· Ἄνθρωπος ὁρῶν, φησὶν, ἀκούων λόγια Θεοῦ, ἐπιστάμενος γινώσκει Ὑψίστου, καὶ δρασιν Θεοῦ ἰδὼν ἐν ὕπνῳ· ἀποκεκαλυμμένοι οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ. Δεῖξω αὐτῷ, καὶ οὐχὶ νῦν, μακαρίζω, καὶ οὐκ ἐγγίξει. Ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακώβ, καὶ ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐξ Ἰσραήλ.<sup>1</sup> Διὰ τοῦτο ἐπιζητήσαντες τὸν τόπον τῆς Ἰουδαίας, κατὰ μνήμην τῆς παλαιᾶς προφητείας, ἤλθον μαθεῖν ποῦ ἐστὶν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων. Τάχα δὲ καὶ ἀντικειμένης δυνάμεως τῇ ἐπιφανείᾳ τοῦ Κυρίου ἀτονωτέρας λοιπὸν γενομένης, αἰσθανόμενοι καταργουμένης τῆς ἐνεργείας αὐτῶν, μεγάλην δύναμιν τῷ τεχθέντι προσεμαρτύρουν. Διὰ τοῦτο ἐδρόντες τὸ παιδίον προσεκύνησαν αὐτῷ ἐν δώροις. Μάγοι, τὸ ἀπηλλοτριωμένον τοῦ Θεοῦ καὶ ξένον τῶν διαθηκῶν ἔθνος, πρῶτοι τῆς προσκυνήσεως ἡξιώθησαν, διότι αἱ παρὰ τῶν ἐχθρῶν μαρτυρίαι ἀξιοπιστότεροί εἰσιν. Εἰ γὰρ Ἰουδαῖοι προσεκύνησαν πρῶτοι, ἐνομίσθησαν ἂν τὴν εαυτῶν σεμνύνειν συγγένειαν· νῦν δὲ οἱ μηδὲν προσήκοντες ὡς τῷ Θεῷ προσκυνοῦσιν, ἵν' οἱ οἰκεῖοι κατακριθῶσι, τοῦτον σταυρώσαντες, ὃν οἱ ἀλλόφυλοι προσεκύνησαν. Ἐπεὶ μέντοι προσέκειντο ταῖς τῶν οὐρανίων κινήσεσιν, οὐκ ἀργῶς ἐθεώρουν τὸ παράδοξον τῶν κατ' οὐρανὸν θεαμάτων, ἀστέρα καινὴν καὶ ἀσυνήθην τῇ γεννήσει τοῦ Κυρίου ἐπανατείλαντα.

221-222 λόγων καταράσθαι: Pa, V413, Mo, Si, A810. PG: τελετῶν καταράσασθαι.

<sup>1</sup> Questo testo del libro dei Numeri aveva già costituito una premessa allo sviluppo della credenza che la nascita dei sovrani e di grandi personaggi fosse accompagnata da fenomeni celesti, specialmente dall'apparizione di nuovi astri, come sembrano insinuare il *Protovangelo di Giacomo* (21, 2), gli *Oracoli Sibillini* (12, 30-33), il *Testamento di Levi* (18, 3-4). Ne parla anche l'apologista Giustino (*Dialogo* 106, PG 6, 724; 126, 769; *Apologia I* 32, PG 6, 380). Su questo tema cf. PERETTO L., "Ricerche su Mt 1-2", in *Marianum*, 31 (1969) 169-170.

Continua il Vangelo: "Gesù nacque a Betlemme di Giudea, al tempo del re Erode. Alcuni magi giunsero dall'Oriente a Gerusalemme e domandavano: Dov'è il re dei Giudei, che è nato?"<sup>1</sup>. I magi erano di stirpe persiana, dediti alle profezie, agli incantesimi e all'astrologia, occupati spesso nella contemplazione delle più sublimi realtà.

Sembra che anche Balaam fosse dotato di queste facoltà divinatorie. Egli fu mandato da Balak per maledire Israele con alcuni oracoli. Nel suo quarto carme egli dice, riguardo al Signore, quanto segue: "Se l'uomo veggente ode le parole di Dio, conosce la scienza dell'Altissimo e contempla in sogno la visione di Dio, viene tolto il velo dai suoi occhi. Glielo mostrerò, ma non ora; lo stimo beato, ma non si approssima: una stella spunta da Giacobbe e uno scettro sorge da Israele"<sup>2</sup>. Per cui i magi, cercando la località di Giuda, memori dell'antica profezia, vennero a chiedere dove fosse nato il re dei Giudei. Forse poi, risultando già indebolita la potenza del maligno per la venuta del Signore, essi si erano accorti che i loro poteri venivano meno ed attribuivano al neonato una potenza straordinaria. Per questo, trovato, gli offrivano i loro doni e lo adorarono. I magi, appartenenti ad una stirpe lontana da Dio ed estranea ai suoi prodigi, furono ritenuti degni di adorarlo perchè la testimonianza di un avversario è considerata più degna di fede.

Se infatti lo avessero adorato per primi i Giudei, sarebbe parso che volessero esaltare la loro stirpe. Dato però che i magi non hanno con lui alcun legame di sangue, lo adorano come Dio, affinchè coloro che gli sono consanguinei vengano condannati, avendo crocifisso colui che degli estranei hanno adorato. Avendo poi alzato lo sguardo alla volta del cielo, essi contemplarono non invano un meraviglioso, celeste spettacolo; e cioè una stella nuova e straordinaria, che era spuntata per la nascita del Signore.

<sup>1</sup> Mt 2, 1-2.

<sup>2</sup> Num 24, 15-17.

- 245 (6) Καὶ μηδεὶς ἐλκέτω τὴν τῆς ἀστρολογίας κατασκευὴν εἰς τὴν τοῦ ἀστέρος ἀνατολήν. Οἱ μὲν γὰρ τὴν γένεσιν παρεισάγοντες ἐκ τῶν ἤδη ὄντων ἀστέρων, τὸν τοιόνδε σχηματισμὸν αἷτιον εἶναι τῶν κατὰ τὸν βίον συμπτωμάτων ἐκάστῳ τίθενται· ἐνταῦθα δὲ οὐδὲν σχῆμα τῶν ὄντων ἀστέρων τὴν βασιλικὴν γέννησιν ἐσήμαινεν, οὐδ' αὐτὸς τῶν συνήθων ἦν. Οἱ γὰρ τῇ κτίσει συγκαταβληθέντες ἐξ ἀρχῆς, ἦτοι ἀκίνητοί εἰσι διὰ παντός, ἢ τὴν κίνησιν ἅπανστον ἔχοντες· ὁ δὲ φανεὶς οὗτος ἀμφοτέρω φαίνεται ἔχων, καὶ κινούμενος καὶ ἰστάμενος. Καὶ ἐν μὲν τοῖς ἤδη ὄσιν, οἱ μὲν κατεστηριγμένοι οὐδέποτε κινούνται, οἱ δὲ πλανῆται οὐδέποτε ἴστανται· ὁ δὲ ἀμφοτέρω ἔχων ἐν αὐτῷ, καὶ κίνησιν καὶ στάσιν, δηλὸς ἐστὶν οὐδετέροις προσήκων. Ἐκινήθη μὲν γὰρ ἀπὸ ἀνατολῶν μέχρι Βηθλεέμ· 255 ἔστη δὲ ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον<sup>1</sup>. Διὰ τοῦτο κινηθέντες οἱ Μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν τῇ ὁδηγίᾳ ἀστέρος ἐπόμενοι, ἐπιστάντες τοῖς Ἱεροσολύμοις, πᾶσαν μὲν ἐτάραξαν τῇ ἐαυτῶν ἐπιδημίᾳ τὴν πόλιν, φόβον δὲ τῷ βασιλεῖ ἐνεποίησαν. 260 Εὐρόντες οὖν ὃν ἐξήτουν, δώροις ἐτίμησαν, χρυσῷ, καὶ λιβάνῳ, καὶ σμύρνῃ, τάχα πον τῇ προφητείᾳ τοῦ Βαλαάμ ἀκολουθοῦντες καὶ ἐνταῦθα, ὃς περὶ τοῦ Χριστοῦ τοιαῦτα εἶπεν· 265 Κατακλιθεὶς ἀνεπαύσατο ὡς λέων, καὶ ὡς σκύμνος. Τίς ἀναστήσει αὐτόν; Οἱ εὐλογοῦντές σε, εὐλόγηται, καὶ οἱ καταρώμενοί σε, κεκατήρηνται. Ἐπεὶ οὖν διὰ μὲν τοῦ λέοντος τὸ βασιλικὸν ὁ λόγος ἐνδείκνυται, διὰ δὲ τῆς κατακλίσεως τὸ πάθος, διὰ δὲ τῆς τοῦ εὐλογεῖν δυνάμεως τὴν θεότητα, ἀκολουθοῦντες τῇ προφητείᾳ οἱ Μάγοι, ὡς μὲν βασιλεῖ τὸν χρυσόν, 270 ὡς δὲ τεθνηξομένῳ τὴν σμύρναν προσήνεγκαν, ὡς δὲ Θεῷ τὸν λίβανον<sup>2</sup>. Οὐ μὴν οὐδ' ἐκεῖνο τοῖς περιέργως τὰ κατὰ τὸν

247 τὸν: Ot, Mo, Si, Ma, A839. PG: τῶν τούτων. — 249 οὐδὲν σχῆμα: Pa, V415, Ta, Ot, Si, Ma A810, A839. PG: οὐδεὶς. — 261 ἐνεποίησαν: Pa, V413, Ot, Mo, Si, Ma, A810, A839. PG: τῶν Ἰουδαίων ἐνήκαν.

<sup>1</sup> Per la spiegazione della stella di Betlemme, che non poteva essere una di quelle antecedentemente create, cf. Gregorio Nisseno, *In diem Natalem Christi*, PG 46, 1133D.

<sup>2</sup> Il simbolismo dei tre doni affonda le sue radici nella più remota antichità cristiana. Si veda, ad esempio, Ireneo, *Adversus Haereses*, 3, 9, 2, PG 7, 870 B - 871A; 3, 16, 4, 923C. Cf. L. PERETTO, *art. cit.*, pp. 173-174. Altri autori sfruttano tale simbolismo: così il Nisseno, *In diem Nat. Chr.* (PG 46, 1144B), Teodoto d'Ancira, *In die Nativitatis Domini* (PG 77, 1356B).

6. Nessuno faccia appello alla scienza astrologica, per spiegare l'apparizione di questa stella. Infatti quelli che ne descrivono l'origine annoverandola fra le stelle già esistenti, pensano che la loro configurazione sia la causa di ciò che succede nella vita di ciascuno. In questo caso nessuna forma di stelle già esistenti ha segnalato la nascita regale, nè quella era una delle solite. Infatti le stelle create alle origini, o sono immobili o sono dotate di moto perpetuo. La stella che allora apparve, aveva le due caratteristiche insieme, e cioè poteva muoversi e restare ferma. Fra le stelle già esistenti inoltre, quelle fisse non si muovono mai, mentre quelle erranti non si fermano mai. Per tale ragione, quella stella, dotata di moto e di quiete insieme, non può appartenere alla loro categoria. Essa infatti si è mossa dall'Oriente fino a Betlemme, ma poi si fermò sopra il luogo in cui si trovava il Bambino. Perciò i magi, partiti dall'Oriente seguendo la stella, giunti a Gerusalemme, non solo turbarono tutta la città, ma causarono timore anche al re. Poi, trovato colui che cercavano, lo onorarono con l'offerta dei doni: oro, incenso e mirra.

Forse anche in questo modo hanno seguito la profezia di Balaam, che così dice del Cristo: "Si è rannicchiato, si è accovacciato come un leone e come un cucciolo: chi oserà farlo alzare? Chi ti benedice sia benedetto e chi ti maledice sia maledetto"<sup>1</sup>. Poichè infatti la Scrittura rappresenta, con il leone, la dignità regale, con l'accovacciarsi, la passione, col potere di benedire, la divinità, i magi, fedeli alla profezia, offrirono a lui come re l'oro, come vittima la mirra e come Dio l'incenso.

<sup>1</sup> Num 24, 9.



- τόπον ἐκλαμβάνουσιν εἰπεῖν ὑπάρχει, ὅτι ὁ ἀστὴρ τοῖς κομή-  
ταις παραπλήσιος ἦν, οἵπερ μάλιστα δοκοῦσι βασιλέων  
275 διαδοχὰς δηλοῦντες κατ' οὐρανὸν ἵστασθαι. Ἀκίνητοι γὰρ  
καὶ οὗτοι ὡς ἐπίπαν εἰσὶν, ἐν περιγραπτῷ τόπῳ τῆς ἐκκαύ-  
σεως γινομένης. Κομῆται γὰρ καὶ δοκίδες καὶ βόθρυνοι,  
διάφορα σχήματα, καὶ προσηγοῖται οἰκείαι τοῖς σχήμασι.  
Πάντων δὲ γένεσις ἡ αὕτη. "Ὅταν γὰρ πλημύρας ὁ περὶ τὴν  
280 γῆν ἀήρ, καὶ εἰς τὸν αἰθέριον τόπον ὑπερχυθῇ, καὶ οἶονεῖ  
ὄλην τῷ πυρὶ παρασχόμενος τὸ παχὺ καὶ τεθολωμένον τῆς  
ἐντεῦθεν ἀναφορᾶς, ἀστέρος ἐναργὴ φαντασίαν παρέχεται. Ὁ  
μέντοι φανείς ἐπὶ τῆς ἀνατολῆς, κινήσας τοὺς Μάγους πρὸς  
C τὴν ζήτησιν τοῦ γεννηθέντος, πάλιν ἀφανῆς ἦν ἕως οὗ ἀπορουμέ-  
285 νοις αὐτοῖς ἐπὶ τῆς Ἰουδαίας δευτέρου ἐξεφάνη, ὥστε ἀκοῦσαι  
τίνος ἦν, καὶ τίνοι ὑπουργεῖ, καὶ διὰ τίνα γεγέννηται.<sup>1</sup> Ἐλθὼν  
γὰρ ἔστη ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον. Διδὼν καὶ ἰδόντες οἱ Μάγοι  
ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην. Δεξώμεθα τοίνυν καὶ ἡμεῖς ταύτην  
τὴν μεγάλην χαρὰν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν. Ταύτην γὰρ εὐαγ-  
290 γελίζονται τὴν χαρὰν τοῖς ποιμέσιν οἱ ἄγγελοι. Μετὰ Μάγων  
προσκυνήσωμεν, μετὰ ποιμένων δοξάσωμεν, μετὰ ἀγγέλων χο-  
ρεύσωμεν, "Ὅτι ἐτέχθη ἡμῖν σήμερον Σωτὴρ, ὃς ἐστὶ Χριστὸς  
Κύριος. Θεὸς Κύριος, καὶ ἐπέφανεν ἡμῖν, οὐκ ἐν μορφῇ Θεοῦ,  
ἵνα μὴ διαπτοήσῃ τὸ ἀσθενοῦν · ἀλλ' ἐν μορφῇ δούλου, ἵνα  
295 ἐλευθερώσῃ τὸ δουλωθέν. Τίς οὕτως νωθρὸς τὴν ψυχὴν, τίς  
οὕτως ἀχάριστος, ὡς μὴ χαίρειν καὶ ἀγαλλιᾶσθαι καὶ παιδρύ-  
νεσθαι ἐπὶ τοῖς παροῦσι; Κοινὴ ἐορτὴ πάσης τῆς κτίσεως ·  
D αὕτη τῷ κόσμῳ δωρεῖται τὰ ὑπερκόσμια · τοὺς ἀρχαγγέλους  
πέμπει πρὸς τὸν Ζαχαρίαν, καὶ πρὸς τὴν Μαρίαν · καὶ χο-  
300 ρὸς ἀγγέλων ἵστησι τοὺς λέγοντας · Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ,  
1473 A καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνῃ, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία<sup>2</sup>. Ἀστέρες διατρέ-  
χουσιν ἐξ οὐρανοῦ · Μάγοι κινοῦνται ἐκ τῶν ἐθνῶν · γῆ ὑπο-  
δέχεται ἐν σπηλαίῳ · οὐδεὶς ἀσυντελής, οὐδεὶς ἀχάριστος.

273 τόπον: Pa, Ta, Mo, Si, Ma, A810, A839. PG: τόκον. — 279 πλημύρας: Pa, V415, Ot, Mo, Si, Ma, A810. PG: πλημύρη.

<sup>1</sup> Sembra strano che Basilio, il quale rifiutava così energicamente le fantasticherie degli astrologi (cf. *Esameron* 6, 5-7, SC 26, 348-362, PG 29, 128A - 133C), insistesse qui sulle peculiarità e sulle caratteristiche della stella di Betlemme; chiaramente ispirandosi ad Origene (*Contra Celsum* 1, 59). Con ogni probabilità egli intendeva soltanto fare una concessione alle credenze popolari. Cf. SOELL G., "Die Mariologie der Kappadozier", p. 179.

<sup>2</sup> Questa lettura del testo lucano è attestata anche da Origene e da Eusebio di Cesarea.

Non è poi lecito che tutti coloro che si occupano con curiosità di questa materia dicano che la stella era come una delle comete che sembrano alzarsi in cielo per annunciare la successione dei re. Infatti anche le comete sono quasi immobili, dopo una breve fiammata, in qualche zona circoscritta del cielo. Le comete hanno forme diverse, si tratti di travicelli o di meteore, ed ogni forma ha il suo nome. Tutte però hanno la stessa origine. Infatti, quando una massa d'aria intorno alla terra si muove verso il cielo, offre come esca al fuoco ciò che di denso e di torbido incontra nel suo movimento e rende così visibile lo spettacolo della stella.

La stella che apparve in Oriente e spinse i magi a cercare il neonato, scomparve finché essi cercavano informazioni in città, ma poi riapparve per far capire di chi fosse, a chi servisse e per chi fosse apparsa. Essa infatti si fermò sopra il luogo in cui si trovava il bambino. Per questo motivo i magi, rivedendo la stella, furono ripieni di grande gioia. Perciò ricolmiamo anche i nostri cuori di questa grande gioia, la stessa che gli angeli annunciarono ai pastori. Adoriamo con i magi, lodiamo con i pastori, esultiamo con gli angeli, "perché oggi ci è nato un salvatore, che è Cristo Signore"<sup>1</sup>. "Dio, il Signore è la nostra luce"<sup>2</sup>. Ma non è apparso sotto le sembianze divine<sup>3</sup> per non spaventare i deboli; si è mostrato bensì come schiavo<sup>4</sup> per dare la libertà a chi era sotto la schiavitù.

Chi mai ha un animo così insensibile ed ingrato da non godere, esultare e rallegrarsi per tali fatti? Questa fede è comune ad ogni creatura; essa procura al mondo le cose divine; fa discendere gli arcangeli presso Zaccaria e Maria; fa comparire schiere di angeli che cantano: "Gloria a Dio nel più alto dei

<sup>1</sup> Lc 2, 11.

<sup>2</sup> Sal 118, 27.

<sup>3</sup> Cf. Fil 2, 6.

<sup>4</sup> Cf. Fil 2, 7.

- Φθεγξώμεθά τινα καὶ ἡμεῖς φωνὴν ἀγαλλιάσεως · ὄνομα  
 305 θώμεθα τῇ ἑορτῇ ἡμῶν, Θεοφάνια · ἑορτάσωμεν τὰ σωτήρια  
 τοῦ κόσμου, τὴν γενέθλιον ἡμέραν τῆς ἀνθρωπότητος. Σή-  
 μερον ἐλύθη ἡ καταδίκη τοῦ Ἀδάμ. Οὐκέτι, Γῆ εἰ καὶ εἰς  
 γῆν ἀπελεύση, ἀλλὰ τῷ οὐρανῷ συναφθεις πρὸς οὐρανὸν  
 ἀναληφθήσῃ. Οὐκέτι, Ἐν λύπαις τέξῃ τέκνα. Μακαρία γὰρ  
 310 ἡ ὠδίνασα τὸν Ἐμμανουήλ, καὶ μαστοὶ οἱ ἐκθρέψαντες. Διὰ  
 τοῦτο Παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν, καὶ υἱὸς ἐδόθη ἡμῖν, οὗ ἡ  
 ἀρχὴ ἐπὶ τοῦ ὧμον αὐτοῦ. Θάλλει μου ἡ καρδία καὶ πηγάζει  
 μου ὁ νοῦς, ἀλλὰ βραχεῖα ἡ γλῶσσα καὶ ἀμυδρὸς ὁ λόγος,  
 ὥστε τοσοῦτον χαρᾶς μέγεθος ἐξαγγεῖλαι. Νόει μοι θεοπε-  
 B 315 πῶς τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ Κυρίου, ἄχραντον τὴν θεότη-  
 τα · καὶ ἐν ὕλικῇ φύσει γένηται. Τὸ ἐμπαθὲς διορθοῦται,  
 οὐκ αὐτὴ τοῦ πάθους ἐμπίπλῃται. Οὐχ ὀρεῖ τὸν ἥλιον καὶ  
 ἐν βορβόρῳ γινόμενον, καὶ μηδὲν μολυνόμενον, καὶ ὑπα-  
 320 ροῖς ἐπιλάμποντα, καὶ δυσωδίας μὴ ἀπολαύοντα; Τοῦναν-  
 τίον μὲν οὖν οἷς ἂν διαρκῶς ὁμιλήσῃ τὰς σηπεδόνας ἀναξη-  
 ραίνει. Τί οὖν φοβῇ περὶ τῆς ἀπαθούς καὶ ἀκηράτου φύσεως,  
 μὴ τινα κηλὶδα παρ' ἡμῶν ἀναμάξῃται; Διὰ τοῦτο ἐτέχθη,  
 ἵνα σὺ καθαρῇς διὰ τοῦ συγγενούς. Διὰ τοῦτο αὐξάνεται,  
 ἵνα σὺ διὰ τῆς συνηθείας οἰκειωθῇς. Ὡ βάλος ἀγαθότητος  
 325 καὶ φιλάνθρωπίας Θεοῦ. Δι' ὑπερβολὴν δωρεῶν ἀπιστοῦμεν  
 τῷ εὐεργέτῃ · διὰ τὴν μεγάλην τοῦ Δεσπότου φιλάνθρωπίαν  
 C πρὸς τὴν δουλείαν ἀφηνιάζομεν. Ὡ τῆς ἀτόπου ταύτης καὶ  
 πονηρᾶς ἀγνωμοσύνης. Μάγοι προσκυνοῦσι, καὶ Χριστιανοὶ  
 συζητοῦσι, πῶς ἐν σαρκὶ Θεὸς, καὶ ποταπῇ σαρκὶ · καὶ εἰ  
 330 τέλειος ἄνθρωπος ἢ ἀτελής ὁ προσληφθείς. Σιγᾶσθω τὰ  
 περικτὰ ἐν Ἐκκλησίᾳ Θεοῦ · δοξαζέσθω τὰ πεπιστευμένα ·  
 μὴ περιεργαζέσθω τὰ σιωπώμενα<sup>1</sup>. Ἐκείνοις σεαυτὸν ἀνάμι-  
 ξον τοῖς μετὰ χαρᾶς ἐξ οὐρανῶν ὑποδεξαμένοις τὸν Κύριον.  
 Ἐννόησον ποιμένας σοφίζομένους, ἱερεῖς προφητεύοντας,

315 PG, dopo *ἄχραντον*, aggiunge: *μοὶ νόει καὶ ἀρξύπωντον*. Omettono: Pa, V415, Ot, Ma, A810, A839. — 317 PG, dopo *ὀρεῖς* aggiunge: *τουτονί*. Omettono: Pa, V413, V415, Ot, Mo, Si, Ma, A810, A839.

<sup>1</sup> Le cose taciute (*σιωπώμενα*), secondo Basilio, sono i dogmi che non debbono essere sbandierati al di fuori delle celebrazioni liturgiche, ma debbono rimanere un patrimonio riservato ai battezzati e trasmesso nella Chiesa attraverso una silenziosa e misteriosa tradizione (Cf p. 98).

cieli, e pace in terra, buona volontà negli uomini”<sup>1</sup>. Accorrono le stelle dal cielo; partono i magi dai paesi lontani; la terra aprì una sua grotta. Nessuno resti insensibile o si mostri ingrato. Erompiamo anche noi in voci di giubilo; diamo alla nostra festa il nome di Teofania; festeggiamo il mistero salvifico del mondo, il giorno natalizio dell’umanità. Oggi fu sciolta la condanna di Adamo. Non più: “Terra sei e alla terra ritornerai”<sup>2</sup>; ma, intimamente unito al Celeste, sarai innalzato fino al cielo. Non si udrà più: “Con dolore partorirai figli”<sup>3</sup>. Infatti è beata colei che ha partorito l’Emmanuele e le mammelle che hanno allattato<sup>4</sup>. Perciò “un bambino è nato per noi; ci è stato dato un figlio; sulle sue spalle è il segno della sovranità”<sup>5</sup>.

Mi rifiorisce il cuore, mi zampilla la mente, ma la mia lingua è inetta, e debole il mio dire, per annunciare una così grande gioia. Pensami un’Incarnazione del Signore che si convenga a Dio, la divinità incontaminata, anche se in una natura mortale.

Essa raddrizza ciò che è soggetto a passione, ma non ne è toccata. Non vedi il sole che non si insudicia neppure nel fango e che, pur risplendendo nel sudiciume, non ne assorbe il cattivo odore? Anzi esso dissecca il marciume in quelle cose con le quali ha avuto un sufficiente contatto. Perché dunque temi che l’impassibile ed incorruttibile natura divina assorba qualche nostra bruttura? Perciò è nato; perché tu fossi purificato mediante ciò che appartiene al tuo stesso genere. Per questo è cresciuto, affinché tu, grazie alla domestichezza, gli divenissi familiare.

O abisso della bontà e dell’amore di Dio per gli uomini!<sup>6</sup> Per la sovrabbondanza dei doni, non crediamo più al donatore; per il grande amore del Signore verso di noi, siamo restii ad essergli servi. O assurda e malvagia ingratitudine! I magi adorano ed i cristiani indagano come Dio sia nella carne, in quale carne, e se ciò che fu assunto da Dio sia un uomo perfetto o imperfetto.

Si tacciano nella Chiesa di Dio le cose portentose, si glorifichino le cose credute, non si scrutino con curiosità le cose taciute. Unisciti a coloro che

<sup>1</sup> Lc 2, 14.

<sup>2</sup> Gen 3, 19.

<sup>3</sup> Gen 3, 16.

<sup>4</sup> Cf. Lc 11, 27.

<sup>5</sup> Is 9, 5.

<sup>6</sup> Cf. Rom 11, 33.

- 335 γυναῖκας εὐφραينوμένας, ὅτε Μαρία χαίρειν ἐδιδάσκετο παρὰ  
τοῦ Γαβριὴλ, ὅτε Ἑλισάβετ ἐπ' αὐτῶν εἶχε τῶν σπλάγχνων  
σκιρτῶντα τὸν Ἰωάννην. Ἄννα εὐηγγελίζετο, Συμεὼν  
ἐνηγκαλίζετο, ἐν μικρῷ βρέφει τὸν μέγαν Θεὸν προσκυνού-  
τες· οὐ τοῦ ὁρωμένου καταφρονούντες, ἀλλὰ τῆς θεότητος αὐ-  
τοῦ τὴν μεγαλωσύνην<sup>1</sup> δοξολογοῦντες. Ἐφαίνεται γὰρ, ὥσπερ  
φῶς δι' ὑελίνων ὑμένων, διὰ τοῦ ἀνθρώπινου σώματος ἡ θεία  
δύναμις, διανγάζουσα τοῖς ἔχουσι τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας  
κεκαθαρμένους· μεθ' ὧν καὶ ἡμεῖς εὐρεθείμεν ἀνακεκαλυ-  
μένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν Κυρίου κατοπτριζόμενοι, ἵνα καὶ  
345 αὐτοὶ μεταμορφωθῶμεν ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, χάριτι καὶ  
1476 A φιλανθρωπία τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα  
καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

<sup>1</sup> V415 e Ma hanno la variante: "ma celebrando ciò che comprendevano (τὸ νοοῦμενον)", che sembra esprimere una interiore capacità di intelligenza del mistero, presente nelle persone elencate.

con gioia accolsero dal cielo il Signore. Pensa ai pastori sapienti, ai sacerdoti profetanti, alle donne ripiene di gaudio, quando Maria apprese a godere da Gabriele, quando Elisabetta aveva Giovanni sobbalzante di gioia nelle sue viscere. Anna evangelizzava e Simeone portava nelle sue braccia il bambino<sup>1</sup>, adorando in lui il grande Dio, non disprezzando quello che vedevano, ma celebrando la maestà della sua divinità.

Infatti la divina potenza si mostrava, attraverso il corpo umano, come una luce attraverso una lastra di vetro, trasparendo a coloro che avevano gli occhi del cuore purificati. Con essi, voglia Dio che "noi pure possiamo trovarci a contemplare, a viso scoperto, come in uno specchio, la gloria del Signore, al fine di essere anche noi trasformati di gloria in gloria"<sup>2</sup>, per la grazia e per l'amore che ebbe verso gli uomini il Signore Nostro Gesù Cristo, al quale sia la gloria e la potenza per tutti i secoli dei secoli. Amen!

<sup>1</sup> Cf. Lc 2, 15; 1, 67 ss.; 1, 28; 1, 41; 2, 28; 2, 38.

<sup>2</sup> 2 Cor 3, 18.

# CITAZIONI BIBLICHE

Genesi	3, 16: 162, 199		2, 1-2: 193
	3, 19: 199		28, 20 : 150, 191
Numeri	24, 9 : 195	Luca	2, 11 : 197
	24, 15-17: 193		2, 14 : 199
Deuteronomio	22, 28-29: 146, 189	Giovanni	1, 1 : 158
Salmo	118, 27: 197		1, 14: 181
Isaia	7, 10-12: 144, 189		12, 32: 89
	7, 14 : 125, 144, 145, 157,	1 Corinti	1, 21: 143
	187, 189		15, 54: 183
	9, 5 : 199	2 Corinti	3, 18: 200
Malachia	3, 20: 66, 183		4, 4 : 80
Matteo	1, 18 : 124, 129, 185	Efesini	4, 9-10 : 144
	1, 19 : 129, 187	Colossesi	1, 15: 80
	1, 20 : 129, 135, 187	1 Tessalonicesi	5, 21: 156
	1, 21 : 187	Tito	2, 1: 183
	1, 24 : 150, 189	Ebrei	1, 3: 179
	1, 25 : 76, 150, 154, 189		

# RIFERIMENTI BIBLICI

Genesi	3, 15: 110, 128		1, 41: 200
	3, 16: 128, 164		1, 67: 114, 200
	3, 19: 164		2, 15: 200
Esodo	13, 2 : 155		2, 25: 168
	19, 16-18: 88, 181		2, 28: 200
Numeri	24, 9 : 77	Luca	2, 38: 200
	24, 15-17: 76		11, 27: 162, 163, 168, 199
Deuteronomio	4, 10-12: 88, 181	Giovanni	1, 14: 90
	5, 2-5 : 88, 181	Romani	5, 12-19: 90
	22, 23-26: 147		8, 26-27: 138
	22, 25-27: 67, 148		11, 33 : 199
	22, 27 : 147	1 Corinti	8, 6: 83
	22, 28-29: 67		15, 47-49: 65, 90
Isaia	7, 14: 67, 76, 88, 109, 110,		15, 49 : 164
	112, 143, 145, 146,		15, 54 : 94
	147, 148, 162	2 Corinti	3, 18 : 66
	53, 4 : 88		5, 16 : 123
Baruc	3, 38: 178	Galati	4, 4 : 118, 120, 123
Malachia	3, 20: 94	Efesini	4, 9-10 : 67, 146, 189
Matteo	1, 18: 131	Filippesi	2, 6-7 : 88, 95, 197
	1, 20 : 131, 136		2, 6-8 : 116
	1, 21: 143		2, 7 : 118
	1, 25: 154	Colossesi	1, 15 : 84
	23, 35: 114, 151, 155, 191	1 Tessalonicesi	5, 21: 156
	28, 20: 154	Tito	2, 11 : 94, 96
Luca	1, 5 : 114	Ebrei	1, 3 : 79
	1, 28: 200	1 Pietro	1, 1 : 166

# CITAZIONI E RIFERIMENTI ALLE OPERE DI BASILIO

## ESAMERONE

Hom 1, 1 : 108

1, 4 : 61

1, 5 : 126

1, 7 : 65

Hom 2, 8 : 156

6, 5 : 61

6, 5-7: 196

Hom 7, 5 : 126

Hom 8, 6 : 143

Hom 9, 1 : 109

## SALMI

Hom in Ps 1, 3: 163

1, 6: 166

Hom in Ps 28, 1: 109, 156

28, 5: 97

28, 7: 104

Hom in Ps 32, 1: 103

32, 2: 92

32, 3: 65

32, 4: 163, 164

Hom in Ps 33, 2: 143

33, 4: 67

33, 6: 66

Hom in Ps 44, 3: 108

44, 4: 147

Hom in Ps 45, 4: 93

45, 5: 67, 79

45, 6: 92, 115, 144, 158

45, 7: 144

45, 8: 66

Hom in Ps 48, 3: 97

Hom in Ps 59, 1: 167

59, 4: 125, 160

Hom in Ps 61, 4: 96

Hom in Ps 114, 1: 167

## CONTRO EUNOMIO

Liber I, 4: 82

I, 7: 96

I, 8: 66

I, 14: 83

I, 18: 79

I, 20: 83

Liber II, 4: 66

II, 6: 107

II, 7: 107

II, 8: 79, 107

II, 9: 66

II, 15: 158

II, 16: 64

II, 17: 79, 83, 85

II, 18: 84, 150, 152

II, 20: 108

II, 21: 137

II, 24: 66

Liber III, 2: 65

III, 7: 92

## OMELIE DIVERSE

In sanctum Baptisma 1 : 136

In ebriosos 7 : 65

De Fide 2 : 64, 87,

91

In Gordium martyrem 2 : 64

De gratiarum actione 2 : 89, 94

De gratiarum actione 7 : 80, 104

De humilitate 6 : 170

De ieiunio I, 7 : 65

De ieiunio I, 9 : 94

De invidia 1 : 65

De ira 5 : 65

In martyrem Iulittam 7 : 66, 67

In martyrem Mamantem 4: 74, 83

Rebus mundanis adhaer. 12: 103

In illud "In principio erat Verbum", 1:

64, 82, 108

In illud "In principio erat Verbum", 2:

83



In illud "In principio erat Verbum", 4:	41	: 66
66	44	: 99
In principium Proverbiorum 12: 156	45	: 64, 80, 151
In principium Proverbiorum 17: 67	47	: 64
In sanctos XL Martyres 1 : 106	53	: 94
In sanctos XL Martyres 6 : 104	56	: 67
In sanctos XL Martyres 8 : 106	57	: 92
In illud "Quod Deus non est" 9: 89	62	: 66
Contra Sabel. Arium Anom. 2: 64	63	: 65
Contra Sabel. Arium Anom. 3: 66, 82	66	: 99
Contra Sabel. Arium Anom. 4: 64, 80		
107	LETTERE	
OPERE ASCETICHE E MORALI	7	: 79
Sermo de Ascetica Disciplina 1: 156	20	: 70
Liber de Baptismo I, 1, 2 : 96	38, 2-3:	66
Liber de Baptismo I, 2, 5 : 96	38, 6	: 79
Liber de Baptismo I, 2, 10 : 65	38, 7	: 79
Liber de Baptismo I, 2, 11 : 67	46, 3	: 149
Liber de Baptismo II, 9, 2 : 67	48	: 70
Prologus de Fide 2 : 66	53, 1	: 132
Prologus de Fide 4 : 66, 116	70	: 150
Prologus de Fide 6 : 25	80	: 96
Prologus de iudicio Dei 8 : 25	81	: 162
Regulae brevius tractatae 1 : 67	93	: 106
Regulae fusius tractatae II, 1 : 80	125, 2	: 64, 92, 116
Regulae fusius tractatae II, 3-4: 88	140, 2	: 64
Regulae fusius tractatae VII, 4: 96	163	: 73
De renuntiatione saeculi 1 : 127	164, 2	: 136
De renuntiatione saeculi 7 : 92	165	: 66
De renuntiatione saeculi 10 : 79	175	: 103
LITURGIA	176	: 106
Anafora Alessandrina: 138, 152	189, 5	: 66
Anafora Bizantina : 66, 138, 152	197, 2	: 106
TRATTATO SULLO SPIRITO SANTO	199	: 73
8 : 186	200	: 73
12 : 125, 160	202	: 73
14 : 83	210, 4	: 66, 83
15 : 79, 80	210, 6	: 66
16 : 64, 79, 80, 108, 150	214, 2	: 162
17 : 132	216	: 73
19 : 79	217	: 73
20 : 66	223, 2	: 163
21 : 84	225	: 162
22 : 64, 156	233, 2	: 82
23 : 64, 80, 163	234, 1	: 83
38 : 84, 137, 138	234, 2	: 83
	235, 1	: 83

*Citazioni e riferimenti alle opere di Basilio*

235, 3 : 154  
236, 1 : 80, 83, 93, 94  
240, 2 : 116  
242, 2 : 71  
243, 2 : 104  
243, 4 : 162  
243, 5 : 73  
251, 4 : 71  
252 : 106  
258, 2 : 72, 92  
258, 3 : 113  
260, 2 : 74  
260, 2-3: 109  
260, 8 : 72, 85, 92, 145  
260, 9 : 196

261, 1 : 85, 120  
261, 1-2: 72  
261, 2 : 85, 87, 115, 120, 125, 136,  
159, 160  
261, 3 : 92, 93  
262, 1 : 87, 132, 159  
262, 1-2: 72, 90  
262, 2 : 87  
263, 3 : 162  
267 : 74  
269, 1 : 74  
282 : 106

COMMENTO A ISAIA: 67, 148, 151.

# INDICE DEI TERMINI GRECI

- ἀγοθός: 162  
 ἀγαθότης: 83, 96  
 ἀγαλλίαμα: 103, 104  
 ἀγαλλίασις: 103  
 ἀγανακτέω: 132  
 ἀγγελικός: 104  
 ἀγεννησία: 82  
 ἀγιάζω: 94  
 ἀγιασμός: 115, 149  
 ἀγιος: 99, 108, 115, 120, 121  
 ἀγιωσύνη: 138  
 ἀγραφος: 98  
 ἀδημόσιεντος: 99  
 ἀειπαρθένος: 152  
 αἰδίδιος: 81  
 αἰτία: 83, 119, 130, 136  
 αἴτιον: 83, 119  
 αἰώνιος: 104  
 ἀκοή: 99  
 ἀκούω: 108  
 ἀκριβώς: 113  
 ἀληθινώς: 162  
 ἀλλοιόω: 90  
 ἀλλοτριόω: 94  
 ἀμάρτημα: 132, 134  
 ἀμαρτία: 94  
 ἀμύητος: 99  
 ἀνακαλέω: 94  
 ἀναλαμβάνω: 94  
 ἀναρχος: 83  
 ἀνεπινόητος: 81  
 ἀνθρώπινος: 81  
 ἀνθρωπος: 66, 88, 89, 96, 136, 144  
 ἀνθρωπότης: 99, 122  
 ἀόρατος: 80  
 ἀπανγάζω: 79  
 ἀπαύγασμα: 79, 80  
 ἀπεριέργαστος: 99  
 ἀπλούστερος: 109  
 ἀποκάλυψις: 132  
 ἀπόκρυφος: 156  
 ἀπολάμπω: 79  
 ἀπολυπραγμόνητος: 99  
 ἀποπτέω: 99  
 ἀπόρρετος: 99  
 ἀποτείνω: 104  
 ἀριθμέω: 99  
 ἄρρητος: 81, 99, 178  
 ἄρρώστημα: 87  
 ἀρχέτυπος: 64, 80  
 ἀρχή: 83, 85, 117, 119, 126, 127, 136, 158  
 ἀσθένεια: 87  
 ἀσθενέστερος: 79  
 ἀσθενέω: 94  
 ἄστρον: 89  
 ἀσώματος: 84  
 ἀτελής: 84, 139  
 ἄτονος: 84  
 ἄτοπος: 87, 132  
 αὐγή: 80  
 αὐτάρκτης: 152  
 αὐτοπροσώπως: 108  
 ἄφατος: 81  
 βάθος: 108  
 βασιλεία: 86  
 βδελύσσω: 132  
 βλαβερόν: 89, 180  
 βλασφημία: 87  
 βόρβορος: 94  
 γαμικός: 154  
 γάμος: 126, 127, 128  
 γενέθλιος: 99, 100, 101  
 γεννάω: 64, 81, 82, 83, 136, 137  
 γέννημα: 107  
 γέννησις: 82, 99, 116

*Indice dei termini greci*

γή: 66, 88  
γραμματεὺς: 108  
γραφή: 103  
γυνή: 42

δημιουργικός: 84  
δημώδης: 99  
διάθεσις: 150  
διακονέω: 79  
διακονία: 124  
διάκρισις: 168  
διάνοια: 79  
διάστημα: 83  
διδασκαλία: 98  
δίκαιος: 83, 132  
δόγμα: 98, 153  
δόξα: 80, 104  
δοξάζω: 104  
δοῦλος: 88  
δύναμις: 83

ἐγνω: 154  
εἰκαῖος: 99  
εἰκὼν: 64, 80  
εἴρομαι: 136, 137  
ἐλαττώω: 90  
ἐλάττων: 79  
ἐνανθρωπέω: 92  
ἐνανθρώπησις: 92  
ἐνδυναμόω: 94  
ἐννοία: 87, 132  
ἐνσωμάτωσις: 92  
ἐνωσις: 96  
ἐξεπίτηδες: 143  
ἐορτή: 99  
ἐπιδημία: 86  
ἐπιτήδειος: 115, 149  
ἐπουράνιος: 85, 90  
ἐργαστήριον: 67, 117, 118, 119, 121, 122  
ἐργον: 144  
εὐλογία: 126  
εὐρίσκω: 131  
εὐσεβῶς: 99  
εὐφραίνω: 105  
ἔως: 150, 151, 154

ζωή: 84

ἡμέρα: 99

θάνατος: 86  
θέαμα: 163  
θεῖος: 67, 122  
θεολογέω: 113  
θεολογία: 178  
θεολογικός: 79  
θεός: 66, 80, 83, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 108, 139, 143, 144,  
θεότης: 90  
θεοτόκος: 60, 61, 62, 141, 150, 152, 159, 160, 161  
θεοφάνια: 98, 100  
θεοφόρος: 86, 120, 125, 139, 159, 160, 161

ἱανουάριος: 101  
ἴδιος: 81  
ἱστορία: 151, 156

καλάνδαι: 101  
καλῶς: 113  
καταδεέστερος: 79  
καταλείπω: 150  
καταράομαι: 94  
κήρυγμα: 98, 153  
κοινός: 145  
κοινωνία: 91  
κόσμος: 83, 95  
κρίσις: 83  
κτίζω: 134, 136, 137  
κτίσις: 83  
κτίσμα: 108  
κύριος: 135, 143, 144  
κυνέω: 135, 136

λαμπρότης: 80  
λαμπτήριον: 89, 180  
λαός: 143  
λέγω: 79  
λογισμός: 81, 83, 87  
λόγος: 79, 151, 156  
λοιπός: 113

μακάριος: 162, 163  
 μαρτυρία: 150  
 μαρτύς: 127  
 μέγας: 103  
 μεγαλοτειότης: 83  
 μέγεθος: 103  
 μεταβάλλω: 90  
 μεταβατικῶς: 90  
 μετάδοσις: 64  
 μεταδοτικῶς: 90  
 μετέχω: 64  
 μέχρι: 151  
 μήτηρ: 170  
 μικρός: 101, 186  
 μικρότατος: 82  
 μιμητικῶς: 80  
 μνηστεία: 125, 128, 142  
 μονογενής: 108, 137  
 μονόκτιστος: 137  
 μορφή: 88  
 μυστήριον: 98, 99, 132, 157, 158  
 μυστικός: 99

νεᾶνις: 145, 146, 147  
 νοέω: 79  
 νοούμενον: 200  
 νοῦς: 79

οἰκεῖος: 90, 127  
 οἰκειότης: 94  
 οἰκιδώ: 94, 160  
 οἰκονομία: 67, 85, 92, 95, 96, 120, 122, 124, 151  
 ὁμογενής: 169  
 ὁμοούσιος: 108  
 ὄντως: 84  
 οὐράνιος: 65, 87, 90  
 οὐρανός: 96  
 οὐσία: 82, 83  
 ὄψις: 101

παθητός: 85  
 πάσαι: 158  
 πάλιν: 79, 94, 158  
 πανήγυρις: 100  
 παράδοξος: 144, 145, 151, 155  
 παράδοσις: 99, 114, 151, 156

παράλλασσω: 145  
 παραμυθία: 150  
 παρανομία: 132  
 παρεκτικός: 84  
 παρθενία: 115, 125, 149  
 παρθενικός: 118, 122  
 παρθένος: 42, 115, 116, 120, 125, 141, 145, 146, 147  
 πατήρ: 79, 81  
 πατριάρχης: 116  
 πενιχρός: 170  
 περιεργάζομαι: 103  
 περιττός: 91  
 πηγὴ: 84  
 πνεῦμα: 86, 108  
 πνευματικός: 104  
 πολυήμετος: 151, 155  
 πότε: 81  
 πράγμα: 79  
 προαιώνιος: 85  
 προκαταλαμβάνω: 142  
 προκαταρκτικός: 84  
 πρόνοια: 83  
 προσκυνέω: 104  
 προφητεῖα: 105  
 πρωτότοκος: 150, 151, 154  
 πρωτότυπος: 64, 80  
 πῶς: 81

ῥῆμα: 81

σάλος: 168  
 σαρκόφορος: 139  
 σάρκωσις: 92  
 σάρεξ: 86, 87, 89, 90, 92, 120, 125, 135, 136, 139, 159, 160, 161  
 σεμνόν: 99  
 σημείον: 144, 145, 151, 155  
 σιγή: 99  
 σιωπάω: 99, 198  
 σιωπή: 62, 98, 99, 103  
 σοφία: 83  
 συγγενής: 95, 160  
 συμπήγνυμι: 138  
 συμπλοκή: 154  
 συμφυής: 158  
 συνήθης: 103

*Indice dei termini greci*

συνίστημι: 140  
σύστασις: 136, 140  
σχῆμα: 128  
σῶμα: 85, 86, 87  
σωτήρ: 101  
σωτηρία: 95, 143  
σωτήριος: 120, 180

τέλειος: 91, 139  
τελειωτικός: 84  
τεραστικός: 144, 145  
τεράστιος: 144, 145  
τίκτω: 145  
τιμάω: 62, 98, 99, 103  
τρέπω: 90

νίος: 80, 81  
ὄλικός: 90  
ὑπαρξίς: 85  
ὑπερεσία: 151  
ὑπόμνησις: 152  
ὑπόνοια: 132  
ὑπόστασις: 80, 82  
ὑστερος: 101  
ὑψιστος: 104

φαιδρότης: 79

φαντάζω: 90  
φαντασία: 85  
φανλίζω: 126  
φιλανθρωπία: 96, 103  
φιλόχριστος: 150, 152  
φονή: 79, 103  
φύραμα: 120, 159  
φυσικός: 96  
φυσικῶς: 80  
φύσις: 90, 91, 96, 145, 162  
φύω: 79

χαίρω: 105  
χαρά: 103  
χαρακτήρ: 80  
χάρις: 143  
χάρισμα: 104, 180  
χοικός: 85  
χορεύω: 104  
χρηστότης: 103  
χριστοφόρος: 120, 125  
χρόνος: 158

ψυχή: 86

ὠφέλιμον: 180

# ELENCO DEI MANOSCRITTI

## ATENE

Biblioteca Nazionale	gr.	236: 42
	gr.	320: 41
	gr.	413: 48
	gr.	447: 35
	gr.	2070: 46
	gr.	2511: 48
Kastoria	gr.	14: 35
Biblioteca Universit.	gr.	788: 37

## ATHOS

Dionisiu	gr.	55: 42
Dochiariu	gr.	9: 40
Iviron	gr.	16: 49
Karakallu	gr.	6: 32, 39
Kutlumiſiu	gr.	25: 36, 38
	gr.	28: 35, 38
	gr.	124: 42
Laura	gr.	327: 32, 38
	gr.	329: 46
	gr.	356: 46
	gr.	357: 37
	gr.	426: 34, 39
	gr.	456: 37
	gr.	462: 44
Protatu	gr.	2: 36
Stauroſiceta	gr.	7: 42
	gr.	8: 42
	gr.	20: 44
Vatopedi	gr.	50: 44
	gr.	52: 41
	gr.	53: 41, 54
	gr.	55: 43
	gr.	62: 46
	gr.	73: 48

## BASILEA

Universitätsbiblioth.	gr.	22: 34
-----------------------	-----	--------

## *Elenco dei manoscritti*

### BERLINO

Oeffentl. wissensch. Bibl.	gr.	63: 48
	gr.	77: 35, 39
	gr.	263: 44
	gr.	279: 34

### BOLOGNA

Biblioteca Universitaria	gr.	2287-8: 41
--------------------------	-----	------------

### CAMBRIDGE

Trinity College	gr.	191: 34
-----------------	-----	---------

### CESENA

Biblioteca Malatestiana	gr.	D 29 5: 46
-------------------------	-----	------------

### COSTANTINOPOLI

Scuola Commerciale di Chalki	gr.	10: 37
Istit. Archeologico Russo	gr.	6: 36
Biblioteca S. Sepolcro	gr.	245: 35, 39

### DRAMA

Kosinitza	gr.	28: 35
-----------	-----	--------

### ESCORIAL

Real Biblioteca	gr.	311: 32
	gr.	438: 44
	gr.	443: 47
	gr.	447: 43
	gr.	545: 47

### FIRENZE

Biblioteca Laurenziano-Medicea	gr.	IV 8: 50
	gr.	IV 9: 48, 51
	gr.	IV 19: 45
	gr.	VII 26: 35, 39
Biblioteca Nazionale	gr.	53: 36
Biblioteca Riccardiana	gr.	3: 46
Biblioteca S. Marco	gr.	682: 48

### GENOVA

Biblioteca Franzoniana	gr.	18: 41, 49
------------------------	-----	------------

### GERUSALEMME

Patriarcato	gr.	7: 36
Santa Croce	gr.	24: 41
	gr.	36: 49
San Saba	gr.	103: 35, 39
Santo Sepolcro	gr.	12: 47



*Omelia sulla generazione di Cristo (San Basilio)*

GROTTAFERRATA			
Badia Greca		gr. A.a.VIII:	190
LIONE			
Bibliothèque Municipale		gr.	51: 47
MADRID			
Biblioteca Nacional		gr.	4729: 44, 50
MESSINA			
San Salvatore		gr.	15: 47
		gr.	19: 47
		gr.	30: 63
		gr.	63: 35
MILANO			
Biblioteca Ambrosiana		gr.	371: 35
		gr.	674: 41
		gr.	810: 45, 175, 176
		gr.	839: 36, 175
MOSCA			
Biblioteca Sinodale		gr.	124: 45
		gr.	125: 40, 54, 175, 176
		gr.	128: 41
		gr.	129: 41
		gr.	130: 47
		gr.	131: 47
MONACO			
Bayerische Staatsbibliothek		gr.	141: 40, 54, 55
		gr.	357: 45
OXFORD			
Bodleian Library	Baroccianus	gr.	132: 49
		gr.	174: 33
		gr.	180: 32
		gr.	191: 44
		gr.	234: 36, 39
		gr.	239: 41
	Cromwell	gr.	23: 34, 39
	Lyell	gr.	92: 34
	Laudianus	gr.	82: 49
		gr.	90: 48
PALERMO			
Biblioteca Nazionale		gr.	I E 10: 49
PARIGI			
Bibliothèque Nationale		gr.	476: 43, 50
		gr.	480: 48, 51, 56

# *Elenco dei manoscritti*

gr.	481: 56
gr.	484: 43
gr.	485: 46
gr.	486: 56
gr.	487: 48, 49, 56
gr.	488: 49
gr.	489: 49, 51
gr.	497: 38, 45, 51, 56
gr.	498: 44, 50, 56
gr.	500: 47, 51
gr.	501: 36
gr.	534: 48
gr.	962: 42, 50
gr.	970: 47, 51
gr.	1171: 30, 33, 39, 89, 124, 125, 135, 143, 151, 175
gr.	1173: 35
gr.	1174: 34
gr.	1179: 34
gr.	1217: 36
gr.	1463: 34
gr.	1478: 34, 39
gr.	1491: 34
gr.	1496: 36
gr.	1531: 36
Suppl. gr.	211: 38, 43, 50
Coislin gr.	47: 44, 51
gr.	48: 43, 50
gr.	50: 47
gr.	105: 32, 39
gr.	230: 47, 51, 56

## PATMOS

Biblioteca Giovanni il Teologo	gr.	18: 47, 51
	gr.	21: 45
	gr.	22: 41
	gr.	23: 42
	gr.	24: 43
	gr.	27: 44
	gr.	28: 46
	gr.	29: 50
	gr.	30: 41
	gr.	380: 89

## RAUDNITZ

Lobkovicky Archiv a Biblioteka gr. VI.F.a.7: 43

*Omelia sulla generazione di Cristo (San Basilio)*

ROMA

Biblioteca Vallicelliana	gr.	10: 32
Biblioteca Vaticana	gr.	411: 50
	gr.	413: 30, 44, 50, 124, 125, 135, 143, 150, 151, 158, 162, 175
	gr.	414: 41
	gr.	415: 30, 44, 51, 135, 143, 150, 151, 158, 175
	gr.	416: 46, 51
	gr.	417: 41
	gr.	418: 41
	gr.	419: 43, 50
	gr.	427: 47
	gr.	488: 46
	gr.	555: 36
	gr.	679: 32
	gr.	803: 34, 39
	gr.	1211: 43
	gr.	1572: 48
	gr.	1633: 35, 39
	gr.	1636: 38
	gr.	1641: 33, 39
	gr.	1652: 33, 39
	gr.	1673: 33, 45
	gr.	1675: 34
	gr.	1982: 37
	gr.	2048: 33
	gr.	2053: 47, 51
	gr.	2056: 45, 51
	lat.	3836: 122
	syr.	368: 68
Barberinianus	gr.	481: 37
	gr.	537: 36, 39
	gr.	555: 33, 39
	gr.	577: 44
Borgianus	gr.	19: 45
Chisianus	gr.	47: 43, 50
Ottobonianus	gr.	1: 37
	gr.	80: 44
	gr.	402: 32
	gr.	433: 41
	gr.	444 : 40, 49, 50, 175, 176
Palatinus	gr.	245: 34, 39
Pii II	gr.	21: 35, 39
Reginensis	gr.	26: 46, 51

## *Elenco dei manoscritti*

### **SALONICCO**

Blateon	gr.	7: 32
Ginnasio Greco	gr.	1: 49
	gr.	19: 37
	gr.	32: 36

### **SINAI**

Monastero di Santa Caterina	gr.	497: 33, 39
	gr.	508: 36
	gr.	519: 33, 38
	gr.	526: 33, 38, 175

### **TORINO**

Biblioteca Nazionale	gr.	80: 30, 32, 124, 125, 135, 143, 145, 151, 152, 158, 175
	gr.	135: 34, 38

### **VENEZIA**

Biblioteca Marciana	gr.	II 33: 42
	gr.	VII 29: 32, 39
	gr.	53: 47, 175, 176
	gr.	55: 38, 46
	gr.	56: 48
	gr.	57: 49
	gr.	75: 49
	gr.	355: 36
	gr.	356: 36
	gr.	559: 48, 51
San Lazzaro	gr.	308: 49

### **VIENNA**

Nationalbibliothek	theol. gr.	37: 48
	theol. gr.	86: 41
	theol. gr.	127: 37
	theol. gr.	168: 41
	theol. gr.	205: 41
	Suppl. gr.	108: 42

# INDICE DEGLI AUTORI ANTICHI

- ACACIO DI BEREÀ, 62, 63  
 AGOSTINO, 130  
 AMBROGIO, 113, 130, 138, 143  
 ANASTASIO SINAITA, 92  
 ANFILOCHIO, 26, 60, 73, 82, 106, 152  
 ANTIPATRO DI BOSTRA, 121, 122, 141, 142  
 APOLLINARE DI LAODICEA, 92, 95, 96, 139, 140  
 AQUILA, 147  
 ARIO, 80, 81  
 ATANASIO, 66, 81, 93, 95, 96, 107, 112, 116, 140, 145, 150, 152, 163  
 ATENAGORA, 107  
 BARSA DI EDESSA, 74  
 BASILIDE, 156  
 BASILIO (ps.), 37, 148  
 BESSARIONE (card.), 176  
 CELSO, 94, 145, 147  
 CIRILLO DI ALESSANDRIA, 62, 125, 161  
 CIRILLO DI GERUSALEMME, 61, 65, 113, 116, 147, 150  
 CLEMENTE ALESSANDRINO, 108, 118  
 DIDIMO IL CIECO, 80  
 DIONYSIUS EXIGUUS, 63  
 EFREM SIRO, 113, 130  
 EPIFANIO DI SALAMINA, 61, 72, 113, 118, 122, 146, 148, 152  
 EPIFANIO (ps.), 111  
 EUNOMIO, 64, 70-72, 74, 75, 79-84, 107, 108, 137, 152, 158, 159  
 EUSEBIO DI CESAREA, 104, 107, 111, 116, 118, 130, 131, 147, 198  
 EUSEBIO DI SAMOSATA, 70  
 EUSTAZIO DI ANTIOCHIA, 93  
 EUSTAZIO DI SEBASTE, 95  
 GELASIO DI CIZICO, 116  
 GERMANO DI COSTANTINOPOLI, 63  
 GIACOMO (Protovangelo), 113, 114, 134  
 GIOVANNI CRISOSTOMO, 23, 101, 111, 113, 116, 130, 147, 150  
 GIOVANNI CRISOSTOMO (ps.), 26, 27, 31, 38, 66, 67, 81, 88, 90, 115, 122  
 GIROLAMO, 130, 166  
 GIUSTINO, 107, 130, 143, 147, 192  
 GREGORIO NAZIANZENO, 26, 31, 33, 38, 39, 55, 60, 61, 65, 69, 71-73, 79, 80, 86, 100, 101, 111, 116, 118, 121, 133, 150, 159, 165, 166  
 GREGORIO NISSENO, 26, 31, 61, 65, 70, 71, 80, 86, 100, 110, 114, 115, 118, 140, 150, 156, 159, 161, 194  
 GREGORIO TAUMATURGO, 38, 112, 166  
 GREGORIO TAUMATURGO (ps.), 111  
 IGNAZIO D'ANTIOCHIA, 110-112, 128, 184  
 ILARIO DI POITIERS, 113  
 IPPOLITO DI ROMA, 92  
 IRENEO DI LIONE, 146, 147, 194  
 LEONZIO SOFISTA, 70  
 MARCIONE, 92  
 MELITONE DI SARDI, 89, 90, 92, 103  
 ORIGENE, 61, 63, 65, 85, 86, 92, 94, 108, 110-112, 114, 119, 128, 137, 138, 143, 145-148, 151, 154, 156, 184, 196, 198  
 PAOLO DI SAMOSATA, 140  
 PROCLIO, 27, 122  
 SIMEONE METAFRASTE, 36  
 SIMMACO, 147  
 SOCRATE, 116  
 TEODORETO DI CIRO, 92, 116  
 TEODORO DI TIANA, 111  
 TEODOTO DI ANCIRA, 121, 128, 141, 194  
 TEODOZIONE, 147  
 TERTULLIANO, 86, 126, 190  
 VALENTINO, 136

## INDICE DEGLI AUTORI MODERNI

- ALBERTZ M., 70  
 ALDAMA J. A. DE, 68, 116  
 ALLEN H. M., 54  
 ALLEN P. S., 54  
 ALTANER B., 63  
 AMAND D., 24, 37, 38, 43, 54, 57, 107  
 AMAND DE MENDIETA E., 29, 39, 98,  
 107, 156  
 ANDRES G. DE, 32  
 AUBINEAU M., 42, 60, 94, 102, 125,  
 128  
 BANDINI A. M., 35, 45, 48  
 BARDENHEWER O., 60  
 BARTELINK G. J. M., 79, 107  
 BASSI D., 35, 36, 41, 45  
 BATTAGLINI F., 32, 37, 40, 41, 44  
 BENEŠEVIĆ V., 34  
 BENITO Y DURAN A., 70  
 BERENDTS A., 114  
 BERNARDI J., 23, 24, 71  
 BONNARD P., 130  
 BOOR C., 34  
 BOTTE B., 60  
 BROWN R., 130  
 BUBY B., 108, 109  
 CAMPENHAUSEN H., 128  
 CANDALL M., 121  
 CAPELLE B., 61  
 CARO R., 26  
 CAROL J. B., 25, 153  
 CHADWICK H., 140  
 CHANTRAINE G., 53  
 CIGNELLI L., 164  
 COHN L., 35  
 COMBEFIS F., 30  
 CORNARIUS J., 55  
 COURTONNE Y., 120, 140, 165, 166  
 COXE H. O., 32, 34, 36, 41, 44, 48, 49  
 DARGAN E. CH., 166  
 DE LUBAC H., 70  
 DESCAMPS A., 130  
 DE SINER L., 23, 57, 58, 59, 62, 89,  
 133  
 DEVREESSE R., 30, 32, 34, 36, 41, 43,  
 44, 46, 47  
 DIEKAMP F., 62, 70  
 DMITRIEVSKIJ A., 37  
 DONNELLY Ph. J., 25, 153  
 DOERRIES H., 98  
 DORESSÉ J., 61  
 DU MANOIR H., 25, 153  
 DUPIN E. L., 153  
 EHRHARD A., 30-37, 41, 53  
 ENGBERDING H., 61  
 ERASMO DI ROTTERDAM, 53-55, 89  
 ETCHEGARAY CRUZ A., 55  
 EUSTRATIADÉS S., 32, 41, 43, 44,  
 46, 48  
 FEDWICK P. J., 72, 102  
 FEDYNIÁK S., 60, 149  
 FERON E., 32, 37, 40, 41, 44  
 FICKER G., 152  
 FLOËRI F., 101  
 FLOROVSKY G., 98  
 FOSSA U., 110  
 FOX M. A., 165  
 FRANCHI DE' CAVALIERI P., 43, 45  
 FROBEN Ambr., 55  
 FROBEN Aur., 55  
 FROBEN G., 53, 55  
 FRONTON DU DUC, 56  
 FUNK, F. X., 80  
 GARDTHAUSEN V., 33, 34, 36  
 GARNIER J., 23, 29, 30, 56-60, 62, 68,  
 89, 133, 135, 173, 175, 176  
 GARROD H. W., 54  
 GEFFCKEN J., 61  
 GERMANO I. M., 154

*Omelia sulla generazione di Cristo (San Basilio)*

- GIAMBERARDINI G., 61  
GIANNELLI C., 33-35, 38, 48  
GOLLOB E., 43  
GORDILLO M., 121  
GREGOIRE R., 122  
GRIBOMONT J., 24, 29, 59, 70, 98, 108, 112  
GRILLMEIER A., 85  
GRONAU C., 64  
HAENGGI A., 61, 66, 79, 117, 138, 152, 159  
HAHN A., 116, 118  
HAHN G. L., 116  
HALKIN F., 30, 32, 34-36, 38, 39, 42-49, 56  
HARDT J., 40, 45  
HARVEY W. W., 146  
HEYDNECKER V., 55  
HILL D., 130  
HOLL K., 60, 63, 68  
HUMBERTCLAUDE P., 64, 79, 127  
HUNGER H., 41, 48  
JACOBUS VATOPEDINOS, 40, 41, 45, 47  
JANIN R., 167  
JEVTICH A., 112  
JONGE M., 61  
JOUASSARD G., 25, 153  
KELLY J. N. D., 92  
KNIAZEFF A., 123, 138, 149, 151  
KOEHLER T., 175  
KRESTEN O., 41, 48  
LAGRANGE J. M., 130  
LAMBERZ E., 49  
LAMBROS S., 32, 35, 36, 40, 42, 44  
LAMPE G. W. U., 89  
LANNE E., 61  
LAURENTIN R., 60  
LAZZATI G., 165  
LEBON J., 80  
LELOIR K., 113, 130  
LEON-DUFOUR X., 131  
LIEBAERT J., 85, 86, 93  
LIETZMANN H., 92, 116  
LOSSKY V., 83, 84, 98  
MANGINI A., 35, 47  
MANSI J. D., 86  
MARAN P., 56, 59, 60  
MARE A. DE LA, 34  
MARTIN Ch., 38  
MARTINI E., 32, 35, 36, 41, 45, 49  
MCHUGH J., 131  
MEYENDORFF J., 84, 137, 138  
MILLER E., 32, 43, 44, 47  
MILLER M., 44  
MINGARELLI I. A., 42  
MIONI E., 32, 42, 46, 49  
MONTAGNA D., 100, 102  
MONTAGUE R. J., 34  
MOREL F., 56  
MORELLI J., 47  
MOSSAY J., 60, 100, 101, 113  
MUCCIOLUS J. M., 46  
NALDINI M., 140  
NAUTIN P., 101  
NERI U., 65  
NESSEL D., 37, 41, 48  
OLIVAR A., 94, 133  
OLIVIERI A., 36, 41  
OMONT H., 34, 43, 47  
OPITZ H. G., 116  
ORPHANOS M. A., 72, 86  
ORTIZ DE URBINA I., 27, 60, 153  
PAHL I., 61, 66, 79, 117, 138, 152, 159  
PAPADOPOULOS KERAMEUS A. I., 35, 36, 41, 47, 49  
PAPADOPOULOS TSANANA O., 100  
PASINI G., 30, 35  
PERETTO L., 192, 194  
PERLER O., 89, 90  
PETITMANGIN P., 55  
PIERALISI S., 33, 36, 37, 44  
PIRCKHEIMER W., 55  
PITRA J. B., 47  
PRESTIGE G. L., 140  
PUECH A., 109  
QUASTEN J., 31, 60, 67  
RADO P., 38  
RAES A., 61  
RIEDMATTEN H. DE, 140  
ROSCINI G., 60  
ROUILLARD E., 49-53  
RUDBERG S. Y., 39-55  
SADOLETO G., 54  
SAFRAI S., 142

*Indice degli autori moderni*

SAKKELION A., 35, 41, 42, 48  
SAKKELION I., 41-47  
SAMBERGER Ch., 36  
SAUGET J. M., 68  
SCAZZOSO P., 107, 166  
SCHERER J., 86  
SCHURR V., 63  
SCHWARTZ E., 62, 125  
SCORZA BARCELLONA F., 113  
SERRUYS D., 36, 37, 46, 49  
SICARI A. A., 131  
SIMON M., 143  
SIMONETTI M., 71  
SMULDERS P., 156  
SOELL G., 60-62, 113, 114, 149, 196  
SORBELLI A., 30, 35  
SPANNEUT M., 93  
SPICQ C., 130

SPYRIDON, 32, 34, 37, 44, 46  
STEGMANN A., 59  
STEVENSON H. (Senior), 35, 46  
STEVENSON H. (Junior), 34  
STRAMARE T., 131  
STRYCKER E. DE, 113, 114, 134  
STUEDEMUND G., 35  
TILLEMONT L., 58, 184  
TONIOLO E., 63, 121  
TSAKOPOULOS A., 37  
USENER H., 59-61, 63, 68, 100, 159  
VITELLI G., 46  
WITTIG J., 67  
VLADIMIR F., 40, 41, 45, 47  
VONA C., 111  
WEISS H., 107, 108  
WEIJENBORG R., 59, 140  
ZANETTI A. M., 36, 38, 46-49



## INDICE DELLE PRINCIPALI MATERIE

- ANNA: 100  
 ARINTEO: 74  
 BATTESIMO: 136  
 BEATITUDINE: 162  
 CHERIGMA: 98, 153  
 CONSENSUS FIDELIUM: 151, 153  
 CRISTO  
     anima di: 65, 92, 93  
     creatore: 83, 84  
     generazione eterna: 75, 78, 80, 99,  
         136, 152, 159  
     nascita straordinaria: 76, 91  
     nome di Gesù: 65, 143  
     passioni umane: 93  
     uomo celeste: 65, 90, 95-96  
 CRISTOLOGIA: 25, 91-93, 139  
 DIONYSIUS EXIGUUS: 63  
 DOGMA: 98, 153  
 ELISABETTA: 100, 110  
 EUSEBIO DI CESAREA (Cappadocia):  
     69  
 EUTIMIO (San) 37  
 GIOIA: 103 ss.  
 GIOVINO: 73  
 GIUSEPPE (San): 37, 58, 76, 110, 112,  
     114, 124, 126-133,  
     141, 142, 154, 169  
 INCARNAZIONE: 25, 27, 76, 91, 99,  
     122 s., 141, 147, 158,  
     159  
 IPITIANI: 156  
 MACRINA: 166  
 MAGI (doni dei): 76, 194  
 MAMA (San): 74  
 MARIA  
     concezione verginale: 76  
     contributo all'Incarnazione: 67,  
         90, 117, 119 ss., 122,  
         159, 160  
     culto a: 171 s.  
     figura evangelica: 168  
     figura morale: 170  
     Madre di Dio: 157, 159, 163  
     parto: 37  
     procatarsi: 121  
     ruolo nella salvezza: 26  
     santità: 121  
     sposalizio: 124 ss., 171  
     verginità: 27, 76, 124 ss., 138, 170  
     vita matrimoniale: 190  
 MARTIRI (culto dei): 106, 171  
 MATRIMONIO: 126 s.  
 MISTERO DIVINO: 78  
 NATALE (festa del): 59, 100 ss.  
 OTTIMO (vescovo): 74, 75, 169  
 PARALLELISMO ADAMO-CRISTO: 164  
 PARALLELISMO EVA-MARIA: 164  
 SCRITTURA (Sacra)  
     interpretazione allegorica: 108 s.  
     interpretazione letterale : 108  
 SILENZIO: 98 s., 103  
 SIMEONE: 26, 85, 100, 103, 113  
 SOTERIOLOGIA: 87, 92, 94, 97, 102,  
     112, 182  
 STELLA DI BETLEMME: 76, 192, 194,  
     196  
 STORIA DEL DOGMA: 151  
 TEODOSIO: 71  
 TRADIZIONE MISTERIOSA: 98 s.  
 URBICIO (vescovo): 87  
 VALENTE: 71, 101  
 VERGINITA': 126, 149  
 ZACCARIA: 58, 63, 76, 100, 110, 112,  
     114, 151, 155, 156



